

Il tragico e la dialettica del nichilismo in Alberto Caracciolo

di Gerardo Cunico*

The essay firstly deals with the conception of the tragic outlined by Alberto Caracciolo (1918-1990) in an early discussion with the pertaining work by Karl Jaspers. Caracciolo connects this issue with the central problem of philosophy and religion condensed in the radical question: «why is being rather than not-being?». In his later writings he develops his reflection on the topic by privileging the notion of nihilism along with a fundamental distinction between “nothing” as absolute absence of value and meaning and “religious Nothingness” as the enigmatic origin of any perception of value or not-value, sense or non-sense. Nothingness now becomes the proper term for Transcendence in contrast with the ontological Evil expressed as *malum mundi* or *peccatum mundi*. The paper displays the internal link between this malum and the “nothing” as structural source of any negativity in order to clarify the tragic predicament of existential faith in response to the “imperative of eternity and accomplished sense” within the dialectic of nihilism.

[_Contributo ricevuto il 01/02/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 05/04/2024.](#)

I _ Il tragico come problema centrale della filosofia

Per parlare di Alberto Caracciolo come figura rilevante nella riflessione filosofica italiana sul tema del ‘tragico’ non si può fare a meno di prendere le mosse dalla traccia esplicita, da lui impressa nelle prime frasi del saggio *Il concetto del tragico*, apparso sulla «Rivista di estetica» nel 1957 e inserito nel volume del 1958 *Studi jaspersiani*¹.

Il problema del tragico, inteso filosoficamente [...], è il problema stesso del male o della negatività. Come tale, non è *un* problema particolare di *una* particolare filosofia, ma è *il* problema ultimo e unico *della* filosofia, che in

tanto è tale in quanto vi dà una risposta. In tutti i possibili problemi [...] questo rimane perennemente presente: tutti li filtra e li unifica².

Si potrebbe anzi dire che sia qualcosa di più che una traccia, ispirata da Jaspers, perché vi si trovano enunciate asserzioni teoreticamente molto forti, cariche di accenti indubbiamente personali, che richiamano molti altri passi anteriori e posteriori di Caracciolo. In questi altri testi, però, la parola ‘tragico’ non compare. Data l’enfasi particolare di quelle frasi, questa omissione non può non sorprendere e suscitare interrogativi. Anche perché, se non la parola, di cui Caracciolo fa un uso molto parco, va subito detto che il concetto o, meglio, il complesso molto ampio e vario di realtà ed esperienze cui il termine

* Università di Genova.

allude, è senz'altro onnipresente nei suoi scritti e nel suo meditare. Ma soprattutto è e rimane sempre centrale la domanda radicale e filosoficamente fondamentale in cui convergono e si raccolgono queste esperienze e alla quale Caracciolo, nel testo citato, riconduce immediatamente il «problema del tragico»; interrogativo che egli presenta come un «concetto antichissimo», ripreso da Jaspers sulla scorta di Schelling, del filosofare come «osare la domanda: perché l'essere è piuttosto che non essere?»³.

Notiamo che qui viene enunciata una variante della formula, lanciata modernamente da Leibniz (come è noto) e nel Medio Evo da Sigieri di Brabante (come è meno noto)⁴, in cui non compare direttamente la parola 'nulla', che poi assumerà un ruolo di primo piano nello stesso Caracciolo, bensì il sintagma 'non essere'. Tuttavia, in tale sintagma si cela tutta la negatività addensata nell'«essere» (fattuale) del tutto. Ed è questa negatività a spingere l'interrogante (filosofo o uomo comune che sia) a giudicare, o almeno ad accusare il mondo di non essere «degnò di essere», e quindi implicitamente a considerarlo «come un semplice possibile o contingente», che è in debito di una «giustificazione» della sua esistenza. In questa ardita messa in questione del 'reale', del 'tutto', è concentrato l'intento e l'impegno del filosofare: una sfida che coniuga «empietà e religiosità»⁵.

Qui, dunque, il 'problema del tragico' è addirittura identificato con il problema

capitale della filosofia, ma in quanto è ricondotto al più vasto tema del male e della negatività. Questo si presta a un'obiezione immediata: parlare di 'tragico', infatti, sembra sottintendere che ci si riferisca, non al male in generale, bensì ad un male specifico, particolarmente qualificato per la sua gravità e radicalità, per la sua incidenza lacerante e sconvolgente. Caracciolo qui non affronta tale questione, ma si può anticipare che per lui, da un lato, ogni male esperito nell'intimo è una ferita profonda, e in questo senso 'tragica', e che, per un altro lato, il male qualificato specificamente come 'tragico' non è che una denuncia inaggirabile della realtà del male filosoficamente più inquietante e sfidante, del 'male radicale' in quanto propriamente 'metafisico' o 'ontoassilogico', quello che suscita la domanda fondamentale.

Si potrebbe anche osservare che il 'tragico' è propriamente un concetto ricavato dall'ambito estetico, e che è arbitrario estenderlo all'ambito filosofico-religioso senza esplicita giustificazione. In realtà tutto il saggio del 1957 cerca di rispondere a tale obiezione, anche se inizialmente si limita ad asserire la sua tesi di fondo, e lo fa proprio seguendo e criticando l'esposizione di Jaspers, la quale si muove principalmente sul piano estetico, anche se non manca di richiamare lo sfondo esistenziale, cioè antropologico-ontologico e religioso, della tragicità e della coscienza tragica⁶.

Anzi proprio l'insistere di Caracciolo sulla sua battuta iniziale lo porta a una

formula che (evocando la ‘catarsi’) evidenzia una tangenza con l’ambito estetico: scrive infatti che «tragico e catarsi del tragico sono l’essenza della filosofia rispettivamente sotto l’aspetto di problema e soluzione»⁷. Questo passo però mira proprio a respingere esplicitamente la riduzione di questi due concetti agli ambiti settoriali dell’arte o del mito, quale per lo più viene operata (dice) sotto l’influsso della *Poetica* di Aristotele. Lo Stagirita, infatti, aveva ricondotto l’effetto estetico della tragedia ellenica classica, il suo essere fonte di un paradossale piacere attraverso l’orrore, alla capacità di suscitare le più intense emozioni di *phóbos* ed *éleos* (terrore e compassione) e per loro tramite di produrre una *kátharsis* (purificazione) di questi stessi sentimenti, che conduce l’animo a ricomporsi dopo la forte commozione⁸. Caracciolo punta subito a tenere distinto il tema della ‘catarsi metafisica’ da quello, certo affine e collegato, della ‘catarsi estetica’, che era stato al centro della sua precedente riflessione sull’arte e sulla poesia, inquadrata in una puntuale riflessione antropologico-pratica e ontologico-religiosa, e culminata due anni prima nel volume *La persona e il tempo*⁹, dove però la catarsi non veniva connessa al concetto del ‘tragico’, almeno in termini espliciti. Sul nesso tra arte-poesia e tragicità-catarsi ritornerà verso la fine del saggio del 1957¹⁰, dove, sia pure indirettamente, attraverso il rilievo della non decisa attribuzione del carattere tragico e catartico all’arte e alla poesia come tali

da parte di Jaspers, lascerà trasparire la propria posizione estetica. Questa giunge certo a sottolineare il comune radicarsi di arte, religione e filosofia nel problema della negatività, nonché la stretta analogia tra ‘catarsi poetica’ (trasfigurazione estetica), redenzione religiosa (fede integralmente salvifica) e risoluzione filosofica (risposta alla domanda a livello teoretico), ma tiene sempre ferma la distinzione dei rispettivi ambiti di valore¹¹.

Sergio Givone, uno degli autori che più lungamente e profondamente hanno riflettuto sul tema del ‘tragico’, oltre al merito di aver recepito con fine sensibilità i motivi di fondo del pensiero caraccioliano, ha anche quello di aver richiamato l’attenzione sul saggio del 1957. Le osservazioni appena riferite sul nesso tra la poesia e la catarsi hanno indotto Givone a esagerare forse la portata del lato estetico del tragico in Caracciolo, attribuendogli la tesi che «la forma più propria di espressione del tragico» sia «la poesia e l’arte in generale» e, inoltre, che non solo la poesia abbia «un’essenza tragica e quindi religiosa», ma anche che la stessa religione abbia «un’essenza poetica, artistica»¹².

