

## Alberto Caracciolo e gli scrittori italiani del primo Ottocento



*Luciano Parisi*

In questo articolo vorrei descrivere i principali motivi del pensiero filosofico di Alberto Caracciolo (1918–90), accennare al contesto di quel pensiero, e soffermarmi sulla lettura che, nel corso della sua lunga riflessione, Caracciolo ha fatto di alcuni autori del primo Ottocento italiano.<sup>1</sup> Spero di mostrare come i testi dell'uno e degli altri si illuminino a vicenda.

Caracciolo, ha scritto Piovani, è 'forse il solo pensatore italiano che possa essere definito, anche in senso stretto, filosofo della religione, anche nella moderna accezione europea del termine'.<sup>2</sup> L'esperienza religiosa, per lui, è costitutiva della persona umana; non è un surrogato di quella filosofica (come sosteneva Gentile) o una forma

<sup>1</sup> La famiglia di Caracciolo, di origine napoletana, si trasferì nel Nord nel 1799, dopo il fallimento della rivoluzione giacobina. Il filosofo nacque nel 1918 a San Pietro di Morubio (in provincia di Verona), dove il padre era medico condotto. Alunno del collegio Ghislieri, Caracciolo si laureò in lettere classiche all'università di Pavia e insegnò per qualche tempo nei licei. Dopo un breve impegno politico alla fine della seconda guerra mondiale, si dedicò principalmente allo studio e all'insegnamento. Dal 1951 al 1988 fu docente all'università di Genova: prima di estetica, poi di filosofia della religione, e infine di filosofia teoretica. Il lungo soggiorno in Liguria fa sì che si parli abitualmente di lui come di un filosofo genovese.

<sup>2</sup> Caracciolo è stato titolare della prima cattedra di filosofia della religione istituita in Italia; e ha insistito, in una solitudine che vorrei documentare, sull'importanza e l'autonomia della dimensione religiosa. Il giudizio di Piovani si trova sul risvolto di copertina di Alberto Caracciolo, *Religione ed eticità* (Napoli: Morano, 1971). L'attribuzione di tale passo è in Giovanni Moretto, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo* (Brescia: Morcelliana, 1992), pp. 157–58. Citerò varie volte il saggio di Moretto che rappresenta una fonte insostituibile di informazioni, testi inediti ed ipotesi interpretative. Userò le sigle *ET*, *PT*, *RSM*, *AL*, *RE*, *PC*, *NE*, *NR*, *PA*, *LP*, *SK* per indicare le seguenti

di quella etica (come accade nel Croce di *Perché non possiamo non dirci cristiani*); è originale ed autonoma; ed è addirittura fondante rispetto alle altre, una struttura della coscienza in forza della quale ogni possibile determinarsi umano—il comunicativo, il filosofico, l'estetico—'assume necessariamente respiro e orizzonte religiosi' (*RSM*, p. 369; *RE*, p. 13). Caracciolo ha approfondito questa idea con lo studio di Martin Heidegger e Karl Jaspers, le opere dei quali ha contribuito ad introdurre in una cultura italiana ancora indifferente od ostile (*PC*, p. 194). Di questi filosofi ha condiviso anche la convinzione che la trascendenza nel mondo contemporaneo non si configura più come Dio, come figura di Dio, ma come spazio di Dio, o Essere, o Nulla. Si tratta di termini apparentemente astratti, che sono in realtà 'pregnanti di esperienza' (*RSM*, p. 339). Prescindendo da quel Nulla, osserva Caracciolo, non è possibile capire 'i *Sepolcri* e i *Sonetti* del Foscolo, né l'*Infinito* o il *Canto notturno di un pastore errante* o il *Cantico del gallo silvestre* del Leopardi, forse neppure i "campi eterni" del 5 *Maggio* di Manzoni' (*RSM*, p. 392; *PC*, p. 210). I riferimenti ai grandi scrittori italiani dell'Ottocento e alla loro sensibilità nei confronti del nulla religioso sono frequenti: Foscolo, Leopardi e Manzoni, secondo Caracciolo, pur essendo divisi da molte scelte letterarie e culturali, e da un ateismo e un cattolicesimo affermati con pari convinzione, esprimono nelle loro opere uno stesso sentimento religioso, rilevante filosoficamente e ultimamente svincolato da ogni adesione confessionale.<sup>3</sup>

Per capire quest'interpretazione unitaria, bisogna analizzare con pazienza la filosofia di Caracciolo e il significato nuovo (od antico e dimenticato) che assumono in essa parole date facilmente per scontate. È anche necessario rendersi conto del relativo isolamento di Caracciolo nella cultura italiana del Novecento perché ad esso si collega (oltre alla perplessità che molti provano d'istinto di fronte alle sue tesi, e oltre alla simpatia con cui altri le prendono invece in

---

opere di Caracciolo: *Etica e trascendenza* (Brescia: Vannini, 1950), *La persona e il tempo* (Arona: Paideia, 1955), *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* (Milano: Marzorati, 1965), *Arte e linguaggio* (Milano: Mursia, 1970), *Religione ed eticità, Pensiero contemporaneo e nichilismo* (Napoli: Guida, 1976), *Nichilismo ed etica* (Genova: Il melangolo, 1983), *Nulla religioso e imperativo dell'eterno* (Genova: Tilgher, 1990), *Politica e autobiografia* (Brescia: Morcelliana, 1993), *Leopardi e il nichilismo* (Milano: Bompiani, 1994), *Studi kantiani* (Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1995).

