

Religione e tragedia. L'orizzonte catartico del Nulla nella filosofia di Alberto Caracciolo

di Nicolò Germano*

This essay aims to examine the problem and the status of the *tragic* in Alberto Caracciolo's philosophical reflection. In particular, it will emphasise how this theme is traced, in philosophical interpretation, to the problem of evil, of cosmic sin, in the particular figure that it takes on, as a specific evil, in the *phenomenally useless suffering*, whose tragic figure par excellence is in the figure of the *idiot*, with all the ethical and moral connotations that this entails. But another figure – the *Nothingness* and its imperative of the *Eternal* – transcendently dominates over the albeit concrete reality of tragedy, and it is in such a horizon that, for Caracciolo, *catharsis* and *redemption* from the *tragic phenomenally experienced* in our reality can be given.

[_Contributo ricevuto il 30/11/2023. Sottoposto a peer review, accettato il 09/05/2024.](#)

I_Il tragico nell'orizzonte della catarsi

«Il problema del tragico, inteso filosoficamente e non empiricamente, è il problema stesso del male o della negatività»¹, nota nei suoi *Studi jaspersiani* Alberto Caracciolo. Ma inteso in questo senso, all'ombra del problema del male, il tragico diventa «il problema ultimo e unico della filosofia»², liberandosi così da ogni nuovo 'ismo', da tutte le dogmatiche che vorrebbero, con una formula, rinserrare il libero movimento del pensiero filosofico. Non *tragicismo*, ma *tragicità*, non *filosofia del tragico*, ma *tragedia nella e della filosofia*: fulminata nella sua incerta condizione, l'esistenza umana si rivela incistata da un negativo che la

buca e la destruttura, sospingendola senza requie dinnanzi al tragico abisso scoperto dalla domanda fondamentale, che si chiede perché sia l'essere piuttosto che il non essere.

Tuttavia, perché tale pozzo senza fondo si spalanchi, perché da esso sgorgino le *Urfragen* alle quali l'uomo non riesce, ultimamente, a corrispondere, è necessario pensare, come Caracciolo fa, alle condizioni di possibilità per le quali la *Grundfrage* possa effettivamente porsi, all'*Ort* che consenta, o non consenta, la trasfigurazione redentrice delle domande e delle azioni che sulla nera terra sempre sono assediate dalla tragedia dell'assurdo. Ma l'*Unsinn*³ non può essere la prima parola perché essa non può essere l'ultima, e anche la «domanda più nietz-

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

schiana di Jaspers»⁴ – «l'uomo nella verità deve morire? La verità è la morte?»⁵ – è costretta a naufragare (*Scheitern*) per trascendersi nella verità dell'*Umgreifende*. Trivellando il testo jaspersiano, Caracciolo ne ausculta gli intimi sommovimenti, indicando nella concezione del tragico così come è delineata in *Von der Wahrheit* la «generale visione della vita e del reale»⁶ del filosofo tedesco, *Weltanschauung* che, *sub specie philosophiae*, idealmente si raccoglie intorno alla kantiana «filosofia trascendentale o critica, come *Erbellung* delle condizioni o dei modi o spazi della possibile esperienza»⁷.

Di fronte a quello spazio aperto, vuotatosi da ogni contenuto prestabilito, anche Jaspers sembra oscillare. Tra una *Leere* disincarnata nella sua purezza (dove è evidente l'influsso del protestantesimo) e una concreta, possibile e storica trascendentalità, egli finisce per non decidere, oscurando così l'effettiva «conoscenza storica»⁸ che invece respira nella «filosofia trascendentale, come filosofia autentica»⁹, la quale sempre sorge, nei modi in cui sorge, a partire da una esigenza esistenziale.

Questa chiarificazione esistenziale passa certamente per la «negatività metafisica del reale»¹⁰, laddove è anzi tale *negatività* – emblematicamente nello scandalo della morte, del dolore, della sofferenza fenomenicamente inutile – a costituire lo sfondo dal quale esce il tragico, al quale ritorna la catarsi, il primo come problematizzazione, la seconda come risposta,

in un movimento di sistole e diastole che è, per Caracciolo, l'essenza stessa della filosofia.

E lo è non in virtù di un pantragismo sfibrante, per il quale il tragico, ultimamente, non è che la sintesi di una dialettica spezzata, in un panlogismo che si fa storioidicea, bensì, attento e compartecipe nei confronti della tragedia della concreta situatività umana, il filosofo genovese riconosce nella situazione in cui siamo immersi, nella nostra realtà, il marchio incancellabile del male; di un male, anzi, che è struttura stessa dell'organizzazione dell'esistenza. Dinnanzi all'impenetrabile datità del *malum mundi*, tuttavia, Caracciolo non abdica al duro compito del pensiero, del pensiero filosofico e religioso, che continuamente, come la sentinella del testo isaitico, chiede, di quella struttura cosmica, non più il senso e la ragione, bensì ben più profondamente redenzione e trasfigurazione, giustificazione e catarsi dall'incancellabile destino del tragico. In un testo pressappoco coevo allo studio jaspersiano sul tragico *als Begriff*, il filosofo genovese ritorna a interrogare l'opera di Benedetto Croce per indagarne, negli ultimi suoi scritti, la compartecipe trattazione del problema del male, della riproposizione nel pensiero del filosofo napoletano di ciò che poi Caracciolo adunerà intorno alla cifra dell'interrogazione jobica¹¹. Respira, in quegli interventi, l'afflato autenticamente etico, religioso del pensiero crociano; di un pensiero che, nell'ora disperante

della guerra, vede irridere (il che, com'è noto, è spesso più terribile del semplice e puro crollo, dell'aperta negazione) tutto il sistema di valori sul quale non solo la teoresi crociana si era costruita, bensì nel quale la stessa vita etica e morale di un popolo intero aveva trovato il proprio alveo.