È vero che, nel saggio su Jaspers, Caracciolo lascia intendere che per lui la «catarsi è l’essenza stessa della poeticità», che l’arte è di per sé «arte tragica» e che il tragico è «l’essenza di ogni possibile poesia». Se però la prima affermazione era stata direttamente esposta nel libro del 1955¹³, per le altre due ci sono solo due riscontri espliciti: il primo nella tarda ri-

scrittura (1987) di uno studio giovanile su Kant, dove accenna di passaggio alla «realtà religiosamente “tragica” della *poiesis*»¹⁴; il secondo, certo dirimente, nel libro del 1976: «mi si è fatta via via più evidente la costitutiva “tragicità” del poetico pur nella “lievità” del suo sorriso; il suo aver da fare [...] con quello stesso male ontologicamente radicale con cui in forma diversa hanno da fare filosofia e religione»¹⁵.

Quest'ultima notazione chiarisce in che senso Caracciolo parla di 'tragico' in generale e nella sua applicazione alla poesia, ma anche alla religione e alla filosofia: si tratta della *negatività* in quanto «male ontologicamente radicale», concetto che sarà da precisare, ma che intuitivamente si può comprendere come sia collegato e insieme differenziato e approfondito rispetto al concetto kantiano. Questo riferimento del poetico alla negatività permette di interpretare la teoria della poesia come catarsi, esposta nel libro del 1955, come implicitamente includente un carattere 'tragico' della stessa poeticità: cosa apparentemente ovvia, ma non scontata, perché lì si parlava di 'catarsi' come trasfigurazione pacificante delle passioni, però in modo tale che in esse «si disveli e si faccia *dolore* un qualche aspetto della negatività: e [...] si faccia evidente la negatività ultima» della vita e del reale¹⁶. Tuttavia, il fatto che allora il 'tragico' fosse evocato, ma non chiamato con questo nome, indica che sussisteva ancora qualche remora o qualche timore di fraintendimenti, che

giustificherebbe quel *via via* dichiarato nel 1976.

In ogni caso, la tragicità intrinseca al poetico implica certamente il suo carattere religioso, nel senso che risulta anch'esso pervaso dalla domanda e dall'esigenza che sono proprie del 'religioso' come struttura costitutiva dell'esistere umano. Che, viceversa, la religione (intesa come modo distinto) abbia 'un'essenza poetica' è un'affermazione di cui non ho trovato traccia esplicita in Caracciolo, ma che è senz'altro condivisibile, intendendo il poetico a sua volta come elemento strutturale dell'esistenza, senz'altro vitale e importante, coinvolgente sensibilità, sentimento, fantasia ed espressività, ma che non può essere né identificato né messo sullo stesso piano di quello religioso, anche se connesso a un'esigenza analoga di liberazione dal negativo (anche attraverso una evidenziazione di questo negativo come tale).

Resta il fatto incontestabile che Caracciolo fa generalmente un uso assai parco dell'aggettivo 'tragico', rispetto al tema filosoficamente e religiosamente centrale con cui lo collega nel saggio del 1957. Questo testo peraltro permette di interpretare tutta la sua riflessione come legata al problema del tragico, perché descrive questo precisamente nei termini che per lui costantemente definiscono (almeno dal 1955) il problema fondamentale e decisivo dell'esistenza, e quindi anche della filosofia e della religione¹⁷. Tuttavia, nei suoi scritti si trova un altro termine che co-

mincia a circolare dai primi anni Sessanta e che nel decennio successivo diventerà dominante per esprimere la stessa problematica: il ‘nichilismo’. È in relazione a questo che dovremo vedere il ‘tragico’, in quanto problema del male in senso meta-morale, ripresentarsi in caratteri nuovi, diversi, forse più radicali e più universali, meno ellenici e meno occidentali, caratteri legati a una temperie epocale specifica, quella del nostro tempo, ma sempre anche al dramma di fondo dell’umanità.

2 _ Il nichilismo tra negatività ontologica e Nulla religioso

Il sostantivo ‘nichilismo’ e l’aggettivo ‘nichilistico’ cominciano a comparire con una certa frequenza negli scritti di Caracciolo a partire da quelli raccolti nel fondamentale volume del 1965¹⁸. Qui anzi i due termini compaiono quasi sempre in una grafia che poi non sarà più impiegata (‘nihilismo’, ‘nihilistico’) e denotano costantemente un atteggiamento (quello che poi sarà detto ‘oggettivante’ o ‘oggettivistico’) di «assoluta e pura negazione di senso e realtà»¹⁹, contrapposto a una interpretazione del *nihil* come «Nulla religioso»²⁰.

Ma il testo a partire dal quale ‘nichilismo’ viene assunto come termine non solo negativo, anzi fundamentalmente positivo e comunque centrale, pur nella radicale problematicità che denuncia, è l’emblematico scritto *Kant e il nichilismo*, che apre

il volume del 1976²¹, non solo insediando il termine nel titolo stesso, ma anche attestando la ribadita centralità dell’esperienza riflessiva del male che nel saggio del 1957 era connessa al termine ‘tragico’. Leggiamo alcune frasi significative estratte dalle pagine iniziali del saggio:

il termine “nichilismo” ha assunto in questi ultimi decenni una centralità sempre più evidente come termine interpretativo della dialettica intrinseca alla *situazione ultima* dell’uomo in quanto tale, come termine interpretativo della *situazione storica* propria dell’uomo contemporaneo²².

La domanda cui si lega il nichilismo è: *perché l’essere piuttosto che il niente?* [...] La domanda è domanda sul senso, sull’interna giustificazione ad esistere di ciò che esiste. Essa emerge nella sua globalità e radicalità di fronte a quegli eventi che rivelano gli abissi di negatività inclusi nelle possibilità inscritte nelle strutture dell’essere [...]. Perché l’essere piuttosto che il niente, se le strutture dell’essere possono consentire il cancro del bambino e l’errore e l’orrore morale da cui nascono gli strazi delle campagne di guerre e dei Lager?²³

Mettendo in parallelo l’avvio del saggio del 1957 e questo avvio del 1976 non si può non notare una netta corrispondenza. Solo che, al posto del ‘tragico’, come termine chiave compare adesso il ‘nichilismo’. Ma non meno accentuato appare il riferimento agli «abissi di negatività» e alle «strutture dell’essere» che

consentono le morti atroci dei bambini e gli orrori delle stragi belliche e dei Lager, che del 'tragico' sono simboli come mali fisici e mali morali estremi, sentiti come particolarmente rivoltanti, ma insieme come manifestazioni di un assetto del mondo viziato da un *male* che ne guasta le stesse radici e contro cui si innalza la protesta e insieme la domanda, la rivolta e la muta o esplicita invocazione di salvezza. La percezione di tale negatività e la domanda che ne scaturisce, così come la protesta e l'invocazione, sono in realtà possibili solo perché la coscienza umana è già sempre *oltre* il dato, anzi *oltre* il mondo intero nel tutto del suo darsi e nella legge che sembra governarlo, perché sperando ciò che non deve essere, che suscita dolore e orrore, prospetta la totalità di ciò che è come un puro contingente di fatto, come qualcosa che non doveva essere e che perciò poteva non essere, o almeno non essere così. In ogni caso come qualcosa che non si giustifica da sé, che nel giudizio della coscienza ha bisogno di giustificarsi per essere accettato e vissuto con animo pacificato. L'uomo, cioè, *trascende* il mondo ed è già sempre nell'orizzonte e nello spazio della 'Trascendenza', come Caracciolo diceva a partire dagli anni Cinquanta²⁴ richiamandosi al termine caro a Jaspers. Adesso però, ferma restando questa apertura e l'esperienza lancinante non solo dei mali particolari, ma anche del male totale che li rende possibili, il confronto con il problema cui allude il termine 'nichili-

smo' prende come punto di riferimento un concetto diverso: quello del *Nulla* in senso *nientificante*, in accezione religiosa. E la *dialettica* di questo Nulla diventa non solo la dialettica del nichilismo, ma la stessa dialettica del religioso, cioè della struttura ultima dell'esistenza umana²⁵.