<sup>3</sup> Per Caracciolo i principali filosofi italiani dell'Ottocento non sono Galluppi, Rosmini o Gioberti, ma Leopardi e Manzoni, purché si cerchi la loro filosofia nelle opere di poesia che hanno composto, e non nelle teorizzazioni esplicite (*LP*, p. 51).

considerazione) la sua predilezione per alcuni scrittori del secolo precedente.

1. La religione, per Caracciolo, è un modo autonomo della coscienza. I modi sono figure distinte dell'esistere, non irrelate fra loro, ma tali che la presenza di una esclude quella dell'altra: chi vive in un'opera d'arte, ad esempio, in quanto attualmente la vive, non filosofa (*RSM*, p. 175; ed anche *RE*, p. 132; *PC*, p. 203). Senza enumerare dettagliatamente le articolazioni autonome dello spirito umano che il pensiero filosofico può riconoscere come suo oggetto,<sup>4</sup> Caracciolo si limita ad affermare l'esistenza di un modo religioso in cui la persona si apre alla trascendenza (o, più precisamente, allo spazio della trascendenza e alla dialettica che lo caratterizza). Per descrivere la trascendenza Caracciolo non usa definizioni precise che, in generale, offrono solo una parvenza di conoscenza e impediscono l'ulteriorità costitutiva di ogni pensiero filosofico (*RSM*, pp. 162–63) e che, nel caso particolare, fallirebbero per voler concettualizzare ciò che è al di là di ogni concettualizzazione. Si serve di cenni (*PC*, p. 215), di allusioni al rivelarsi di 'una realtà o forza o volontà' che non è della persona 'né di altro che gli sia dato pensare simile a sé' (*NR*, p. 9), e al cui 'essere e operare si lega il senso ultimo del tutto' (*SK*, p. 267); e rimanda, reinterpretrandole liberamente,<sup>5</sup> alle analisi di Rudolf Otto e di Heidegger. Otto colloca alla radice dell'esperienza religiosa il numinoso, una dimensione attingibile ma non esplicabile con concetti, un *mysterium tremendum et fascinans*,<sup>6</sup> che

<sup>4</sup> L'impostazione della filosofia come chiarificazione dei modi dell'esistere nella loro distinzione ed unità deriva da Croce. A differenza di Croce, però, Caracciolo non tenta un'indagine comprensiva di tutti i modi della coscienza (*RSM*, p. 154): ne cita alcuni in maniera ricorrente (la comunicazione, l'eros, la poesia, la filosofia, la religione), e deplora la confusione che può essere fatta di essi o intorno a essi (si veda ad esempio *RE*, pp. 141–79). Più che distinguere i modi fra di loro, come pur si propone di fare (in *RSM*, pp. 24–25 e *PC*, pp. 110–12), Caracciolo tende a cogliere la componente religiosa (la *struttura* religiosa) di ogni modo (*PC*, pp. 203–26; *NE*, pp. 57, 191, 204–05). Per una dettagliata distinzione fra struttura e modo, si vedano *RSM*, pp. 45, 175; *PC*, p. 60.

<sup>5</sup> Interpretare significa andare 'anche contro la consapevolezza e l'intenzione dell'autore' (*PC*, p. 227), cogliere la logica intrinseca di un tema 'attraverso quelle enunciazioni piuttosto che in quelle enunciazioni' (*PC*, p. 233); le parole di Heidegger, soprattutto, vanno pensate 'per se stesse, secondo come esigono d'esser pensate' (*NE*, p. 56).—La filosofia può solo accennare alla sua verità ultima, mai dirla o definirla concettualmente. Ciò non esclude però che i filosofi debbano usare i concetti, e farlo con grande lucidità: essi infatti non conoscono 'il problema se non nei problemi', possono mirare alla verità ultima solo impegnandosi nelle responsabilità concrete e definibili che l'esistere impone loro (*NE*, pp. 74–75).

<sup>6</sup> R. Otto, *Il sacro* (Milano: Feltrinelli, 1976), capp. iv–vi (ed in particolare pp. 42–43).