La cupa figura dell'Anticristo, così come è evocata nello scritto del 1946, è perciò «il grande e totale nemico della luce, nemico del bene»¹², «distuttore del mondo, godente della distruzione, incurante di non poterne costruire altro che non sia il processo sempre più vertiginoso di questa distruzione stessa»¹³, ovvero, per utilizzare una sola parola, egli è «dis-creazione»¹⁴. Nel cuore della vitalità si incunea il mistero tremendo dell'iniquità, della sovversione patologica del vitale che diviene come l'impronta di un male strutturale non più disposto a fungere da momento di transito e di passaggio verso la purezza del concetto, nel suo respirare nell'aria cristallina dello Spirito, ma relativamente concerta una teleologia dis-teleologica, battendo il cupo colpo di una pendola non più accordata. La redenzione viene certo sempre inserita in un processo dialettico, ma si tratta a ben vedere di una dialettica «che appare più come un dovere etico»¹⁵ – e di per se stesso, quindi, religioso – «e pertanto come struttura di possibilità, che non come legge di necessità»¹⁶. Ma una dialettica che ha perso la molla dell'immanenza provvidenzialistica non è più, propriamente, una dialet-

tica; una necessità che riconosce e ritaglia uno spazio decisivo alla libertà non è più, allora, un ferreo necessitarismo dialettizzante. È, per così dire, l'inveramento non dialettizzante della dialettica, un superamento che non è *Aufhebung*¹⁷ ma un più genuino attingimento di quei poli che, per quanto si diano solo in rapporto dialettico, sono al di là della dialettica, perché vivono e si organizzano prima di ogni possibile dialettizzazione, ne sono la condizione di possibilità. *Libertà, trascendenza e trascendentale* insieme cospirano al darsi distinto e relato della realtà nella sua organizzazione (che pure può sembrare, come talora sembra, posta sotto il segno irrecusabile della logica della necessità), e al contempo inverano la crociana «religione della libertà», giacché, per un verso «l'appello alla libertà è appello non a una affermazione di autonomia rispetto alla Trascendenza o al trascendentale, ma ad un accostamento più autentico all'una e all'altra, spesso sentiti come identità (la voce divina della coscienza) o per lo meno in inscindibile relazione (*Deus in interiore homine*)»¹⁸. Ma a un di più, per Caracciolo, accenna, per quanto non espressamente, la filosofia crociana dinnanzi al problema del male, attraverso l'affermarsi della figura della libertà:

Alla base ultima della libertà intesa nella sua radicalità e ampiezza, occorre postulare una persona, un io che, inesistente fuori dal radicamento e della relazione nella e con l'alterità, è tuttavia chiamato ad affermare la

propria autonomia di fronte a tutto il cerchio dell'alterità, dalla Trascendenza e dal trascendentale, in cui è e si muove, fino alla natura: solo nella instaurazione di questa autonomia l'uomo è e solo in essa la sua vita assume sostanza di valore¹⁹.

Nel rapportarsi libero e autonomo al trascendentale e alla Trascendenza, quale figura storicamente determinata della struttura non altrimenti determinabile del religioso, l'uomo si scopre uomo, e afferma così il proprio costitutivo *valore*. Che è certo valore di stoffa etica, ma il cui ordito è tuttavia regolato e strutturato a partire da un attingimento e da un ascolto che rimandano alle possibilità sorgive dell'etica, alla sua origine e vocazione *religiosa*. Solo in quel luogo si rende infatti possibile l'*Erörterung* di ogni concreta e possibile etica, come anche di ogni concreta e possibile *religione*. Per Croce, allora, il riferimento alla libertà diviene appello «alla radice, all'orizzonte, al respiro di ogni possibile religione»²⁰, a quel luogo intensivo, non spazializzabile, nel quale e verso il quale sale l'invocazione come la domanda radicale, la disperante bestemmia come la più accorata preghiera. La religione della libertà, se interpretata con una *Frömmigkeit* che non cerchi di leggere con le lenti del sistema il pensiero vivente, quello che già «vive nella Verità»²¹, si problematizza immediatamente «nel religioso di fronte alla verità come condizione e carattere costitutivo di ogni possibile religione vera»²², la cui verifica-

zione non risiede più in un uni-verso preordinato e per sempre stabilizzatosi, bensì nella costante *emendatio*, eticamente connotata, della religione dai suoi elementi oscuri, sacrali, che pure misteriosamente la inabitano, ma che non sono la parola ultima – non ne sono la prima – del religioso e della sua verità redentrice. Anche qui si dà catarsi, incessantemente. Ma proprio come sul piano, diversamente inclinato, del problema del male nella sua radice cosmica e cosmologica²³, anche per quanto attiene alla continua purificazione critica delle religioni, nel loro incessante moto di risalimento alla fontalità del religioso, essa non può esaurirsi nell'orizzonte fenomenicamente esperibile, con la sua storia, con la sua vita.

La catarsi dal tragico, dal male nel quale il tragico filosoficamente inteso subito si converte, non brucia senza lasciare residui, non trasfigura né addomestica il dolore che continua ad albergare nel mondo, ma sposta la linea dell'orizzonte *oltre* la finitezza, in un vorticoso e asintotico trascendentalizzarsi che sembra addirittura preludere al definitivo congedo da tutte quelle facili schematizzazioni che vorrebbero posizionare *qui* l'immanenza, *là* la trascendenza. Solo in questo «orizzonte più vasto (*nulla – infinito – eterno – legge – fato – provvidenza – "silenzio" ecc.*)»²⁴, allora, è possibile interpretare il tragico, nelle sue concrete figure come in quella forma che permette, a tali figure, di disegnarsi, ed è certo significativo che spesso essa assuma, nel pen-

siero caraccioliano, le fattezze del kantiano *Hang zum Bösen*²⁵, di quel male che, come notava Jaspers, «si colloca su un piano profondo della mia ragione, che è la fonte di tutti i modi specifici del male ma che, tuttavia, in sé non è oggettivabile per sempre in un sapere»²⁶, il cui tratto dirimente è perciò, non diversamente dal *malum mundi*, il non poterlo avere «di fronte agli occhi come un oggetto»²⁷. Nell'immane lavoro dell'eternarsi, per parafrasare Hegel, sta il *proprium* della catarsi, che è tale anche e soprattutto perché, da ultimo, finisce essa stessa per naufragare, per riconoscere se medesima solo nell'incerta cifra dello *Scheitern*²⁸: «Dioniso è ancora. La religione stoica del Logo che è provvidenza, la religione di Cristo lo hanno vinto: ma, anche nella visione che su di esso ha trionfato e non può non trionfare, *esso serba, vinto, la sua presenza*»²⁹. Ma tuttavia la catarsi continua ad operare *fenomenicamente* in quell'inoperosità che la traghetta verso la sponda, ineffabile, del Nulla religioso, che la precede e la eccede, invocandola nelle parole dei poeti, nei pensieri dei filosofi, nelle preghiere degli uomini – modi distinti e autonomi, mai irrelati, di rapportarsi al trascendentale.