Come avviene questo spostamento terminologico, per cui il 'nichilismo' da tentazione da rintuzzare (come persino quello del primo Heidegger o, meglio, di un filone di *Essere e tempo*)²⁶ diventa chiave di lettura tanto della costitutiva e permanente dialettica del religioso quanto della sua attuale configurazione (nella sua attualità non solo 'ideale', ma anche epocale)?

In un testo del 1963²⁷, viene chiarito che il disvelarsi del male metafisico è possibile solo in quanto la Trascendenza, al cospetto della quale l'uomo è costitutivamente posto in quanto singolo esistente, assume i tratti di uno «spazio di negazione»²⁸ della negatività, ossia di un 'trascendimento' che presenta l'intero arco dell'esistere fattuale come contingente. Dischiudendo così una possibile 'nientificazione' del mondo, la Trascendenza viene a identificarsi con un 'Nulla' originario e attivo che è l'antitesi del 'niente' oggettivistico, della pura nullità²⁹.

Tale pensiero incentrato sul 'Nulla' come «spazio della trascendenza», e anzi come «spazio di Dio [...], fattosi deserto di Dio»³⁰, viene esplicitato per la prima volta nel 1961, nel contesto di un decisivo confronto con Heidegger, in cui

Caracciolo interpreta i passi di *Essere e tempo* che presentano il *Nichts* oggetto dell'angoscia alla luce di quel superiore «Nulla nientificante» che in *Che cos'è metafisica?* si palesa convertibile nell'Essere e che *In cammino verso il linguaggio* addita come Luce e Parola originaria³¹.

A Caracciolo il termine 'nulla' era reso familiare dall'assidua frequentazione di poeti come Foscolo³² e Leopardi³³, in cui trovava il riverberarsi positivo, liberatorio, 'catartico', del negativo tormentante e agghiacciante in una più calda, acquietante «luce del nulla»³⁴, evocata negli spazi vuoti e immensi e nei silenzi infiniti³⁵ e intravista proprio solo grazie alla trasfigurazione slontanante della poesia. Egli mostra inoltre di avere ben presente, facendo riferimento a Rudolf Otto³⁶, il Nulla dei mistici occidentali e il Vuoto dei mistici orientali come cifre del mistero trascendente³⁷.

L'importanza capitale del *nihil* risalta poi nella monografia del 1974 dedicata a *Karl Löwith*³⁸, che aveva richiamato la decisività della crisi nichilistica della modernità. Per Caracciolo questo *nihil* assurge a «termine strutturale della dimensione religiosa», in quanto «l'essere di fronte a Dio implica già sempre in sé l'essere stati [...] di fronte al *Nichts*», ma va preso sul serio anche come «figura storica»³⁹, come «punto di passaggio obbligato nell'iter religioso, filosofico, pratico dell'uomo contemporaneo»⁴⁰.

È però solo nel saggio *Kant e il nichilismo* che Caracciolo introduce e argomen-

ta l'impiego del termine «Nulla religioso» come cifra adeguata della Trascendenza, che d'ora in poi impiegherà sistematicamente. Dopo aver identificato la domanda fondamentale della metafisica con la «domanda sul senso, sull'interna giustificazione ad esistere di ciò che esiste»⁴¹, egli pone la questione se il nichilismo vada inteso, come solitamente si fa, con una risposta radicalmente negativa o non coincida piuttosto con la domanda stessa. Suggestisce di distinguere tra un «nichilismo metodico», cioè interrogante, operante come *domanda* e appartenente ad ogni autentica filosofia come il dubbio metodico di Cartesio⁴², e un nichilismo come *risposta*, che io chiamerei 'assertorio' o 'tetico', in quanto sostiene la radicale nullità di senso e di valore di tutto ciò che esiste. In corrispondenza Caracciolo ribadisce come vadano tenute distinte le due nozioni di *nihil* addirittura antagonistiche: «il *Nulla* come spazio trascendente di Dio, [...] che assicura il senso [...] – il *niente*, come negazione del senso, dell'esser degno di essere»⁴³. La nozione primaria è il Nulla, in quanto apre un «abisso» di possibilità e di nullità da cui emerge l'orizzonte sia della domanda sia della risposta negativa⁴⁴.

Ma perché chiamare *Nulla* l'abisso della Trascendenza? Riprendendo l'argomentazione del saggio del 1963, Caracciolo propone un chiarimento che sottolinea il momento del 'giudizio' (negativo) sul mondo esperito come male e quello dello 'spazio vuoto' che questo

giudizio presuppone e che pur nel suo vuoto è ciò a cui si rivolge la domanda radicale e la richiesta di senso:

perché quell'abisso può dirsi *Nulla* [...] ? Nulla perché è il Vuoto, il Silenzio, [...] in cui il cosmo resta *giudicato* prima che redento, proprio per poter essere eventualmente redento. [...] perché quello spazio è [...] lo *spazio trascendentale di Dio*: [...] non è mai propriamente vuoto, ma è pure tale che nessuna figura di Dio [...] può essere esaustiva, sì che [...] esso è [...] sempre sopra e oltre ogni concreta figura [...]. Ma [...] da esso scende il giudizio assiologico e ontologico sul mondo, e [...] ad esso sale la richiesta di redenzione, cioè di ultima giustificazione [...] del mondo⁴⁵.

Questo spazio presupposto dal giudizio sul mondo non è 'nulla di essente', è 'vuoto', ma è condizione di ogni pienezza; è muto, eppure parla, anzi è Parola, in quanto è ciò che rende e svela contingente e nullo il mondo, lo giudica indegno di esistere nella sua figura apparente; inoltre, mentre rende possibili concrete figure del Divino e di Dio, al contempo le oltrepassa e le sovrasta tutte; essendo così l'«Aperto»⁴⁶, diventa il destinatario dell'invocazione e della speranza, ma lascia sussistere l'angosciosa sospensione della domanda e del dubbio⁴⁷.

Infatti, mentre legittima la designazione dello spazio religioso come «Nulla religioso» in quanto non è «nulla di intramondano, in quanto è crisi, giudizio, problematizzazione del mondo nella sua totalità»,

Caracciolo osserva che proprio quel Nulla «rende pertanto possibile l'esperienza-limite e l'idea-limite del *niente* assoluto»⁴⁸.

Per capire questi sviluppi è però imprescindibile avere presente che l'abisso del *nihil* emerge già nella domanda 'cur aliquid potius existit quam nihil?'. Questo *nihil* evocato come anteriore e anzi come possibile alternativa all'*aliquid*, ribassando quest'ultimo a mero contingente, il cui sussistere di fatto manca di ragione giustificante, presuppone (storicamente) la convinzione di una *creatio ex nihilo*. Il *nihil* non può però essere pensato come anteriorità e provenienza senza rimandare implicitamente a un'origine archetipica che a sua volta può essere detta *Nihil*, in quanto (nella domanda) non è ancora determinabile quanto al suo essere e al suo valore e in tal modo lascia aperta la sgomentante eventualità di una nullità originaria e finale insieme.

Riecheggia qui quanto era stato detto nel primo testo, che risale al 1967, del volume *Religione ed eticità* (dove non si parla affatto di Nulla), cioè che la Trascendenza dell'esperienza religiosa è una dimensione che comprende sia un polo positivo che un polo negativo ed è lo spazio di una realtà «*che salva o non salva*»⁴⁹.