i mistici contemplano e a cui accennano con negazioni (il non naturale, il non mondano, il *non* di tutto ciò che è) sulla scia delle quali esso viene chiamato ed inteso come Nulla (Otto, pp. 38–40).<sup>7</sup> Anche Heidegger usa il termine Nulla per riferirsi all'assolutamente non mondano: l'essere umano (il *Da-sein*, l'Esserci) si distingue per la possibilità di conquistare o di perdere se stesso di fronte ad esso.<sup>8</sup> Caracciolo, sulla scia di Heidegger, descrive lo spazio della trascendenza come uno spazio in virtù del quale il mondo sembra estraneo: può rivelarsi come il niente oggettivamente inteso, e suscitare angoscia (*Angst*), ma davanti ad esso si può anche pervenire alla serenità, alla pace (*Ruhe*), ad uno stato avente in sé 'una sua sufficienza e come beatitudine'.<sup>9</sup> In questo stato il Nulla (il nulla religioso, la trascendenza nel senso tradizionalmente più adoperato) rende la terra 'poeticamente abitabile', permette alle persone di vivere la morte come 'buona morte'.<sup>10</sup> L'esperienza del Nulla, aggiunge Caracciolo, ha nella coscienza della persona effetti simili all'esperienza di Dio (dona senso alla realtà, rasserena, spinge all'impegno etico) e ne è una forma più generale, o preliminare, o storicamente analoga. La dimensione religiosa, tuttavia, non si esaurisce nell'esperienza del Nulla donatore di senso. È costitutivamente inquieta (*NR*, p. 24); contiene la rinnovantesi possibilità dell'angoscia di fronte al superamento del mondo e alla percezione del niente oggettivo, avilente, sfuggente che ne consegue (*RSM*, p. 167). Per questo Caracciolo dà poca importanza all' 'evasivo abbandono' dei mistici (*RE*, p. 64). L' 'evasionismo [delle] anime belle e fragili' (*NE*, p. 23; *NR*, p. 154), oltre a tradire l'isolamento morale e una chiusura egoistica, è limitato dalla dialettica fra *Angst* e *Ruhe*, i cui termini estremi non possono mai essere realmente soppressi. La loro bipolarità è 'costitutiva del religioso' (*RSM*, p. 374).

<sup>7</sup> 'And nothing is / But what is not' scrive Shakespeare in *Macbeth* (I, iii, vv. 141–42). Caracciolo cita questo passo ('Ciò solo è: quel che non è') cogliendo anche in esso 'qualcosa di essenziale' (*NR*, p. 157).

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* (Torino: U.T.E.T., 1969): Caracciolo si riferisce soprattutto al primo capitolo della seconda sezione (pp. 359–99). La sua interpretazione di *Essere e tempo* si discosta da altre che sottolineano la morte come evento di fronte al quale il *Dasein* trova la propria autenticità od inautenticità. Caracciolo discute queste diverse interpretazioni in *RSM*, pp. 384–86; e *PC*, pp. 90–94.

<sup>9</sup> *RSM*, p. 389. Si veda, in *Essere e tempo*, il paragrafo 62 (in particolare le pp. 455–56).

<sup>10</sup> *NE*, p. 69. Caracciolo rinvia in questo caso allo Heidegger di *In cammino verso il linguaggio* (Milano: Mursia, [1973]), da lui stesso tradotto in italiano con la collaborazione della moglie, ed in particolare al saggio 'Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio' (pp. 83–125).

L'isolamento mistico è reso ancora più difficile dalla radice soterica della dimensione religiosa (*NE*, p. 24). Si arriva infatti a percepire la trascendenza dopo aver posto una seria domanda sulla negatività strutturale dell'esistenza: perché il male? perché questo mondo che lo contiene? perché l'essere di ciò che è e non piuttosto il nulla?<sup>11</sup> *ad quid* (e questa è per Caracciolo la domanda fondamentale del pensiero occidentale)<sup>12</sup> *ad quid totum istud agere et agi?* Il singolo avverte il male insito nel mondo, la parziale irredimibilità di quel male, eleva un'invocazione che strappa la realtà dal suo porsi come ovvia e la problematizza. In quella problematizzazione—che non ha un carattere intellettuale,<sup>13</sup> ma è perplessità immediata di fronte al male, scandalo, richiesta di redenzione (*RE*, p. 23; *NE*, p. 70)—il mondo non appare come assoluto ma come finito, come un 'semplice possibile' (*RSM*, p. 127). L'apertura allo spazio della trascendenza (e alla dialettica religiosa che lo caratterizza) ha luogo dentro o dopo quella problematizzazione del mondo che, a sua volta, è possibile soltanto perché un imperativo dell'assolutezza del senso (o del bene, o dell'eterno) è radicata nella coscienza umana, perché 'lo spazio della Trascendenza è, costitutivamente, da sempre, aperto' dinanzi alla persona (*RSM*, p. 128). Percezione e rifiuto del male, problematizzazione del mondo, intuizione della trascendenza si implicano a vicenda (*NR*, p. 46); e questo reciproco presupporre fa sì che ogni rivelazione trascendente genuina non sia definitivamente appagante e spinga più all'impegno attivo contro il male che all'oblio o all'indifferenza nei suoi confronti. In un dramma di sgomento, paura e dolcezza, contemplazione e risoluzione morale, il 'placamento dell'animo' è 'arduo' e paradossalmente 'inquieto' (*LP*, p. 43).

<sup>11</sup> Sulle varie formulazioni di questa domanda nella storia della filosofia occidentale si veda *NE*, p. 221.