2_Figure del tragico

Il tragico, nella riflessione caraccioliana, assume allora sempre la concreta figura, anche fenomenologicamente indagabi-

le, del *male* così come esso si palesa, o si vela, nel *mundum*, sebbene i *mala in mundo* non siano mai disgiungibili da quel *malum*, o *peccatum*, che è l'inoggettivabile origine ontologica «che inficia la struttura stessa non solo dell'esistere dell'uomo, ma del vivere di quanto vive nell'immensità dei mondi»³⁰, del cosmo tutto. Pur provenendo e in esso trovando il proprio *Ursprung* – non certo l'*Anfang* del «traducianesimo agostiniano»³¹, perno di ogni tentata o tentabile teodicea –, i *peccata*, i *mala*, si distinguono dalla loro radice ultima e ineliminabile (almeno per le sole, povere forze dell'uomo, anche di quello di buona volontà) precisamente nell'oggettivazione fenomenica che, nelle figure da essi assunte, li rende passibili di circoscrizione, di interpretazione e di lotta. E di operare cioè, anche disperatamente, di fronte alla verità della realtà, così come essa è, senza infingimenti utopistici, giacché come «non è necessario agli scienziati credere nell'utopia della eliminabilità della morbilità per lavorare alla ricerca degli strumenti atti a debellare i morbi, così qui non è necessario credere ad alcuna utopia “metafisica” o “escatologica”»³². Se il male ha radice ontologica e strutturale – la struttura della morbilità, come quella della mortalità e dell'ingiustizia ne sono l'effettiva traduzione strutturale – la sempre ritornante domanda '*Unde malum?*', gettata sul precipizio dell'insensato, dischiude, nel momento stesso del suo levarsi, nel lamento dell'uomo di

Us non dissimilmente dal silenzio in cui piomba il lager dopo l'impiccagione del bambino³³, «una legge che giudica anche Dio, creatore di questo mondo. C'è una *Vernunft*»³⁴, una *praktische Vernunft* che costantemente sporge oltre il semplice dato, un *Gewissen* che, pur essendo una particolare dimensione del *Bewusstsein*, non si arresta all'immediatezza della coscienza, ma *di* quella stessa coscienza, a partire *da* quella coscienza, chiede *sense* e *significazione*, di quella sua vita *giustificazione* ed *eternità*³⁵.

La domanda che apre all'interrogazione filosofica, suggellandola al contempo, universalizza e svincola da ogni possibile ricaduta dogmatica la protesta di Giobbe, la cui eco, certo non mai affievolitasi nei millenni che le sono susseguiti (tragica ironia della *storia sacra!*), potentemente risuona nel transito esodale dal *religioso* alla *filosofia*, nella separazione catartica del *sacro* dal *religioso*, passaggio sempre, con Kant, vegliato dall'*etica*. Non certo mai *riduzione* del religioso alle religioni, al loro darsi storico e positivo, né tanto meno del religioso al filosofico o all'etico, ma *filtrazione* di questo in quelli, quale loro infine originaria e irriducibile *struttura*, che organizza, come organizza, i concreti *modi* nella loro posizione³⁶. Nessuna traccia di protologia nella teoresi caraccioliana, lo si sarà ormai compreso³⁷, ma piuttosto attesa fiduciosa in un ἔσχατον che possa trascendentalmente negare la fine perversa di tutte le cose, che si faccia carico di trasfigurare un πρῶτος nel qua-

le la vita e il suo valore non possono mai darsi come compiuti, esposti quali sono al rischio, sempre operante, dell'insensatezza, della negatività radicale, della stupidità del *niente*. Non tolta, ma anzi intensificata, ne risulta – dinnanzi al male, dinnanzi ai mali – l'attività etica, che nel suo presentarsi come luminoso esempio di argine al dilagare del dolore e della sofferenza è simbolo significativo del tralucere di un qualche cosa di più alto anche nelle angustie di questo mondo. Se per verificarsi il religioso deve poter passare dal Sacro al Principio Buono³⁸, sarà la fantasia e il genio etico-religioso del Santo a guidare questa faticosa torsione dello sguardo, sarà l'attimo colto nell'occasione a indirizzare la rotta di una vita. Così perlomeno è stato per Alberto Caracciolo:

Ho raccontato ancora che quand'ero giovane era consuetudine l'ultimo giorno di carnevale visitare il Cottolengo. Mi ricordo che nel '38 mi condusse il mio amico, un amico che poi finì santo veramente, ed eroe insieme. Era un santo di tutt'altra natura. Mi condusse al Cottolengo. [...] *Effettivamente chi visita il Cottolengo si fa l'idea che la potenza etica, il respiro umano ed etico che ha creato questa istituzione doveva essere colossale. Per vedere il fratello in certi aborti umani occorre una potenza di fantasia etica veramente sovraumana.* [...] Ecco la figura etica donativa. Ma di che cosa si alimentava questa donazione, che cosa la rendeva possibile? Una fede³⁹.

Nel teso racconto autobiografico del filosofo genovese si staglia, fin da subito, la luminosa presenza della *santità*: quella del fraterno amico Teresio Olivelli⁴⁰, colui che accompagnò il giovane studente del Collegio Ghislieri a far visita alla Piccola Casa della Divina Provvidenza, e quella dell'infaticabile organizzatore di quella istituzione, Giuseppe Cottolengo⁴¹. Entrambi, certo in modo diverso, dovettero riuscire a intravedere, nella cupa notte della disperazione e dell'assurdo, un valore etico superiore, che resiste e anzi si intensifica proprio in quei luoghi, in quelle condizioni nelle quali esso si vorrebbe come negato. Il valore («la donazione all'altro»)⁴² resiste a Herbruck, resiste nel volto dell'idiota. *Resiste, non serve*: esso, fenomenicamente e socialmente, non può che rivelarsi *inutile*, assolutamente inservibile per qualsivoglia tentativo *a parte hominis* di giustificazione del male, come se attraverso di esso si potesse spiare alcunché. Ma a quale colpa dovrebbe rimediare «un essere spiritualmente e moralmente superiore»⁴³, destinato tuttavia, e proprio per l'altezza etica della sua personalità, a morire ad *Auschwitz*? Quale peccato avrebbe commesso un bambino nato *focomelico*, «mentalmente sano, ma fisicamente minorato in modo grave e penoso»⁴⁴ O ancora condannato all'*idiotia*, che è poi, «tra le varie forme che la malattia mentale può assumere, quella in cui la coscienza umana par sopravvivere solo come suprema parodia di sé stessa,

quella in cui lo “scandalo ontologico” presente in ogni forma di *malattia mentale* assume caratteri emblematici»⁴⁵

Il male, nell'assunzione della forma specifica del dolore e della sofferenza nella loro propria tragica inutilità, segnata nell'idiota⁴⁶, «l'essere in cui il “peccato di origine” così tragicamente testimonia sé stesso come *sigillum mali* o *malum mundi*, è proprio colui per il quale questo male mai può farsi peccato»⁴⁷: l'idiota è «*originariamente innocente*»⁴⁸. Ben misera idea dello spazio trascendentale, nel quale in continuo ogni immagine di Dio sorge e tramonta, in un'infinita decostruzione del religioso e dell'etica, avrebbe chi, di quell'infinito silenzio, tutto vorrebbe conoscere, tutto vorrebbe dire, non arretrando neppure davanti alla bocca digrignata, presa da uno spasimo convulso, che neanche può chiedere, neanche pensare il perché di quell'esistenza, il motivo della sua presenza, quando «gli apriori funzionano ancora, ma come potenze del caos, della notte, della solitudine»⁴⁹.