Rispetto al nichilismo come situazione storica, nel libro del 1983 Caracciolo sottolinea che «la nostra epoca sta sotto il *segno del religioso*, non sotto quello della *fede*» e che, se «il Nulla sempre si converte in Essere, non il momento dell'Essere, ma quello del Nulla ha oggi il predomi-

nio: il momento della crisi di ogni fede e di ogni etica; della distruzione di ogni tradizione. Senonché stare sotto il segno del Nulla religioso significa avvertire l'imperativo dell'eterno nel modo dell'aporia»⁵⁰.

Anche da questo passo, su cui si dovrà tornare, sembra doversi ricavare che il Nulla rilevato dal nichilismo significa la messa in questione non solo di ogni figura di Dio⁵¹, ma persino della stessa fiducia o speranza nella Trascendenza come istanza donatrice di senso. Sembrerebbe così essere revocata o almeno scossa la distinzione più volte sostenuta da Caracciolo fra la Trascendenza, propria dell'esperienza religiosa, e il Sacro, oggetto di reverenza numinosa⁵². In realtà, anche sotto la denominazione di Nulla la Trascendenza non assume i tratti costitutivamente ambigui del Sacro, come *mysterium tremendum* e insieme *fascinans*, perché in essa e da essa risuona distintamente l'«imperativo dell'eterno»⁵³ coincidente con l'*apriori* del bene e del senso. Essa, dunque, contiene in sé stessa l'esigenza di 'dover essere' il potere superiore che 'salva', riscattando il male e offrendo il senso, anche se può non rivelarsi come tale e anzi può apparire indifferente, come un Nulla che racchiude e vela un 'niente'.

3 _ Il *malum mundi* e la dialettica niente-Nulla

Nel saggio del 1967, *Religione ed eticità*⁵⁴, Caracciolo aveva introdotto il ter-

mine *malum mundi*⁵⁵ per designare quella negatività ontologica radicale, quel «male metafisico» in senso forte, della cui esperienza già in precedenza aveva sottolineato la centralità per la domanda e la problematica essenziale tanto della metafisica come della religione⁵⁶. Quel termine, correlato e opposto all'espressione «*mala in mundo*», riassume sinteticamente il concetto di «male non redimibile per buona volontà umana»⁵⁷. Si trattava di una nozione ben comprensibile e condivisibile: all'essere finito è possibile limitare e cercare di eliminare i singoli mali e le singole forme di male, ma non la stessa possibilità dei mali, non la struttura del mondo che rende possibili (e apparentemente inevitabili) tali mali. Ed è proprio questa struttura che la domanda metafisica e religiosa (dalla protesta-accusa di Giobbe fino al citato interrogativo ontologico formulato da Sigieri e Leibniz) chiama (letteralmente) in 'causa', e rispetto alla quale cerca o invoca (rispettivamente) la garanzia o il soccorso divino, di un'istanza comunque trascendente l'ente finito che è investito da quell'esperienza.

Fin qui il discorso era abbastanza facile da seguire, anche se andava contro la tendenziale eliminazione del problema dalla coscienza filosofica della modernità, proprio perché esorbitante le possibilità umane (etiche, politiche, scientifico-tecniche) e naturali di risolverlo.

Dal punto di vista di una comprensione filosofica della prospettiva carac-

cioliana, tuttavia, il punto meno facile che emerge dai testi che cominciano a usare come termine chiave la parola 'nichilismo' è proprio lo spostamento del baricentro della dialettica religiosa: dalla tensione correlativa tra negatività (come male strutturale o *malum mundi*) e Trascendenza si passa alla tensione e oscillazione tra 'niente' onto-assiologico e Nulla religioso. Per cercare di capire meglio questo passaggio è necessario almeno mettere a fuoco la questione di quale rapporto ci sia tra *malum mundi* e 'niente'.

Nella visione di Caracciolo messa a punto nel saggio *Nichilismo e dialettica religiosa* (risalente agli anni 1976-1980)⁵⁸ il termine *malum mundi* designa la «negatività strutturale», cioè «ontologica», che è «negatività radicale» in quanto «radice ontologica» dei mali nel loro plurale manifestarsi, in quanto «fonte»⁵⁹ di ogni singola negatività. Ma questo *malum* non è fonte e radice solo in quanto condizione strutturale, come «possibilità ontologica del negativo», bensì anche in quanto tale struttura, nella sua funzione trascendentale, è essa stessa «negatività ontologica», tanto da poter essere designata come «peccato di origine ontologico»⁶⁰.

Per significare questo «peccato di origine ontologico» Caracciolo introduce⁶¹ anche l'espressione biblica *peccatum mundi*⁶², che sarà largamente usata nel volume del 1990⁶³ come variante di *malum mundi*; essa infatti ancor meglio di

quest'ultimo sintagma lascia trasparire il contesto di corresponsabilità cosmica (divino-umana) che è implicato nel 'giudizio' sulle strutture esperibili del mondo, nella protesta e nell'accusa contro le loro conseguenze negative e assurde, oltre che nell'invocazione lanciata nello spazio (fenomenicamente "vuoto") della Trascendenza, ovvero del Nulla.

In ogni caso sia *malum mundi* sia *peccatum mundi* sono termini che indicano «il male che inficia la struttura ontologica del mondo»⁶⁴, ossia la fonte ontologica di ogni negatività, che è, se non lacerazione ultimamente insuperabile, quanto meno una ferita profonda della struttura dell'essere, che non può essere risanata dall'agire umano, né da forze naturali. Ma che rapporto c'è tra questa negatività e il 'niente' che Caracciolo differenzia nettamente dal Nulla religioso? È sempre nel medesimo saggio che egli, in un lungo passo che dovremo seguire tratto a tratto, prende in esame questo nesso tra *malum mundi* e niente.

A questo punto il problema fondamentale suona: quale relazione intercorre tra *malum mundi* e niente? Esperienza del primo ed esperienza del secondo si identificano? Non è dubbio che il riflesso esistenziale del *malum mundi*, così come l'uomo lo esperisce in alcune situazioni estreme⁶⁵, è la tentazione della malattia mortale, della disperazione ontologica, della rinuncia cosmica, del *no*. Ciò che è in sé privo di valore non ha diritto di essere. Assenza di valore e niente sono – nel regno

del *dover essere* (*Sollen*) ontologico – indisciungibilmente congiunti. Il *nihil* che noi per tal via incontriamo è il *nihil* immediato, più appariscente, del nichilismo. [...] un *niente* assiologico-ontologico, [...] come assoluto, è impossibile: [...] è una esperienza-limite, una idea-limite. Eppure è un'esperienza e un'idea con le quali l'uomo [...] necessariamente s'incontra. Quel niente assoluto è sinonimo di non-senso, di assurdo, [...] di morte; ed esso emerge come minaccia e tentazione di disperazione, [...] in relazione al *malum mundi*, che [...] costituisce [...] una dimensione della negatività con la quale è necessario combattere [...]. La lotta contro il *malum mundi* [...] è il tentativo di intravedere nel non-senso un senso [...] e di trasformare così la dannazione in redenzione, la disperazione in speranza [...]. La lotta contro il *malum mundi* [...] si identifica con la *lotta per una fede*⁶⁶.

Il passo va letto con attenzione, perché non tutti i passaggi sono esplicitati e nemmeno la risposta alle due domande iniziali lo è.

La prima domanda sulla relazione tra *malum mundi* e *niente* è chiarita dalla seconda sulla eventuale *identità* dei due termini (qui mediata dall'esperienza dei rispettivi ambiti negativi); chiarimento importante per cercare la risposta conclusiva non espressa direttamente. Già l'osservazione seguente sul «riflesso esistenziale» del *malum* come «tentazione della disperazione» sembra avviare il discorso verso una prudente identificazione, giacché il *no* all'essere va in direzione del *niente*.

Ma questo *no* è rivolto anzitutto al male esperito come disvalore, come «privo di valore»; e l'*assenza di valore* viene detta «indisciungibilmente congiunta»⁶⁷ al *niente*; nel seguito l'assenza di valore sarà tacitamente equiparata all'assenza di senso, di giustificazione; tuttavia né il primo né il secondo passaggio sono esplicitati.