<sup>12</sup> Caracciolo ricostruisce i momenti fondamentali della storia della metafisica occidentale in una lunga e personalissima rassegna (*RSM*, pp. 41–187). Le apparenti crisi della metafisica, costituite dalla filosofia trascendentale di Kant, dallo storicismo, dallo scientismo e dall'esistenzialismo, segnano la sua fine come illusione dogmatica ed astratta, ma la confermano come esigenza di indagine sul senso della realtà. La critica di Heidegger alla metafisica occidentale, aggiunge Caracciolo, 'si fonda su una "fictio" storica' (*RSM*, p. 187); che la ragione propria della filosofia occidentale sia incapace di pensare l'Essere 'è offesa talmente grande all'evidenza della storia [...] che simili peccati possono essere perdonati solo a pensatori come lo Heidegger, non certo ai loro interpreti, ai quali il minimo di utilità che si possa chiedere è di contribuire a mettere da parte gli errori più vistosi con cui ogni grande pensiero di solito si accompagna' (*RSM*, p. 318).

<sup>13</sup> La forma intellettuale arriva successivamente, con la filosofia—traduzione teoretica dell'invocazione religiosa e consapevole tentativo di approfondire la domanda sul senso del mondo.

Il nulla della trascendenza di cui Caracciolo parla sostituisce nella coscienza contemporanea il Dio di epoche precedenti. Il singolo non crede più a un Dio persona, non dialoga col tu a cui si rivolgeva Agostino;<sup>14</sup> percepisce una dimensione trascendente che può avere gli stessi effetti sulla coscienza—una voce che parla in noi senza essere in noi, che fa accettare il mondo nella sua struttura ultima, che rinforza nell’impegno etico. Lo spazio della trascendenza, deserto di Dio ma non dei suoi predicati, è oggetto, più che di deduzioni e di certezze da parte di Caracciolo, di domande e di perplessità: quello spazio, innanzi tutto, è destinato ad essere occupato da altre figure della divinità o costituisce invece ‘tutta la realtà di Dio, solo demitizzata e, come tale, fattasi più ardua ad essere raccolta?’ (*RSM*, p. 313) Se il Nulla non è la preparazione ad un messaggio salvifico ma il messaggio stesso (il *kerygma* dell’età contemporanea), chiede inoltre Caracciolo, non sarà più difficile essere autenticamente religiosi? Il Nulla è molto lontano dal Dio di cui Gesù ha parlato e che l’Occidente ha invocato attraverso Gesù, è una ‘realtà solenne e lontana che non conosce preghiera’ (*RSM*, p. 340; *PC*, p. 109; *NE*, pp. 28–29), che permette solo una speranza tormentosamente accompagnata dal dubbio (*RE*, p. 78). L’orizzonte religioso non è immancabilmente salvifico: le figure di Dio hanno potuto essere consolanti (il Padre cristiano) o disperanti (l’Arimane di cui parla Leopardi): di fronte alla trascendenza gli esiti sconsolanti non saranno destinati ad aumentare? (*RSM*, p. 341; *NR*, p. 20) Caracciolo teme di sì. La tradizione cristiana

<sup>14</sup> Fin dall’inizio della sua riflessione Caracciolo si rende conto che l’esemplarità del singolo da lui definito ‘idealmente contemporaneo’ va spiegata visto che molti cattolici (e protestanti, ed ebrei, e musulmani) continuano ad affollare i luoghi di culto e a pregare seguendo tradizioni antiche (*RSM*, p. 330). Nel suo ultimo libro osserva che ‘la “vera” storia [...] non si fa palesemente tale sotto un unico profilo, sì che per coglierla e capirla occorrono ermeneutiche differenziate’ (*NR*, p. 119). Per Caracciolo, ad ogni modo, il pensiero contemporaneo non è un dato, ma l’oggetto di una ricerca che risponde in maniera storicamente adeguata a domande perennemente poste all’essere umano dalla sua struttura esistenziale (*NE*, pp. 27–29). La più urgente di queste domande riguarda il male del mondo. In un crescente numero di casi il singolo non si trova dinnanzi ‘un Dio da invocare, un Corpo mistico in cui riflui[sca] trasfigurato in dono il suo dolore’ (*RSM*, p. 332). L’interrogazione sulla negatività dell’esistenza, che è costante nella storia umana, si fa così ancora più marcata; e ha un valore contemporaneo, oltre che esemplare, perché si lega alla ‘immodificabilità strutturale ultima dell’esistenza e del mondo’, e corrisponde al pensare originario (*NR*, p. 118). Sui diversi modi di percepire la contemporaneità si vedano anche *NR*, pp. 125–26 e *PC*, pp. 7, 104, 136, 154. Sulla comparsa di un Dio tu nello spazio del religioso, con particolare riferimento a sant’Agostino, si veda *NR*, p. 140. Per l’interpretazione in chiave religiosa della diffusione scientifica nel Novecento, infine, si vedano *RSM*, pp. 15–19; *LP*, p. 103; e *NR*, pp. 34, 76–77, 156.

attribuisce un carattere di eternità alla vita beata degli eletti che contemplan Dio dopo la morte;<sup>15</sup> nella prospettiva religiosa che Heidegger e Jaspers delineano, e a cui Caracciolo è criticamente vicino, l'eterno è nel tempo; i valori tradizionalmente collegati all'idea di eternità sono rintracciati nell'attimo privilegiato (*Augenblick*) in cui la trascendenza si rivela alla coscienza (*RSM*, p. 96; *NR*, pp. 81–87). Una dialettica fra presente e futuro, tra l'*Augenblick* e la tensione escatologica che va oltre il tempo è presente in tutte le esperienze religiose (*RSM*, p. 392); ma è possibile che il momento religioso, anziché invocazione ed attesa, sia prevalentemente contemplazione e attingimento? Ossia: per chi non conosce neppure più il Dio lontano e nascosto, ma solo il Nulla, la giustificazione della vita dovrà essere fondata solo sull'eternità mondana? E le possibilità di giustificazione non si restringono allora in maniera paurosa? Caracciolo ripropone ostinatamente queste domande senza che il desiderio di trovare una risposta prevarichi mai sulla consapevolezza di quanto è limitato il risultato di verità di simili indagini. La riflessione su questi temi è erronea se assume una formulazione definitiva (*NR*, p. 49).