È allora nella visita al Cottolengo, nell'esplorazione mai abbandonata di quegli abissi, che il filosofo genovese più potentemente sente e avverte lo *scandalo* perenne che lo muove alla filosofia, è di fronte a quella figura – sentita e interpretata *esistenzialmente*, nella verità che sempre e ancora porta con sé tale indicazione per il filosofare⁵⁰ – che avverte tutto *il senso del tragico* che permea la realtà così come essa si dà fenomenicamente⁵¹.

Di fronte ai *mala* sigillati dal *malum* per Caracciolo sempre più forte si fa l'*esigenza*, morale, etica e religiosa, di negare quel male ontologico alla sua radice, l'irrequieta *attesa* di un *Welt-gericht* che, pur sempre celebrandosi, in ogni *istante*, nella coscienza del singolo, aperto com'è, nella sua singolarità, ad abbracciare il cosmo intero, sia anche insieme giudizio sui suoi peccati come giudizio e rettifica del mondo: «Per l'indissolubile implicanza dei due principi» – quel del *bene*, nel suo aspetto *ontologico*, nel suo aspetto *morale* –, «quell'imperativo comanda la costruzione del mondo e ne stabilisce al tempo stesso – con l'assolutezza del proprio metro – la necessità del fallimento e della "fine". Impone la fedeltà alla terra e ne rende insieme insfuggibile il trascendimento»⁵². In questa duplice esigenza ben si condensa, pur nella rarefazione che le è propria, la teoresi caraccioliana: in un mondo la cui struttura implica, nel limite estremo, il lager e Hiroshima, il focomelico e l'idiota, «solo il dialettico unificarsi di *fantasia* e *criticità meditativo-scientifica* dal e nello spirito dell'*agápe* è possibile cogliere il reale sotto la prospettiva che autenticamente lo nega e veramente lo redime»⁵³, in un operare che sappia riunire in sé, in un solo corpo, *amore, fede, speranza e carità*, attraverso il quale, rimediando così alla luce della *novitas* cristiana la lezione platonica del *Convito*, «si giungerà a trovare una rivelazione di eterno, non più solo sul volto su cui splende la "bellezza", ma anche su quello sui cui

grava la deformazione e l'ottusità»⁵⁴. Se così non fosse, come troppo spesso è stato, segno dell'umano diventerebbe Hitler, non il Cottolengo («Ora di fronte all'idiota si conoscono i due poli della possibile scelta: essi trovano la loro figura-simbolo in Hitler da un lato, nel Cottolengo dall'altro»⁵⁵), e la dis-creazione disumanizzerebbe del tutto l'uomo, rendendolo inumano.

Ma l'esistere, per Caracciolo, si carica di ben altra umanità nel costante trascendimento che essa compie, che essa *può* e *deve* compiere, nel rapporto catartico con lo spazio del trascendentale, con quel Nulla religioso che iscrive, nell'uomo, l'imperativo dell'eterno, di una *erfüllte Zeit* che scompagini l'ordine di morte della temporalità come finitezza, rivelando al contempo la verità della finitudine. «Ma perché l'occhio umano possa esercitarsi in questi scandagli poetici negli abissi della dolorante storia dell'umanità», nota Giovanni Moretto, «occorre che esso sia abituato alla forma (*Gestalt*) in cui gli viene incontro la parola»⁵⁶, alla forma in cui la domanda si offre e si apre alla coscienza del singolo, chiedendo ogni volta, *in novitate et libertate*, di pronunciare, all'esistenza, quel *sì* che vince sulla derelizione del *nihil*, e la cui più perfetta figura, certo la più universale e universalizzabile, «è la donna combattuta di fronte alla decisione di farsi madre»⁵⁷, di dare la vita a un figlio, nel cui destino meta-cosmico essa scorge e accoglie, oltre la possibilità pur trascendentalmente operante dell'insen-

sato, la struttura del senso, che chieda a quel senso di essere.

Forse la parola che, vissuta e pensata *in novitate* (i.e.: *in libertate*) *spiritus*, più sublimemente quel che si chiede in e con quella domanda è quella suggerita dall'antico rito battesimale: *quid petis ab ecclesia Dei? Vitam aeternam*. Difficile trovare altra parola che, meglio di *eternità*, possa raccogliere, rispettandone l'inesausta ulteriorità, quanto di più profondo nella storia del pensiero si è pensato con e attraverso termini quali τὸ ὄντως ὄν, τὸ ἀγαθόν, τὸ ἀληθές, τὸ θεῖον, εὐδαιμονία, ἀθανατίζειν, ζωὴ αἰώνιος, *summum bonum*, *beatitudo*, *göttliche Fülle*, *Mittag*, *Augenblick*, *erfüllte Zeit*. *Eternità* come l'essere (in senso verbale) che, nel e per il modo del suo essere, si testimonia l'assolutamente degno di essere.

Nella *parola originaria*, cioè nella *domanda originaria*, quel che si chiede è la vita assolutamente giustificata in e da se stessa, la vita come pienezza di *valore*, di *senso*: cioè, appunto, *la vita eterna*⁵⁸.

_Note

1 _ A. CARACCILO, *Il concetto del tragico* (1957), in ID., *Studi jaspersiani*, a cura di R. Celada Ballanti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006², pp. 99-111: p. 99 (il saggio è stato rieditato anche nel secondo volume delle *Opere* caraccioliane: ID., *Opere*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 2006, vol. II, pp. 327-341).

2 _ *Ibidem*.

3 _ «*Historia in nuce*. La parodia più seria che io abbia mai sentita è questa: “in principio

era l'assurdo [*der Unsinn*], e l'assurdo *era*, al cospetto di Dio!, e Dio (divino) era l'assurdo”» (F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878-1879); trad. it. S. Giametta e M. Montinari, *Umano, troppo umano, II; Frammenti postumi* (1878-1879), in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV, tomo III, Adelphi, Milano 1967, p. 22). Caracciolo dedica all'aforisma nietzscheano pagine difficilmente tralasciabili: «“Esistere”, “pensare” significa essere tra questi due poli: ‘Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – Im Anfang war [ist] der Un-sinn. ‘Ο λόγος: *la pienezza del senso*. Questo appunto, nient'altro, significa ζωὴ αἰώνιος, *vita eterna*» (A. CARACCILO, *Cristologia e pensiero contemporaneo*, in ID., *Nichilismo ed etica*, il melangolo, Genova 1983, pp. 83-96: p. 96), nonché, *ivi*, pp. 53-80, specialmente p. 63. Su ciò cfr. quanto scrive D. VENTURELLI, *Alberto Caracciolo. Sentire del suo filosofare*, il nuovo melangolo, Genova 2011, pp. 104-106.