Viene invece detto che il 'niente' di valore è «il *nihil* più appariscente del nichilismo»⁶⁸; si deve intendere: il nudo 'niente oggettivistico' del nichilismo assertivo, cioè il 'niente' presuntivamente dichiarato 'assoluto', in base a una valutazione generale dell'essere estrapolata dall'esperienza di situazioni negative estreme ma pur sempre particolari. Questo lo si ricava dalla frase successiva, in cui si ribatte che il «niente assoluto» è in realtà impossibile da esperire e da pensare (è esperienza-limite e idea-limite), anche se subito dopo si riconosce che è esperienza e idea che sorge inevitabilmente; non si dice però ancora esplicitamente che sorge come interpretazione valutativa del *malum mundi*, come emergerà poco dopo.

La frase seguente, infatti, puntualizza che il «niente assoluto» significa 'non-senso', 'assurdo', e che di esso si fa esperienza e pensiero «come minaccia e tentazione di disperazione» proprio «in relazione al *malum mundi*»; ma neanche qui c'è ancora identificazione. Quest'ultima risulta invece, implicita, quando di seguito si dice che la necessaria lotta contro la negatività del *malum mundi* è «il tentativo di intravedere nel non-senso un

senso»: il ‘non-senso’ infatti era stato detto ‘sinonimo’ del ‘niente’, addirittura del ‘niente assoluto’; il che è confermato dal capoverso successivo dove si legge che tale lotta è «lotta per una fede», in quanto è rivolta contro la disperazione.

Dunque, anche se non lo dice del tutto esplicitamente, il passo indica inequivocabilmente una qualche identità tra il *malum mundi* e (almeno) una figura o un aspetto del ‘niente’. E questo non è tanto (o soltanto) il ‘niente di valore’ cui alludeva il passo in una delle frasi iniziali e che era riportato al nichilismo nel senso più comune, cioè quello che giunge ad affermare il ‘niente assoluto’ o ‘niente di senso’ come vera essenza (negativa) dell’essere del mondo e della sua costituzione. Nell’identificazione suggerita (ma non esplicitata) non si tratta del ‘niente assoluto’ come interpretazione del mondo (liquidabile a tutta prima come ‘idea-limite’ impensabile e inverificabile), bensì di quel ‘niente’ (radicale, se non assoluto) di cui si fa esperienza non solo come ‘non-senso’ particolare, bensì come *malum mundi*, ossia come negatività ontologica strutturale, legata e anzi intrinseca alla costituzione originaria dell’essere di tutto ciò che è.

Contro questo *malum mundi* si deve lottare (in forza dell’«imperativo ontoasialogico dell’eterno», del dover-essere del bene e del senso) proprio in quanto esso è il ‘non-senso’ inficiante la struttura stessa dell’essere. Tale lotta differisce dunque da quella contro i *mala in mundo* (contro le manifestazioni particolari di

non-valore e non-senso), benché vada collegata a questa e in quanto è da condurre al limite di questa (che è la dimensione delle ‘opere’ doverose e possibili per gli esseri umani). Tale lotta, che corrisponde a un «compito di cor-redenzione cosmica»⁶⁹, è infatti rivolta contro un male che non è in ultima analisi superabile neppure in virtù del migliore, del massimo, del più volenteroso, riuscito e solidale impegno umano e che dunque, per la sua interna e doverosa necessità, coinvolge una ‘fede’ di fondo nella forza e nel poter essere del Bene, ossia una certa qual ‘fede’ nel potere positivo insito nella Trascendenza, quanto meno un appello (non disgiunto da un barlume di speranza) lanciato nello spazio del Nulla.

Si è dovuto ripercorrere analiticamente questo lungo passo di *Nichilismo ed etica* perché è l’unico da cui emerge l’identificazione (sia pure parziale e non esplicita) tra *malum mundi* e *niente* negli scritti di Caracciolo. E tale identità è importante per capire il significato, le motivazioni e le implicazioni della nuova designazione della Trascendenza come *Nulla religioso*. Infatti, solo la conseguente e sempre implicita (mai espressa come tale) elevazione del ‘niente’ (nella misura in cui è identificabile col *malum mundi*) a momento strutturale (negativo) della *costituzione originaria* dell’essere (pur dovendo essere visto discendere dallo stesso Nulla) può spiegare la singolare piega di aporeticità e sospensione che assume la Trascendenza in questa nuova formulazione.

Una piega riconosciuta dallo stesso Caracciolo là dove ammette il legame del Nulla col «niente»⁷⁰, nel momento stesso in cui sottolinea la differenza tra i due concetti (e le due dimensioni della realtà che indicano) e la dialettica di opposizione, lotta e anche oscillazione⁷¹ tra di loro che caratterizza la «dialettica del nichilismo», che viene ora a contrassegnare la «dialettica del religioso»⁷², la quale a sua volta non significa più semplicemente contrasto e lotta tra Eterno-Bene e male radicale.

La lotta contro il *malum mundi* è dunque lotta per cogliere nel *niente* un rifrangersi del *Nulla* in quanto coincidente con la Trascendenza come Bene, come Eternità, come fonte di luce di senso e salvezza dal niente assoluto; ossia è lotta contro questo niente assoluto, contro la sua possibilità stessa, contro la fonte della sua possibilità, anch'essa misteriosamente annidata nel Nulla. Si incontra qui una faccia enigmatica e inquietante della stessa Trascendenza, tanto più in quanto adesso Caracciolo è impegnato a rivendicare a questa il ruolo di *arché*, di principio e fondamento originario, prima che di istanza escatologica di salvezza⁷³.

Se non del 'niente assoluto', noi certo facciamo esperienza di un 'niente' che si dà sia come particolare esperienza di 'assenza di senso', sia come la fonte originaria e la condizione di possibilità di ogni singola esperienza di insensatezza⁷⁴. Dunque, il 'niente' non è soltanto il condensato del 'no' (all'esistere) in quanto risposta

(magari prematura e unilaterale) all'esperienza del non-senso; non è soltanto, per così dire, l'essenza dell'essere che potrebbe rivelarsi solo a un 'giudizio finale' sul tutto come non-senso assoluto o 'niente assoluto'; bensì è anche una componente dell'esistere che deve risalire a una struttura originaria, sia pure ipotizzabile e auspicata come non dominante e non ultimamente decisiva.

Così bisogna dunque integrare la domanda, senza risposta esplicita, sollevata da Caracciolo, circa la relazione «tra *malum mundi* e *nientes*»⁷⁵. Ma se è così, allora la dialettica tra Nulla e niente assume davvero un carattere drammatico⁷⁶, o per l'appunto 'tragico'⁷⁷. Perché il 'niente' non è soltanto una tentazione, un fantasma della mente disperata, una possibilità di assoluta nullità (*Nichtigkeit*) inverificabile e anzi irrealizzabile nell'esistenza storica, non è solo un polo della tensione di questa esistenza, bensì è una polarità della sua radice originaria e profonda, della struttura dell'essere che oltrepassa, ingloba, avviluppa e invischia la finitezza e la singolarità del singolo. Una polarità che continua a mettere in discussione la prospettiva, la possibilità stessa della salvezza, di una vita eterna, di un esistere ultimamente giustificato e sensato, di un 'essere come bene'; prospettiva peraltro indisgiungibile da quello stesso avvertimento sofferto e sgomento del male e del negativo che innesca la coscienza del religioso, dell'ineludibile trascendere e della necessariamente postulata Trascenden-

za come spazio e fonte del sorgere della domanda e dell'invocazione, della fede come della non-fede, della speranza come della disperazione.

È forse questo l'«arresto alla domanda»⁷⁸ che segna prepotentemente, secondo Caracciolo, il nichilismo e quindi anche la coscienza religiosa contemporanea? Ed è forse qui il tratto 'tragico' di questa 'costellazione' destinataci, di questa 'situazione spirituale' del nostro tempo?