I principi di Caracciolo—che la religione è un'esperienza costitutiva della persona, che tale esperienza si definisce come apertura del singolo alla trascendenza, che quell'apertura è suscitata dall'interrogazione sul male e ne accentua al tempo stesso l'evidenza e l'importanza, che la trascendenza si configura nella nostra epoca come Nulla—implicano l'accantonamento di luoghi comuni radicati e una reimpostazione concettuale della cui portata è difficile rendersi conto al primo approccio. Quella di cui filosofi e teologi hanno proclamato la morte è una figura di Dio, forse ogni figura di Dio, ma non la dimensione trascendente da cui quelle figure emergevano (*RE*, p. 191). Il Dio che le religioni hanno proposto non vale in quanto creatore ma in quanto salvatore: Dio non è ciò che ha fatto il mondo come è, ma ciò che lo redime.<sup>16</sup> La dimensione trascendente

<sup>15</sup> Eterno, in questo contesto, è sinonimo di *summum bonum* (*SK*, p. 22); di bene, senso, valore, vita in sé giustificata (*NE*, p. 216).

<sup>16</sup> All'idea di Dio creatore, spiega Caracciolo, si arriva attraverso un sillogismo: Dio, per salvare, deve essere onnipotente; se è onnipotente, è anche creatore. L'esistenza del male, *così come l'uomo è destinato a conoscerlo*, non è la negazione, ma piuttosto la testimonianza di Dio. Alla famosa argomentazione antica: "se esiste il male, Dio non è, perché o l'ha permesso pur potendo fare che non fosse e allora gli deve essere negato l'attributo della bontà; o semplicemente non poteva fare che non fosse e allora gli deve essere negato l'attributo dell'onnipotenza: nell'un caso e nell'altro Dio non è Dio"—a tale argomentazione la più profonda meditazione contemporanea contrappone il

ha una verità che non è quella oggettiva del discorso scientifico, ma una ‘verità non mostrabile, non dimostrabile, non esprimibile in proposizioni universali’, un lampo ‘che s’accende nell’*hic et nunc* della situazione concreta del singolo, proiettando sulla vita, sulla natura, sulla storia una luce per cui tutto appare diverso e nuovo’ (RE, p. 227). L’esistenza di un aldilà o l’immortalità dell’anima sono questioni secondarie, non trattate da Caracciolo; ‘il problema della verità della religione è anzitutto il problema della verità (cioè della ideale necessità) dell’atteggiamento religioso’ (RE, p. 130).

Persona religiosa, inoltre, non è chi ha una fede storicamente configurata e condivisa da altri. Una simile fede rappresenta un esito possibile e forse auspicabile ma non necessario (RE, pp. 91–92) e mai definitivo (NE, p. 29)<sup>17</sup> dell’esperienza religiosa. Richiesta di redenzione e percezione del Nulla sono gli elementi fondamentali della religione e nell’esposizione di Caracciolo, dove un momento presuppone l’altro, l’accento cade soprattutto sul male, sulla perplessità di fronte ad esso, lo scandalo, la richiesta di redenzione. Religioso è chi si interroga sul male con ansia e con dolore: le figure bibliche di Giobbe (RSM, p. 77; NE, pp. 23, 40) e di Cristo in croce (PC, pp. 10, 90, 194; NE, pp. 96, 229) e la poesia di Leopardi sono per questo così importanti nel pensiero di Caracciolo, che Xavier Tilliette descrive come ‘segnato [...] dal dolore originario’.<sup>18</sup> ‘Credente’ e ‘non credente’ sono per lui termini inadeguati (PC, pp. 156–57); l’invocazione dei cosiddetti non credenti (implicita e non esplicita, rivolta allo spazio di Dio invece che a Dio) può essere più intensa di quella dei membri attivi delle chiese istituzionali (NR, p. 20; RE, p. 93). Anche gli atei hanno un’apertura religiosa: la negazione razionale di una realtà non

---

motivo, da cui è tutta penetrata, che l’uomo conosce il male *radicale* o *strutturale*, proprio perché la Trascendenza è’ (RE, pp. 24–25; NR, pp. 80–81). Caracciolo offre un’altra spiegazione dell’immagine di Dio come creatore di questo mondo: alla sua origine c’è l’esigenza ‘che in principio, come origine e sostanza del tutto, sia il *Logos*’ (NE, pp. 28, 51, 176).