4 _ P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo* (1981), ora in ID., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano 2010, pp. 949-1054: p. 1049.

5 _ K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947); trad. it. D. D'Angelo, *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano 2015, p. 1883.

6 _ A. CARACCILO, *Studi jaspersiani*, cit., p. 111 (nota 3).

7 _ *Ivi*, p. 80 (*Filosofia come strumento e come linguaggio dell'esistenza e filosofia trascendentale*, *ivi*, pp. 55-85).

8 _ *Ivi*, p. 145 (*I problemi dell'arte e del linguaggio nella Logica di Karl Jaspers. Appunti di una lezione introduttiva al corso di Estetica 1953-1954*, *ivi*, pp. 139-145).

9 _ Ivi, p. 84.

10 _ Ivi, p. 100.

11 _ Cfr. A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Tilgher, Genova 1988³, ora in ID., *Opere*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 2004, vol. I, pp. 21-212. Per la presenza dell'interrogazione jobica in Croce, cfr. ivi, pp. 195-212 (*L'interrogazione jobica nel pensiero di Benedetto Croce, addendum* del 1983), nonché i fondamentali studi di G. MORETTO sul tema raccolti in ID., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991. Sulla presenza di Croce e del libro crociano, a più riprese rieditato, nel *Denkweg* caraccioliano, scrive Moretto che quest'ultimo «doveva accompagnare l'esistenza del suo autore e diventarne in qualche modo il *Lebenswerk*. Quel libro resta infatti il primo felice esempio dell'ermeneutica caraccioliana, che in seguito farà le sue prove, in indagini indimenticabili, con il pensiero di Kant, di Jaspers e di Heidegger, dei filosofi cioè che con Croce possono a giusta ragione essere considerati i "quattro autori" di Caracciolo [...]» (G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 23-24, ma cfr. l'intero secondo capitolo, *L'incontro con Benedetto Croce*, ivi, pp. 18-27). Sottolinea l'influenza del magistero crociano I. TONELLI: «Caracciolo si era formato alla rigorosa scuola scettica di A. Levi, aveva profondamente meditato l'*ethos* religioso della libertà di Croce, aveva incontrato il luminoso esempio del martire della resistenza antifascista, l'amico Olivelli» (ID., *Alberto Caracciolo: Nulla religioso, male radicale, imperativo dell'eterno*, «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», IX (2019), reperibile in linea all'indirizzo elettronico <https://doi.org/10.14276/2532-1676/3158>). Si vedano sul

tema anche gli importanti studi di M. IVALDO, *Dall'orizzonte della metafisica a quello del "religioso". Sul confronto di Alberto Caracciolo con Benedetto Croce*, «Archivio di Storia della cultura», XIX (2006), pp. 392-398, e di D. VENTURELLI, *Gli anni "crociani" di Alberto Caracciolo*, «Archivio di Storia della cultura», XIX (2006), pp. 399-410.

12 _ B. CROCE, *L'Anticristo che è in noi* (1946), in ID., *Filosofia e storiografia. Saggi*, Laterza, Roma-Bari 1949, pp. 313-319, ora in ID., *La fine della civiltà. L'Anticristo che è in noi*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 33-46, cit. p. 33.

13 _ Ivi, p. 37.

14 _ *Ibidem*.

15 _ A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, cit., in ID., *Opere*, cit., p. 178 (ma cfr. l'intero capitolo del 1958, *Il concetto di filosofia e il problema del male negli ultimi scritti*, ivi, pp. 149-193).

16 _ *Ibidem*.

17 _ Per una interpretazione liberale della filosofia hegeliana, con attenzione al problema della dialettica, cfr. A. CARACCILO, *Religione ed eticità?*, nuova ed. a cura di C. Angelino, il nuovo melangolo, Genova 1999², pp. 167-183 (*Hegel e il cristianesimo*), ma anche, per una ricostruzione critica della filosofia della religione hegeliana, ID., *Un ritorno alla filosofia della religione di Hegel?* (1970), in ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, pp. 37-75. Sulla filosofia hegeliana nel pensiero caraccioliano ha scritto finì pagine R. GARAVENTA, *La filosofia della religione di Hegel nell'interpretazione di Alberto Caracciolo*, «Archivio di Filosofia»,

LXXXV (2017) 1, pp. 135-145. Non si dimentichi che sarà proprio C. ANGELINO, allievo di A. Caracciolo, ad approfondire, almeno in un primo momento, la filosofia della religione hegeliana, prestando particolare riguardo al problema del tragico *filosoficamente* inteso: cfr. almeno ID., *Religione e filosofia*, il melangolo, Genova 1983, pp. 32-38, (*La morte del filosofo*), saggio precedentemente comparso sulla rivista, da lui stesso ideata e diretta con E. SALVANESCHI, IID. (a cura di), *σύνκρισις α'*. *Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, il melangolo, Genova 1982, alle pp. 143-150, col diverso titolo *Edipo e Socrate*, e pp. 47-63 (*Cristo nel pensiero di G.W.F. Hegel*). Su C. Angelino, filosofo della religione e del tragico, cfr. D. VENTURELLI, *Profili filosofici. Adolfo Levi, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Giovanni Moretto, Carlo Angelino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023, pp. 147-160 (per Caracciolo cfr., *ivi*, pp. 39-68) e, ora, anche P. URSINO, *Carlo Angelino filosofo della scepsi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024.

18 _ A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, cit., in ID., *Opere*, cit., p. 179.

19 _ *Ivi*, p. 180. Sulla centralità della *persona* (senza per ciò mai indulgere in nessun tipo di *personalismo*) in questo periodo della riflessione caraccioliana è da tenersi presente almeno ID., *La persona e il tempo*, Paideia, Arona 1955, poi in ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 147-214, con particolare riguardo per le pp. 151-164.

20 _ A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, cit., in ID., *Opere*, cit., p. 181.

21 _ L'espressione crociana (B. CROCE, *Terze pagine sparse*, Laterza, Roma-Bari 1955, vol. I, p. 8) è ricordata da Caracciolo in un'importante nota del volume che stiamo discutendo: *ivi*, p.

210, n7. La distinzione tra *pensiero, filosofia e sistema* ripropone quella, altrettanto importante per gli studi di estetica del filosofo genovese, tra *poetica e poesia*, così come viene delineata, in costante riferimento a Croce, negli scritti raccolti in ID., *Arte e linguaggio*, Mursia, Milano 1971, specie gli studi raccolti alle pp. 65-114.