4 _ Ipotesi e prese di distanza

In alcuni degli ultimi testi da lui pubblicati Caracciolo, dialogando con alcuni scritti e autori a lui più cari, prende in esame diversi modi di articolare ipoteticamente in modo più preciso il configurarsi del Nulla o della Trascendenza nell'orizzonte del nichilismo contemporaneo. Anzitutto viene ribadita la lontananza dalla posizione seccamente negativa di un nichilismo che decreta l'assenza totale di senso, dichiarando che 'tutto è niente'; tesi che «chiude gli occhi di fronte a quanto di eterno filtra il tempo» e di fronte all'impossibilità di esperire quell'assenza come assoluta⁷⁹.

Sono invece soprattutto altre due le figure di risposta alla domanda radicale che sembrano affiorare come seducenti o comunque ipoteticamente praticabili.

La prima è la visione di un divino impersonale come una misteriosa *Dike* che presiede all'essere tutto come destino

imperscrutabile, ma anche pacificante, nella misura in cui si riesca ad abbandonarsi fiduciosi o rassegnati.

Non è [...] pensabile una *Dike* come legge intrinseca alla *structura mundi* [...] per la quale il *peccatum mundi* risulti, in una prospettiva ultima, di necessità automaticamente redento? In tal caso l'*apriori dell'eterno* [...] non avrebbe compimento? L'*inquietudo* dell'*inquietum cor* [...] non troverebbe il suo appagamento in un tempo totalmente trasfigurato in eternità, senza la necessità di alcun Dio? Dio non potrebbe essere il *theïon* intrinseco alla *Dike*?⁸⁰.

La seconda è quella «che riconosce la realtà dell'*eterno* nel tempo, ma ne ravvisa la figura [...] esclusiva nelle altezze tragiche dell'ora nona del Venerdì di passione, [...] consumata sotto un cielo vuoto e a cui nessuna alba pasquale è destinata a seguire»⁸¹. Questa seconda posizione rifiuta ogni consolazione, ogni speranza in un altrove o un aldilà, ma anche ogni giustificazione immanente dell'esistente come retto da una legge divina, attestandosi piuttosto sul lucido riconoscimento ricusatorio dell'atrocità del male che vede proprio in quel dolore l'unica presenza dell'eterno e l'unica forza che si offra per resistere nella vita e per lottare contro i mali e il male.

Caracciolo pondera con acutezza le due ipotesi e alla fine dichiara di doverne prendere le distanze. Dalla prima, perché «è lontanissima dall'interpretare tutto

ciò che la realtà del religioso costringe a pensare» ed è anzi «la più remota»⁸² dallo spirito del trascendentalismo ontologico del religioso, nella misura in cui mette a tacere la domanda radicale accettando la legge dell'essere che sembra vigere di fatto come ordine divino non più questionabile e sanzionando definitivamente il non-senso come già sempre superato. Dalla seconda, perché neppure l'attimo più rivelatore è già compiuta vita eterna e giustificata e tanto meno può esserlo la morte, se intesa come cessazione del vivere, come affondare nel 'niente', piuttosto che come scandalo contro cui il pensiero si ribella⁸³.

Caracciolo sembra semmai prendere sul serio (attraverso il confronto con Heinz Zahnt) il ripensamento filosofico-teologico della morte di Gesù Cristo come autogiustificazione di Dio di fronte all'uomo attraverso la condivisione del soffrire e del morire e come impegno divino-umano di cor-redenzione del destino e del non-senso⁸⁴; poi però prende sul serio anche le ragioni che hanno portato buona parte dell'umanità contemporanea a decretare o constatare la 'morte' di questo Dio, che dovrebbe essere insieme creatore, redentore e giudice supremo, di fronte alle perplessità che suscitano le visioni tradizionali del Dio personale e della vita ultraterrena⁸⁵. Ma anche la tesi di questa «morte di Dio»⁸⁶ viene messa in discussione (nel confronto con Sartre) e ricondotta all'esigenza di trovare una figura di Dio più conforme alla sua essenza, nell'ambi-

to dello spazio del Nulla retto dall'apriori della compiutezza del senso.

Nel saggio del 1963 *La filosofia della religione, oggi*, Caracciolo accennava anche a una terza figura della Trascendenza (oltre a quelle del divino impersonale e del Dio personale), che è concepita «come uno spazio di negazione e di silenzio del mondo che pur non costituendosi con la pienezza di luce [...] giustificatrice del male, è ancora fonte di una qualche pace»⁸⁷. A questa figura (collegata ad autori da lui prediletti come Foscolo, Leopardi, Beethoven e Heidegger) sembra vada la cauta preferenza di Caracciolo, che però neppure in seguito troverà opportuno schierarsi su questa (come su nessun'altra) posizione religioso-esistentiva particolare e anzi non mancherà di esprimere le sue riserve e perplessità.

5 _ Nichilismo come coscienza tragica

Si può dunque riconoscere nella delineazione del nichilismo e del suo problema di fondo fornita da Caracciolo una sostanziale identificazione di esso come 'coscienza tragica' e come 'coscienza del tragico', ossia come peculiare esperienza sentita e riflettuta del carattere tragico dell'esistenza umana e cosmica, a cui non sono sottratti neppure almeno gli altri esseri viventi dotati di un minimo di coscienza del dolore?

Non tanto nel senso di quello che ho chiamato 'nichilismo assertivo', cioè

dell'affermazione disperata o disincantata del 'niente' oggettivo e assoluto, della pura e semplice negazione perentoria della sensatezza dell'esistere di tutto ciò che esiste. Neppure soltanto nel senso del 'nichilismo metodico' o 'trascendentale' che per Caracciolo segna la svolta che caratterizza, con la dialettica tra niente e Nulla, la figura 'attuale' della coscienza della dialettica religiosa tra male radicale e Trascendenza.

Bensì piuttosto in quanto il 'nichilismo' viene a indicare che la 'situazione religiosa del nostro tempo' è segnata da un atteggiamento anzitutto di sistematica riserva critica rispetto alle soluzioni e alle credenze religiose finora profilatesi, anche rispetto agli annunci religiosi più recenti, magari anche raffinati o esoterici. Questa riserva fa sì che la ricerca di nuove risposte più adeguate (o anche di rivitalizzazioni più convincenti di tradizioni antiche) rimanga frenata dal dubbio sulla loro effettiva possibilità di riuscita, cosicché la consapevolezza dell'ineludibilità di una qualche posizione di 'fede', della necessità di dire almeno un 'Sì' di fondo all'esistere (per quanto travagliato e trepido), rimane incrinata da inquietudine e sgomento e sempre accompagnata dal dubbio e dalla tentazione della non-fede.

Questo interno dissidio e oscillare del credente 'idealmente contemporaneo' è probabilmente quanto significano le formule esplicite di Caracciolo: l'odierno darsi della fede solo in compagnia

del dubbio⁸⁸, il prevalente «avvertire l'imperativo dell'eterno nel modo dell'aporìa»⁸⁹, l'«arresto alla domanda radicale»⁹⁰: una sorta di blocco riscattato, ma non del tutto e mai stabilmente e definitivamente, dall'accoglimento di una fede (magari minimale, comunque non positizzabile, non articolabile assertivamente né tanto meno dogmaticamente) nel dover-essere del Bene, dell'Eterno, del Senso, nel dover-essere di una Trascendenza rivolta al Bene e alla redenzione del male e capace di promuoverne e compierne l'attuazione.

La tragicità della dialettica nichilistica consisterebbe appunto nell'intreccio e nella tensione, sempre in movimento ma mai risolti, tra niente e Nulla, tra domanda e risposta, tra fede e non-fede, tra speranza e disperazione, tra postulazione puramente ottativa e affermazione illuminante e pacificante.