<sup>17</sup> Caracciolo distingue perciò la fondamentale dialettica religiosa (il *religioso*) dalla *fede* (‘risposta positiva alla domanda radicale del religioso’) e dalla *religione* (‘istituzionalizzazione di una risposta di fede’; NE, p. 249). Si vedano anche LP, p. 112; e NR, p. 154. È leggermente contrastante con questa la distinzione di RE, p. 133: la *religione* è lì un modo della coscienza, mentre il termine *religiosità* definisce l’elemento religioso che compare negli altri modi (filosofico, artistico, eccetera).

<sup>18</sup> Xavier Tilliette, ‘Alberto Caracciolo: il tormento di Dio’, *Humanitas*, 47 (1992), n. 2, pp. 161–70 (la citazione è a p. 167). Di Tilliette si veda anche il bel ‘Ricordo di Alberto Caracciolo’, *Teoria*, 11 (1991), pp. 85–89.



significa la sua soppressione;<sup>19</sup> ‘un abisso può intercorrere tra il pensiero pensato da un uomo all’interno dell’esperienza di una situazione ultima dell’esistere in una concreta situazione dell’esistere e la sua filosofia esplicita’ (*PC*, p. 155). Caracciolo parla infine di genio religioso riferendosi a una persona che, come tutte le altre, si trova di fronte alla realtà della trascendenza, ne percepisce l’importanza e l’ambiguità, ma che, a differenza delle altre o con più intensità delle altre, sa entrare con essa in un rapporto affettivo e creativo:

la sua venerazione, la sua contemplazione, la sua invocazione includono un’intuizione rivelatrice, dischiudono spazi di possibilità umane, evocano forze di creazione. Per virtù del genio religioso il mondo appare come non era mai apparso: passato e avvenire mutano volto. Il futuro si illumina e si dilata in un appello capace veramente di dar vita e slancio (*NR*, p. 15).

Per virtù di geni religiosi come sant’Agostino la trascendenza è potuta diventare il Dio che risana, il Dio padre.

Che la trascendenza non sia più percepita come Dio, infine, permette agli europei di avvicinarsi con maggiore facilità alle religioni orientali che hanno anticipato nei loro miti le conclusioni della filosofia occidentale (*RSM*, p. 313, *PC*, p. 108), e rende naturale ‘la convertibilità della religione con la poesia’ (*RSM*, p. 316). Il Nulla o la trascendenza sono l’orizzonte con cui anche l’arte ha a che fare: poeti come Foscolo e Leopardi non conoscono il dialogo con Dio, ma percepiscono la dimensione religiosa ed esprimono i suoi effetti con intelligenza umana e potenza artistica. Il progressivo allontanamento di Heidegger dalla filosofia della religione di *Essere e tempo*,<sup>20</sup> e l’impostazione poetica che egli dà alla propria ricerca nei dialoghi di *In cammino verso il linguaggio* confermano per Caracciolo la necessaria vicinanza che, nella sussistente distinzione dei loro modi, l’arte e la riflessione contemporanea sul religioso si trovano ad avere (*RSM*, pp. 314–16).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Caracciolo osserva ad esempio che ‘il medioevo non riconobbe, in genere, su piano filosofico, il valore autonomo dell’arte; eppure [...] è, sotto l’aspetto artistico, una delle epoche più splendidamente creative’ (*RE*, p. 14).

<sup>20</sup> Caracciolo stima lo Heidegger pensatore del religioso; ha un giudizio sfumato e spesso sfavorevole sullo Heidegger annunciatore di una fede—pur riconoscendo (e talora traducendo) le pagine di umanissimo respiro che appaiono negli scritti dell’uno e dell’altro (*NE*, pp. 66–72; *LP*, p. 26).

<sup>21</sup> Tale vicinanza è espressa talora in maniera polemica: ‘molti [saranno] disposti a convenire che è più importante oggi per chi “filosofa”, che sarà domani più rilevante per chi farà la storia della situazione filosofica del nostro tempo, un film come *Sussurri e grida* di Bergman che non decine di libri e centinaia di articoli ai quali per stracca abitudine va l’immaginazione, quando si parla di filosofia’ (*PC*, p. 192).

2. Le idee di Caracciolo nascono da esperienze personali profondamente meditate,<sup>22</sup> e da un genuino ripensamento della filosofia tedesca. Sono originali quando sviluppano in direzione religiosa il pensiero di Kant (nel filosofo italiano il giudizio teleologico di quello tedesco si sviluppa nella domanda sul significato ultimo del cosmo;<sup>23</sup> l'imperativo dell'eterno, che è un apriori della ragione, spinge l'individuo a rifiutare il mondo nella sua negatività; *NE*, pp. 24, 176; *NR*, pp. 21–24) e quando completano eticamente quello di Heidegger (*PC*, pp. 77–121).<sup>24</sup> La meditazione di Caracciolo sul peccato originale merita di essere studiata nel contesto di tutto il pensiero occidentale. Qui importa però sottolineare la forza innovativa che la sua riflessione ha avuto, o potrebbe aver avuto, nella cultura italiana ogni volta che egli ha ricordato a filosofi ed artisti laici l'imprescindibilità della dimensione religiosa; e ogni volta che, dialogando coi cattolici, ha radicato nella coscienza del singolo il valore di ogni rivelazione religiosa.