22 _ A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, cit., in ID., *Opere*, cit., p. 211.

23 _ Alligna sempre non nascostamente il terribile sospetto che veramente «ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται», «mundus totus in maligno positus est» (I Gv 5, 19), e che siano i *peccata* a recare in sé traccia del *peccatum* radicale che inside nel mondo. Tuttavia, non diversamente da quanto accenna in pagine meditabili G. Rensi, vive nel pensiero etico-religioso di Caracciolo una vera e propria incoordinazione rispetto al male, incoordinazione che attiene e si fa nell'a priori del Bene, dell'Eterno, il quale costantemente revoca, almeno nella coscienza di ogni singolo, nell'apertura meta-cosmica che la coscienza di ogni singolo porta inscritta, al πονηρός il dominio «τοῦ αἰῶνος τούτου» (I Gv 4, 4), «τοῦ κόσμου τούτου» (Gv 12, 31). Ancora con Rensi, come meglio intendere l'elemento tragico che informa il pensiero caraccioliano se non alla luce, e tra le molte ombre, di una filosofia che, sempre affissando gli «ἄτομα καὶ κενόν», si sappia tuttavia trascendentalmente vocata a ben altra destinazione, «μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ», «μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα» (cfr. G. RENSI, *Testamento filosofico*, in ID., *Autobiografia spirituale – La mia filosofia – Testamento filosofico*, Dall'Oglio, Milano 1989², pp. 209-225: le ultime citazioni fanno rispettivamente riferimento a DEMOCR.,

Phys. 1, ed. Müller, e a I Gv 4, 4 e 3, 20)? Nel filosofo veronese Caracciolo ha scorto la sotterranea linea leopardiana che lo lega di diritto al filone religiosamente più inquieto, e perciò stesso moderno, del pensiero italiano. Cfr. l'intervento del filosofo genovese in risposta alla relazione di A. Del Noce tenuta in occasione della *Giornata rensiana* organizzata da M.F. Sciacca, ora in M.F. SCIACCA (a cura di), *Giuseppe Rensi. Atti della «Giornata rensiana» (30 aprile 1966)*, Marzorati, Milano 1967, pp. 155-163 (parte del quale è ora anche in A. CARACCILO, *Leopardi e il nichilismo. Raccolta «artigianale»*, Genova 1987, a cura di G. Moretto, Bompiani, Milano 1994, p. 51, con il titolo *La dialettica leopardiana Nulla-niente. Suo significato nella storia religiosa contemporanea*, che riproduce le pp. 156-157 del volume collettaneo) dove Caracciolo sottolinea come «nel pensiero del Rensi assume senza dubbio un rilievo intenso il motivo esistenziale, cioè religioso e sotterico: il motivo del singolo che cerca l'assoluto e l'eterno, che chiede la "salvezza", e non si appaga nel mondo e nel tempo. Spontaneamente più volte è riemerso il richiamo a Pascal e a Leopardi. Sennonché tale motivo è la sostanza stessa di ogni possibile filosofia e quindi non vale a distinguere veramente la filosofia del Rensi da ogni altra autentica filosofia. Ove quel motivo non sia, filosofia non c'è» (ivi, p. 159).

24 _ A. CARACCILO, *La persona e il tempo*, cit., in Id., *Opere*, cit., p. 196, pubblicato anche in Id., *Leopardi e il nichilismo. Raccolta «artigianale»*, Genova 1987, cit., pp. 45-47: p. 46, con il significativo titolo *Il "Nulla" come orizzonte catartico*. Si noterà certo come il riferimento costante alla trascendenza del trascendentale («Il trascendentale è anche trascendente», scrive lim-

pidamente Caracciolo ne *La persona e il tempo*, cit., p. 162 delle *Opere*) vada nelle opere successive non ad attenuarsi, bensì, meglio, a sfumarsi, trovando la sua più esatta formulazione al di là di ogni metafisica nel "Nulla" ormai privato di ogni ulteriore qualificazione.

25 _ Cfr. I. KANT, *Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur* (pubblicato come testo autonomo nel 1792 sulla *Berlinischen Monatschrift*, è ora in AA VI, pp. 1-202 in quanto ripubblicato ne *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, costituendone la prima parte); ed. it. a cura di R. Celada Ballanti, *Il male radicale nella natura umana*, in I. KANT, *Il male radicale*, Garzanti, Milano 2014, pp. 75-118. Si veda su questo il saggio di R. CELADA BALLANTI, *Kant, Jaspers e il «male radicale»*, in Id., *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 160-184.

26 _ K. JASPERS, *Das radikal Böse bei Kant* (1935; 1968); trad. it. R. Celada Ballanti, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2019², p. 49. Si veda per quanto stiamo dicendo il già citato saggio di R. CELADA BALLANTI, *Kant, Jaspers e il «male radicale»*, cit., nonché G. CUNICO, *Kant e la teodicea: il male, la storia, lo scopo finale*, in Id., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992, pp. 133-215.

27 _ K. JASPERS, *Il male radicale in Kant*, cit., p. 49.

28 _ Il riferimento va, chiaramente, a K. JASPERS, *Philosophie III. Metaphysik* (1932); trad. it. U. Galimberti, *Metafisica*, Mursia, Milano 1972, pp. 357-369, ma si veda anche, per il non irrelato tema dello «sfondamento» (*Durchbruch*) Id., *Della verità. Logica filosofica*, cit., pp. 1416-

1733 (sezione che precede il capitolo sul tragico, contenuto nella sezione sulla «Vollendung des Wahrseins»). Sull'ermeneutica delle cifre, a partire *da* e sempre *con* A. Caracciolo, cfr. G. MORETTO, *Ermeneutica*, a cura di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2023², mentre sullo «sfondamento» si veda l'informato contributo di M. BARBIERI, *Un infinito sfondamento come operazione filosofica fondamentale. Della verità di Karl Jaspers*, «Kayak. A Philosophical Journey», X (2023), rinvenibile in linea all'indirizzo: <https://www.kaiakpj.it/wp-content/uploads/2023/07/Un-infinito-sfondamento-come-operazione-filosofica-fondamentale.pdf>.

29 _ A. CARACCILO, *Per una interpretazione delle «Baccanti» di Euripide*, in ID., *Arte e linguaggio*, cit., pp. 336-341, cit. p. 341, corsivo di chi scrive (ora anche in ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 495-499: p. 499).