Tuttavia, l'arresto, la sospensione, l'oscillazione proprie della religiosità dell'epoca del nichilismo non indicano una condizione né definitiva né votata all'accettazione del non-senso. La stessa domanda radicale che mina ogni fede positiva continua a battere contro il muro del niente e impedisce di assumerlo come ultima tragica realtà. L'interrogare non accetta di lasciarsi tacitare dalla disperazione o dalla rassegnazione.

In fondo, dunque, come si vede bene dal libro pubblicato poco prima della sua scomparsa, Caracciolo non dà l'ultima parola al *niente*, insidente e insidiante

nel *Nulla*, né alla sospensione del *Sì*, né all'*arresto* alla domanda (senza risposta alcuna). L'evocazione del *niente* come presenza e come minaccia, l'insistenza sul termine *Nulla* come più idoneo a indicare lo spazio di ciò che è l'Oltrepasante (originario, fondante, illuminante, salvifico), vogliono significare che la religiosità idealmente e anche storicamente contemporanea è un atteggiamento che esperisce la *fede* solo passando attraverso il crogiolo della 'malattia mortale' (Kierkegaard), l'assalto della disperazione, avanzando faticosamente 'attraverso il deserto' (Bloch) che continua a 'crescere' (Nietzsche), senza tuttavia perdersi e senza lasciarsi illudere da miraggi di certezze ingannevoli e incongrue.

Soprattutto nel confronto con Heidegger Caracciolo sottolinea il costitutivo 'convertirsi' del Nulla nell'Essere, dell'angoscia in Quietè, del buio in Luce, del silenzio in Parola. Anche questo 'rovesciarsi' è un modo o un momento della dialettica religiosa del nichilismo, è il 'ribaltarsi' che dal polo negativo transita al polo positivo, riequilibrando e ricambiando il momento tragico come una spina e come una transizione, per quanto mai superata definitivamente da una armonizzante "negazione della negazione", anzi sempre minacciata dal potersi imporre del niente del non-senso.

Per questo Caracciolo non lascia l'ultima parola nemmeno alla posizione religiosa (pure paradossalmente affermativa) che trova proprio soltanto nell'ora

più buia e tragica (come l'ora nona del Venerdì di passione o l'abisso dello sterminio genocida) il rivelarsi salvifico (per contrasto) della Luce del Nulla: per lui anche questo balenare dell'eterno nel tempo del massimo obnubilamento o sprofondamento disperante rimane solo un barlume (seppure dolorosamente prezioso), non confondibile con la Quietè appagante, non sostitutivo dell'invocata Vita eterna come vita colmata, e non solo filtrata, di senso.

L'ultima parola rimane dunque la prospettiva e la ricerca, anzi la lotta per una fede come esperienza (iniziale ma portante) di eternità in mezzo al tempo. Questa non è evasione né arroccamento di fronte alla sfida nichilistica, ma una possibilità che emerge proprio dal confronto con essa.

Il nichilismo infatti, in Caracciolo, non è solo un'esperienza contingente (forse transitoria) di non-fede, di vuoto, di perdita di ogni prospettiva di senso, di una impossibilità (o incapacità) di credere (in un senso o nella possibilità di un senso). Esso costituisce piuttosto anche l'esperienza decisiva di una possibilità radicale (negativa). Se questa possibilità del 'niente' come assoluta assenza di senso e valore è per noi propriamente impensabile, la sua prospettazione aiuta invece a scorgere più nettamente e a vivere più autenticamente e correttamente (sia pure insieme: più 'tragicamente') quell'apertura di fede religiosa che all'uomo è dato attingere e che si

connette al mistero della Trascendenza come Nulla, piuttosto che come Essere. È una paradossale possibilità di fede in un «tempo senza fede», che fa leva solo sulla più nitida esperienza di negatività.

Forse [...] una fede è nel nostro tempo “senza fede”: *termine di un cammino lunghissimo*, esposto a erramenti dolorosi e forse tragici [...] *in quanto già in qualche modo presenza operante*. Forse [...], se nessuna confessione [...] può [...] più essere la verità del nostro tempo, [...] nello spazio deserto di Dio c'è qualcosa di più del nulla del nichilismo: e ciò forse proprio perché Dio, morendo, si è umanizzato⁹¹.

La crisi nichilistica delle figure tramandate di fede è la premessa e insieme l'inizio, ma forse anche la conseguenza, non solo di una più intransigente coscienza di quanto (dall'uomo, dal mondo, dalla Trascendenza stessa) esige l'imperativo religioso, ma anche di una fede più autentica ed 'ecumenica', proprio perché libera e universalmente umana, condivisibile da tutti quelli che della condizione umana sono partecipi.

In questa prospettiva, problematica ma aperta, mi sembra consistere il nocciolo del rilevante contributo che Caracciolo ha dato alla riflessione sull'esperienza del 'tragico' intesa come passaggio attraverso la dialettica Nulla-niente. Questa emerge come l'essenziale dialettica del religioso e del pensiero stesso, imperniata sulla domanda fondamentale

che investe e coinvolge ogni essere umano nella sua esistenza cosciente, nel suo rapportarsi a sé e agli altri, a umani e viventi, al mondo, all'essere del tutto e a ciò che è *oltre e altro* rispetto a tutto questo, ma che è anche intrinseco all'essere di ciascun ente e di ciascun esistente. È in tal modo che questo autentico filosofo del nostro tempo è entrato fin da subito nel cuore del problema del 'tragico', anche quando non ha usato la parola, e lo ha portato alla sua essenziale e radicale profondità.

La meditazione di Caracciolo, con il suo cammino complesso e insieme unitario, ci rinvia ai nuclei centrali e ineludibili delle nostre preoccupazioni più autentiche e vitali e ci offre in modo esemplare, mai superficiale, elementi sostanziali e non effimeri per trovare un orientamento umanamente costruttivo ma non illusoriamente armonizzante.

_ Note

1 _ A. CARACCILO, *Studi jaspersiani*, Marzorati, Milano 1958, pp. 143-162; Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005²; poi in ID., *Opere*, Morcelliana, Brescia 2007, vol. II, pp. 215-363, qui 327-341. Il testo del 1957 era infatti un commento critico al saggio *Sul tragico* di K. JASPERS, *Über das Tragische* (1947), in ID., *Il linguaggio. Sul tragico*, trad. it. di D. Di Cesare, Guida 1993, pp. 171-232.

2 _ A. CARACCILO, *Studi jaspersiani*, cit., p. 145; ID., *Opere*, cit., vol. II, p. 327.

3 _ *Ibidem*.

4 _ Per brevità rimando alla documentazione fornita in G. CUNICO, *Perché esiste qualcosa e non il niente? La domanda metafisica in prospettiva teleologica*, in O. BRINO e M. FORLIVESI (a cura di), *Finitudine senza dogmi. Studi offerti a Roberto Garaventa*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 207-224, spec. 207-214.

5 _ *Ibidem*.

6 _ Specialmente là dove osserva che l'autentica coscienza tragica si differenzia dalla semplice coscienza della caducità e della finitudine perché avverte l'inevitabile fallire (*Scheitern*) di ogni possibile realizzazione dell'agire umano; cfr. K. JASPERS, *Sul tragico*, cit., pp. 185-186 (traduzione modificata): «l'autentica coscienza del tragico [...] non coglie soltanto la sofferenza e la morte, la semplice finitudine e caducità. Perché tutto ciò diventi tragico, occorre che l'uomo agisca. Solo attraverso il proprio agire l'uomo provoca prima l'irretimento e poi, attraverso questa ineludibile necessità, la distruzione. Non è solo la rovina della vita come esserci, ma il fallire di ogni manifestazione di un qualche compimento».

7 _ A. CARACCILO, *Studi jaspersiani*, cit., p. 146; ID., *Opere*, cit., vol. II, p. 327.

8 _ ARISTOTELE, *Poetica*, 1249 b 27-28.

9 _ A. CARACCILO, *La persona e il tempo*, Paideia, Arona 1955, spec. pp. 71-103; poi in ID., *Opere*, vol. II, cit., pp. 147-214, spec. 191-214.