Caracciolo si è ovviamente confrontato con Gentile e Croce, che hanno condizionato a lungo la cultura italiana (*RSM*, pp. 239–40). Gentile, in un articolo comparso nel 1908 su *La critica* crociana e rimasto a lungo famoso, afferma che nessun compromesso è possibile fra religione e pensiero moderno.<sup>25</sup> Gentile appiattisce l'esperienza religiosa sulla pratica cattolica del suo tempo, identifica la persona religiosa con il credente dogmaticamente delineato, contrappone l'autoritarismo che gli pare costitutivo di ogni religione alla libertà dello spirito filosofico. Croce, d'altra parte, scrive parole dure contro

<sup>22</sup> Il 'carattere di *vir religiosus*' di Caracciolo, osserva Vasoli, ha 'antiche radici familiari e personali'; Cesare Vasoli, 'Contemporaneità di un'autobiografia', *Humanitas*, 48 (1993), n. 6, pp. 854–70 (la citazione è a p. 857). Giudizi analoghi in Moretto (p. 43) e nell'*Introduzione* di Domenico Venturelli a *SK* (pp. 11–13). Si veda anche il mio 'Gli scritti giovanili di Alberto Caracciolo', *Quaderni di Italianistica*, 16 (1995), n. 1, pp. 81–88.

<sup>23</sup> Si vedano su questo Moretto (pp. 123–38) e Venturelli (pp. 7–37). In 'Fedeltà all'uomo contemporaneo', *Humanitas*, 43 (1988), pp. 177–99, Attilio Franchi traccia un profilo del pensiero filosofico di Caracciolo richiamandosi costantemente alla matrice kantiana di tale pensiero.

<sup>24</sup> Sull'originalità e l'indipendenza di giudizio con cui Caracciolo riflette su Heidegger, si vedano Sergio Givone, 'Verità e poesia', *Humanitas*, 47 (1992), pp. 183–94 (in particolare p. 188), e Nunzio Incardona, 'Ethos e poiesis in Alberto Caracciolo', *Giornale di metafisica*, 12 (1990), n. 3, pp. 443–56 (in particolare p. 449).

<sup>25</sup> L'articolo del 1908 ('Il modernismo e l'enciclica *Pascendi*') e la maggior parte degli scritti di filosofia della religione di Gentile sono nel volume XXXV delle *Opere complete*, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici (Firenze: Sansoni, 1962).

la domanda sul senso dell'esistenza che Caracciolo identifica con l'essenza della filosofia, e in cui vede la traduzione teoretica dell'invocazione religiosa. 'Possiamo noi fare l'errata-corrige al mondo?', chiede Croce, 'togliere la morte o il dolore o il male dal tessuto dalla vita?' E risponde:

con molta mortificazione, riflettendo, ci avvediamo che col togliere qualcuna di queste cose si toglie la vita stessa e la realtà. È da mettere in guardia contro il cercare, come si dice, la ragione delle cose, perché in questa ricerca è molto facile cadere in puerilità e sofismi. Il pensare ragionevole ha per suo carattere l'accettazione di quel che s'impone come una realtà che non si può pensare a cangiare.<sup>26</sup>

Replica Caracciolo: se gli individui non possono correggere la struttura ultima del mondo, di quella struttura ultima fa anche parte la problematizzazione che essi compiono della realtà attraverso l'apertura alla trascendenza (*RSM*, p. 185); la preghiera non toglie il dolore dalla vita, ma con essa si continua a rispondere all'esperienza del dolore. Morte, dolore e male, inoltre, non sono realtà determinate in maniera univoca: bisogna stabilire il valore etico delle diverse maniere di affrontarli (*RSM*, p. 185); il volto del male metafisico cambia a seconda che si concepisca la destinazione della persona in maniera edonistica, moralistica o etica (*NR*, p. 25). Croce, infine, nel momento stesso in cui nega la necessità di un'indagine metafisica, si fa portavoce di un'accettazione della realtà inscritta in una visione che afferma l'identità di reale e razionale e che è appunto il prodotto di un'indagine metafisica (*RSM*, pp. 130–31).<sup>27</sup>

Croce privilegia la dimensione morale: con essa si resta nel mondo e si contribuisce alla sua edificazione; e può sembrare invece, concede Caracciolo, che la religione, portando alla radice del mondo, collochi fuori di esso, ed affidi la salvezza della persona ad una grazia esterna, non dipendente dalla persona (*RE*, p. 29). Ma questa contrapposizione, ribatte Caracciolo, deriva da un'analisi imprecisa. L'imperativo morale non s'impone alla coscienza in maniera chiara e definitiva, è caratterizzato anch'esso da una dialettica di ascolto e rivelazione. L'imperativo morale non comanda azioni isolate: delinea

<sup>26</sup> *RSM*, pp. 184–85; B. Croce, *Indagini su Hegel, e schiarimenti filosofici* (Bari: Laterza, 1952), pp. 32–33. Il brano di Croce riecheggia passi dei *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* di Feuerbach: Caracciolo discute dettagliatamente il testo di Feuerbach in *NE*, pp. 139–78 (si vedano in particolare le pp. 165 e 172, e la nota alle pp. 244–45).