30 _ A. CARACCILO, *Leopardi e il nichilismo* (1987), in ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, nuova ed. a cura di D. Venturelli, il nuovo melangolo, Genova 2010², pp. 95-102: p. 100. Cfr. anche la pensosa *Introduzione* del curatore, ivi, pp. 7-34, e, sempre di D. VENTURELLI, le pp. 11-51 del già cit. *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare (Il pensiero religioso di Alberto Caracciolo)*.

31 _ Lo nota R. GARAVENTA, *Lumen dei et malum mundi. In ricordo di Alberto Caracciolo*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, Liguori Editore, Napoli 2019, pp. 69-86, cit. p. 78, e continua, coniando una felice formula kierkegaardiana per il filosofo genovese: «Per questo penso non sia infondato – riprendendo lo pseudonimo cui Kierkegaard ha ascritto la stesura de

Il concetto di angoscia – vedere in Caracciolo una sorta di “Vigilius Genuensis”» (*ibidem*). Sulla presenza del tema del peccato nella riflessione caraccioliana, si vedano almeno A. CARACCILO, *Peccatum mundi, peccato, giudizio nella coscienza dell'“uomo contemporaneo”* (1986), in ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, cit., pp. 139-175, dove appare chiara la dialettica *peccatum-peccata*, in costante relazione con quella *malum mundi-mala in mundo*, e la fondamentale lezione del 24/04/1976, ora raccolta in ID., *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, a cura di G. Moretto, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2022, pp. 247-257.

32 _ A. CARACCILO, *Il trascendentale religioso* (1970), in ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, cit., pp. 53-72, p. 60.

33 _ E. WIESEL, *אָנְגױשעג טאַָה טלעוו יד וואַ*... (1958, letteralmente, in yiddish: *...e il mondo rimase in silenzio*); trad. it. D. Vogelmann, *La notte*, La Giuntina, Firenze 1992, pp. 32 sgg.

34 _ A. CARACCILO, *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, cit., p. 250.

35 _ Scrive I. KANT: «Giobbe confessa di aver parlato non in modo *empio*, ché egli è ben consapevole della sua franchezza, ma solo con imprudenza, di questioni che per lui sono troppo alte e che non comprende; Dio poi emette il proprio giudizio di condanna contro i suoi amici perché essi non hanno parlato così bene di Dio (in coscienza) come il suo servo Giobbe. [...] Dunque la sincerità di cuore e non l'eccellenza nel conoscere, l'onestà di confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente

convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, queste sono le qualità che nel giudizio divino hanno deciso la superiorità dell'onesto, nella persona di Giobbe, nei confronti dell'ipocrisia religiosa. [...] Infatti con questa sua disposizione egli mostrava di non fondare la sua moralità sulla fede, ma la fede sulla moralità [...]» (ID., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, testo del 1791; ed. it. a cura di R. Celada Ballanti, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in ID., *Il male radicale*, cit., pp. 53-71, qui pp. 66-67). Nella contesa jobica respira quella superiore εὐσέβεια che non teme di affrontare la negatività, ma che tuttavia, proprio in virtù della *pietas* che la caratterizza, non cade mai nell'assurdo della ὑσέβεια, e si arresta perciò di fronte al *mistero* della divinità, al *dramma* incomprensibile del male, pur chiedendo, a quello Spazio trascendentale nel quale iscrive il proprio domandare, «la vita interamente giustificata in e da se stessa, la vita come pienezza di valore, di *senso*: cioè, appunto, la *vita eterna*» (A. CARACCILO, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno*, del 1987, in ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, cit., pp. 83-93, cit. pp. 88-89).

36 _ Non possiamo qui, come pure si dovrebbe fare, ripercorrere per esteso il percorso filosofico di Caracciolo, che lo ha portato a parlare del religioso come struttura e al contempo modo autonomo della coscienza. Cfr. però, per questa imprescindibile *distinzione*, quanto il filosofo genovese scrive in ID., *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, a cura di G. Moretto, il nuovo melangolo, Genova 2000², in particolar modo, per quanto stiamo dicendo, pp. 35-55 (*La filosofia della religione,*

oggi) e pp. 59-169 (*La filosofia come metafisica*). Si veda, a tal proposito, M. IVALDO, *Il trascendentalismo religioso nel pensiero di Alberto Caracciolo*, in D. Venturelli (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, cit., pp. 41-52. Per la posizione del pensiero caraccioliano nel panorama della filosofia italiana del secondo dopoguerra, cfr. F. GHIA, *Principio Apocatastasi. La vita restituita come postulato di una filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 532-547.

37 _ Scrive D. VENTURELLI, a proposito della distanza che corre tra la proposta filosofica di Caracciolo e quella di Luigi Pareyson: «[...] lo sguardo di Pareyson rivolto alla *protologia*, quello di Caracciolo è piuttosto orientato all'*escatologia*. In fondo solo questo a lui importava, che Dio, se esiste, sia, nonostante l'insondabile mistero che Lo circonda, Colui che salva, perché l'uomo – e di questo entrambi erano certi – non si salva da sé» (ID., *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, cit., pp. 22-23). Per il «discorso temerario» del male in Dio avanzato nell'ultima fase della riflessione pareysoniana, segnata da tragiche vicende personali, si tenga presente la raccolta complessiva curata dagli allievi più cari: L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000², in part. le pp. 235-292 (*Un «discorso temerario»: il male in Dio*); per un confronto Caracciolo-Pareyson, cfr. M. IVALDO, *Uomo e Trascendenza tra filosofia ed esperienza religiosa. La prospettiva di Alberto Caracciolo e Luigi Pareyson*, «Il Cannocchiale», XXXVIII (2013), pp. 171-194.

38 _ Cfr. G. MORETTO, *Dal Sacro al Principio Buono*, in ID., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 231-248, anche in D.

VENTURELLI-A. PIRNI (a cura di), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Impressioni Grafiche, Acqui Terme 2003, pp. 11-37. Si è soffermato su questa preziosa indicazione teoretica di Moretto G. CUNICO, *L'umanità in comune. Cultura, libertà, solidarietà*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 317-335, specialmente pp. 324 sgg. (*Il male autorisatore e il principio buono*).

39 _ A. CARACCILO, *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, cit., p. 326, ma cfr. l'intera prima *Appendice, La sofferenza socialmente inutile nel pensiero contemporaneo*, ivi, pp. 317-336, che riproduce parte del testo della lezione inaugurale del corso dell'A.A. 1976/1977, *La sofferenza socialmente inutile nel pensiero contemporaneo*, e delle lezioni del 3 e del 6 maggio 1977. La scelta dei termini impiegati, che potrebbe oggi urtare la sensibilità contemporanea, si deve, come sempre si ha da fare, contestualizzare nel periodo storico in cui è inserita.