10 _ A. CARACCILO, *Studi jaspersiani*, cit., pp. 155-162; ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 335-341.

11 _ Cfr. A. CARACCILO, *Arte e linguaggio*, Mursia, Milano 1970, p. 292; ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, p. 183.

12 _ S. GIVONE, *Poesia e catarsi in Alberto Ca-*

racciolo, in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, Liguori, Napoli 2019, pp. 159-167, spec. 159-160.

13 _ A. CARACCILO, *La persona e il tempo*, cit., pp. 76-79; *Opere*, vol. II, cit., pp. 195-197.

14 _ ID., *Studi kantiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 75; ID., *Opere*, cit., vol. II, p. 41.

15 _ ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 184.

16 _ ID., *La persona e il tempo*, cit., p. 82; *Opere*, cit., vol. II, p. 199.

17 _ Per una succinta delineazione di questo percorso di pensiero devo rimandare al profilo tracciato in G. CUNICO, *Alberto Caracciolo, «Filosofia e Teologia»*, XXIII (2009) 2, pp. 413-431, nonché al mio più breve contributo omonimo in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo*, cit., pp. 1-9, che però contiene una bibliografia essenziale più aggiornata.

18 _ A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965; il melangolo, Genova, 2000².

19 _ *Ivi*, p. 301.

20 _ *Ivi*, pp. 83, 249, 291, 327.

21 _ A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., pp. 7-35.

22 _ *Ivi*, p. 7.

23 _ *Ivi*, pp. 8-9.

24 _ A. CARACCILO, *La persona e il tempo*, cit., pp. 24-25; ID., *Studi jaspersiani*, cit., pp. 95-116; ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 162-163, 287-304.

25 _ ID., *Nichilismo ed etica*, il melangolo, Genova 1983, 2002², p. 33.

26 _ ID., *La religione come struttura*, cit., pp.

249, 256, 291, 327-332.

27 _ ID., *La filosofia del sacro, oggi*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLII (1963), pp. 137-156, poi, col titolo *La filosofia della religione, oggi*, in ID., *La religione come struttura*, cit., pp. 33-55.

28 _ Ivi, p. 48.

29 _ Ivi, p. 54.

30 _ Ivi, p. 273.

31 _ A. CARACCILO, *Evento e linguaggio in Martin Heidegger*, «Giornale critico della filosofia italiana», XL (1961), pp. 222-246, poi in ID., *La religione come struttura*, cit., pp. 241-279; cfr. ivi, pp. 72-74, 159-167, 325-336; ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., pp. 77-121; ID., *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 65-90; ID., *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova 1989, pp. 183-203, 212-265.

32 _ Il quale ne offriva il modello col «nulla eterno» del sonetto *Alla sera*.

33 _ Cfr. A. CARACCILO, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani Milano, 1994.

34 _ B. WELTE, *Das Licht des Nichts*, Patmos, Düsseldorf 1980; trad. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *La luce del nulla*, Queriniana, Brescia 1983.

35 _ A. CARACCILO, *La persona e il tempo*, cit., pp. 76-82; ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 195-199.

36 _ R. OTTO, *Das Heilige* (1917), trad. it. di E. Bonaiuti, Feltrinelli, Milano 1984.

37 _ A. CARACCILO, *La religione come struttura*, cit., p. 319.

38 _ A. CARACCILO, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Napoli 1974; Morcelliana, Brescia 1997².

39 _ Ivi, pp. 72-73.

40 _ Ivi, p. 83.

41 _ A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo*

e *nichilismo*, cit., pp. 8-9.

42 _ Ivi, p. 10. Tale nichilismo come domanda sarà detto anche «nichilismo trascendentale» in A. CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., p. 228; cfr. ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 46.

43 _ A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 13.

44 _ Ivi, pp. 11-12.

45 _ Ivi, p. 12.

46 _ A. CARACCILO, *La religione come struttura*, cit., p. 252; ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Tilgher, Genova 1990; il melangolo, Genova 2010², p. 190.

47 _ ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 12, 15.

48 _ ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 32.

49 _ ID., *Religione ed eticità*, Morano, Napoli 1971; il melangolo, Genova 1999², pp. 24-25.

50 _ ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 37.

51 _ Ivi, p. 33.

52 _ Di cui primariamente trattava il classico studio di R. OTTO (cit.). Cfr. A. CARACCILO, *Studi heideggeriani*, cit., p. 246; ID., *Nulla religioso*, cit., p. 178.

53 _ Cfr. A. CARACCILO, *Religione ed eticità*, cit., p. 32: «Dio deve essere»; cfr. ID., *Nulla religioso*, cit., p. 167; «il senso deve essere», ivi, p. 210.

54 _ ID., *Religione ed eticità*, cit., pp. 17-38.

55 _ Ivi, pp. 28-29.

56 _ Cfr. ID., *La religione come struttura*, cit., pp. 45-48, 52-54, 130-132, 238.

57 _ Ivi, pp. 131-132, 238; ID., *Religione ed eticità*, cit., pp. 26-29.

58 _ ID., *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 23-46.

59 _ Ivi, pp. 23-29.

- 60 _ Ivi, pp. 23, 26, 27, 29.
- 61 _ Ivi, p. 25.
- 62 _ Tratta dal Salmo 50,7 e da Gv 1,29 (nel testo della Vulgata latina).
- 63 _ Cfr. A. CARACCILO, *Nulla religioso*, cit., spec. pp. 70-72, 112-151.
- 64 _ ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 15.
- 65 _ Nel testo *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in ID., *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 47-62, vengono analizzati e approfonditi alcuni esempi particolarmente eloquenti di queste situazioni, riferiti soprattutto ai casi di persone gravemente disabili fisicamente o mentalmente e delle loro madri (potenziali o effettive).
- 66 _ Ivi, pp. 29-30.
- 67 _ *Ibidem*.
- 68 _ *Ibidem*.
- 69 _ A. CARACCILO, *Nulla religioso*, cit., p. 149.
- 70 _ ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 46.
- 71 _ Cfr. ID., *La religione come struttura*, cit., p. 273; ID., *Studi heideggeriani*, cit., pp. 129-130: «lo spazio di Dio [...] oscilla realmente tra il nulla e il Nulla».
- 72 _ ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 32.
- 73 _ Cfr. ID., *Karl Löwith*, cit., pp. 52-53; ID., *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, Dell'Orso, Alessandria 2002, pp. 269-272; ID., *Studi heideggeriani*, cit., p. 253;
- ID., *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 30-31, 73.
- 74 _ Cfr. ivi, p. 28.
- 75 _ Ivi, p. 29.
- 76 _ Cfr. A. CARACCILO, *Nulla religioso*, cit., p. 146: «inquietudine radicale», «dramma della fede»; «dramma del senso» (ivi, p. 61).
- 77 _ Cfr. ivi, p. 193, dove si parla di una «esperienza presente» dell'eterno che può essere «tragica» (*ibidem*). Sulla problematica connessa cfr. G. CUNICO, *Eterno, Augenblick e futuro. Esperienza di eternità e apriori dell'eterno*, «Per la filosofia», XXI (2004) 60, pp. 95-102.
- 78 _ A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 15.
- 79 _ ID., *Nulla religioso*, cit., pp. 167-169.
- 80 _ Ivi, p. 163.
- 81 _ Ivi, p. 169.
- 82 _ Ivi, pp. 164-165.
- 83 _ Cfr. ivi, pp. 113-115, 136-138.
- 84 _ Ivi, pp. 148-150.
- 85 _ Ivi, p. 153.
- 86 _ Ivi, p. 167.
- 87 _ A. CARACCILO, *La religione come struttura*, cit., pp. 48-49.
- 88 _ Cfr. ID., *Nichilismo ed etica*, cit., p. 33.
- 89 _ Ivi, p. 37.
- 90 _ A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 15.
- 91 _ ID., *Karl Löwith*, cit., pp. 122-123.