40 _ Di Teresio Olivelli, martire della Resistenza, l'amico Caracciolo fu primo e insuperato biografo: cfr. A. CARACCILO, *Teresio Olivelli. Ribelle per amore*, nuova ed. a cura di D. Venturelli, il nuovo melangolo, Genova 2017³. Sul legame profondo che ha legato la successiva teoresi caraccioliana alla figura del «ribelle per amore» Olivelli, si veda G. MORETTO, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, spec. pp. 139-235.

41 _ Come ricorda G. Moretto, è nel modello della santità sociale (come in Giuseppe Cottolengo, Giovanni Bosco, Giovanni Calabria) che Caracciolo rinveniva «la risposta più autentica al nichilismo dei demoni dostoevskijani» (cit. in A.

CARACCILO, *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, cit., p. 324, nota 11). Di spostamento di senso del tragico dalla dimensione individuale e privata a quella sociale e collettiva in età moderna ha scritto P. PIOVANI: «l'etica laica deve interessarsi di problema che prima sembravano riservati, abbandonati all'etica religiosa. Può derivarne una più vasta fenomenologia del dolore umano e, quindi, una più vasta comprensione di esso» (ID., *La teodicea sociale di Rosmini*, nuova ed. a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Morcelliana, Brescia 1997², p. XXVIII).

42 _ A. CARACCILO, *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, cit., p. 329.

43 _ A. CARACCILO, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in ID., *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 33-52, cit. p. 33 (nuova ed. a cura di G. Moretto, il nuovo melangolo, Genova 2002²). Si tratta di una comunicazione presentata al III Convegno della Sezione di Filosofia della religione della Fritz Thyssen Stiftung, svoltosi tra il 5 e il 7 maggio 1981 a Santa Margherita Ligure, sul tema: *Il problema della sofferenza inutile*, successivamente pubblicata sul fascicolo I (1982) della N.S. del «Giornale di metafisica» (ivi, pp. 65-84), numero che raccoglie le relazioni dei partecipanti al convegno. Questa citazione, come quelle che seguono, fanno riferimento ai tre «*exempla "ficta"*» proposti da Caracciolo per «isolare nella sofferenza in generale una particolare forma di sofferenza definibile come fenomenicamente inutile» (ivi, p. 33), ovvero per concretare in figure fenomenologicamente indagabili l'incarnazione della sofferenza nella «concretezza vivente del loro esistere» (*ibidem*).

44 _ Ivi, p. 36.

45 _ Ivi, p. 37.

46 _ Cfr. su ciò, nello stesso numero monografico del «Giornale di metafisica», gli interventi di L. PAREYSON, *La sofferenza inutile in Dostoevskij* (ivi, pp. 123-170) e di S. GIVONE, *La figura dell'Idiota nella letteratura contemporanea. Da Dostoevskij a Singer e Malamud*, ivi, pp. 183-194. Di Givone, per un'interpretazione dell'aspetto tragico in Caracciolo alla luce della catarsi, cfr. ID., *Il Nulla e la Poesia in Alberto Caracciolo*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Ethos e Poiesis. Testi e studi di filosofia raccolti ed editi in memoria di Alberto Caracciolo IV. Ermeneutica e destinazione religiosa*, il nuovo melangolo, Genova 2001, pp. 229-236 e ID., *Poesia e catarsi in Alberto Caracciolo*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, cit., pp. 159-165.

47 _ A. CARACCILO, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 48.

48 _ *Ibidem*. Il corsivo è di chi scrive.

49 _ Ivi, p. 38.

50 _ «“Esistenzialismo” è assunto solo come invito, direi imperativo, a meditare sul termine che ne sta alla base: esistenza», scrive in pensose pagine il filosofo genovese (A. CARACCILO, *Esistenzialismo, ermeneutica, nichilismo*, testo del 1981, in ID., *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 55-80, cit. p. 55).

51 _ Sullo spostamento di accento operato con la sostituzione dell'avverbio «socialmente» con quello, di impronta kantiana, «fenomenicamente» cfr. G. MORETTO, *La sofferenza inutile e il volto dell'altro. Tra Alberto Caracciolo ed Emmanuel Levinas*, in D. VENTURELLI (a cura di),

Ethos e Poiesis. Testi e studi di filosofia raccolti ed editi in memoria di Alberto Caracciolo IV. Ermeneutica e destinazione religiosa, cit., pp. 283-299, specialmente pp. 291 sgg. (ora anche in G. MORETTO, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, cit., pp. 99-114).

52 _ A. CARACCILO, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in ID., *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 50-51.

53 _ A. CARACCILO, *Teresio Olivelli. Ribelle per amore*, cit., p. 17 (*Prefazione* dell'Autore alla seconda edizione dell'opera del 1975).

54 _ A. CARACCILO, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 52.

55 _ Ivi, p. 42. Per la riflessione sulla dimensione del «politico» in Caracciolo si vedano gli scritti ora raccolti in ID., *Politica e autobiografia*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1993.

56 _ G. MORETTO, *La stella dei filosofi*, Brescia, Queriniana 1995, p. 102.

57 _ A. CARACCILO, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 42: «La verità è che la donna sotto il profilo di madre, come tale già in qualche modo involta nell'attesa e nell'amore del figlio, eppure non solo umanamente ma moralmente perplessa di fronte all'esistenza che può dischiudersi da lei per l'incombere su tale esistenza di possibilità tragiche, di cui le restano opachi il senso e la giustificazione – ebbene la donna sotto il profilo di madre, combattuta di fronte alla decisione di farsi madre, è la figura forse più adatta a simboleggiare il momento capitale dell'esistere in universale. Il rapporto della madre con la creatura che può nascere da lei è un rapporto che coinvolge tutto il suo

essere, che insieme esalta la sua affettività e acutizza il suo senso di responsabilità morale. Il rapporto della donna col figlio desiderato, ma non ancora voluto, è già il più singolarizzato dei rapporti ma anche – paradossalmente – il più universale; il più elementarmente ctonio e il più complessamente spirituale; il più scopertamente inserentesi – sotto profilo sincronico e diacronico, retrospettivo e prospettivo – nel contesto della φύσις e della comunità umana. Per tutte queste ragioni la situazione della donna trepidante di fronte alla decisio-

ne di farsi madre può essere assunta a simbolo del momento capitale dell'esistere in universale: il momento della risposta alla *Grundfrage*, dello *Ja/Nein-sagen*, dell'assenso o del rifiuto (etico-ontologico) implicito in ogni possibile concreta decisione dell'uomo. Niente lascia meglio trasparire la corresponsabilità cosmica che l'uomo assume nell'atto che assume una responsabilità» (ivi, pp. 42-43)

58 _ A. CARACCILO, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno* (1987), in ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, cit., pp. 88-89.