<sup>27</sup> Caracciolo d'altra parte è sempre pronto a sottolineare i momenti di autentica riflessione religiosa che compaiono in Croce (*PC*, p. 130; *NE*, pp. 197–218).

l'intero progetto di un'esistenza; in esso penetra perciò la fede di cui una persona vive. Tutte le scelte etiche che si compiono rimandano ad una scelta ultima tra l'adesione a una realtà non in sé giustificata, irrimediabilmente compromessa da imperfezioni, limiti, caducità, e la fede in una realtà redenta da valori che giustifichino l'impegno profuso nel farla essere (*RE*, pp. 32, 59, 227–28). Nessuna realtà empirica risulta pienamente giustificata: la speranza di quella giustificabilità è una fede a cui ci si affida e che può maturare solo nella sfera religiosa, grazie all'intuizione che 'nella sua dialettica di angoscia e speranza, sempre trascende [...] il mondo conoscibile o pianificabile' (*RE*, pp. 32–33, vedi anche p. 168). Secondo Caracciolo non è dunque possibile essere eticamente impegnati e 'lottare contro i *mala in mundo* se non si è già in qualche modo vinta la lotta contro il *malum mundi*' rispondendo alla domanda religiosa sulla negatività strutturale dell'esistenza (*PC*, p. 168). Quella risposta non ha un semplice valore consolatorio. Fonda l'impegno etico (*NE*, p. 23), e senza di essa 'insofferenza di sé e degli altri, miseria e chiusura' si accampano nella quotidianità (*LP*, p. 46).

Fra il 1936 e il 1943 si pubblicano in Italia le prime opere di pensatori, di una generazione più anziani di Caracciolo o quasi coetanei a lui, che si sottraggono alla tradizione crociana e gentiliana e alla lezione di Hegel raccolta dal neoidealismo, che non parlano più di Spirito, Storia, Progresso necessario, ma di concretezza esistenziale, del singolo aperto al mondo come protagonista dell'esperienza umana. Alcuni di questi filosofi (Guzzo e Sciacca) sono cattolici; altri (Stefanini, Pareyson, Spirito, Lazzarini, Abbagnano) scrivono pagine raffinate su problemi religiosi. La loro impostazione non coincide però con quella di Caracciolo. In Sciacca la religione si presenta come *philosophia superior*,<sup>28</sup> conoscenza capace di integrare le manchevolezze inevitabili nelle indagini condotte senza l'aiuto di una rivelazione storica (e Caracciolo non accetta quella rivelazione storica, *RSM*, p. 248). I laici riducono invece la religione a *philosophia inferior*, a posizione di problemi meglio approfondibili con una matura riflessione filosofica (*RSM*, p. 267). Nel dopoguerra, inoltre, i filosofi laici accantonano il problema della trascendenza per dedicarsi ad istanze etiche che paiono loro più urgenti e concrete. Traendo lo spunto da una definizione di libertà

<sup>28</sup> M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, seconda edizione riveduta ed aumentata (Brescia: Morcelliana, 1946).

di Abbagnano,<sup>29</sup> Caracciolo ripropone con loro le tesi che lo avevano contrapposto a Croce: la volontà umana si fonda sulla radice di una donazione; l'impegno etico s'inscrive nell'invocazione (*RE*, pp. 55–56); ogni atto umano è reso 'ultimamente possibile dalla fede e dalla speranza che alla radice della totalità del reale e delle possibilità intrinseche al reale stia il λόγος' (*NE*, p. 43); le persone sono libere in misura finita, influenzate dalla storia, dalla natura, dalla trascendenza; ma le loro scelte e la loro teoresi, per quanto limitate, implicano una scelta radicale, un giudizio o una fede sul mondo (*RE*, pp. 57–59).

Le stesse idee, infine, dividono Caracciolo dai pensatori di impostazione marxista che dominano la cultura italiana negli anni '70, e dagli artisti che, riferendosi a Marx, si rifiutano di sentire o di far sentire in modo diverso il mondo ma vogliono conoscerlo e cambiarlo.<sup>30</sup> Pur avendo serie perplessità sulla risoluzione dell'etica nella politica (*PC*, pp. 220–21) e sul dogmatismo di ogni ideologia (*NE*, p. 131), Caracciolo accetta la sostanza del discorso marxista. La realizzazione del bene è un imperativo ineludibile, e va oltre l'immediato rapporto interpersonale, investendo le strutture economiche e sociali della polis; ma—aggiunge Caracciolo—quell'imperativo può essere soddisfatto, e la persona può impegnarsi in un'azione etica e politica, solo dopo che si è colto l'eterno nel tempo, dopo che si è avvertito 'nell'attimo che passa—che è esperienza di morte, aporeticità e perciò volontà di altro—una sostanza di eterno' (*PC*, p. 231). Non si può porre un aut-aut tra impegno etico e vocazione religiosa (*NE*, p. 125):<sup>31</sup> se la fede—dice Caracciolo riprendendo espressioni di san Paolo—'se la *fede* (fede s'intende qui in senso universalmente umano) è morta senza le *opere*', 'le *opere* sono vuote, anzi impossibili, senza la *fede*' (*NE*, p. 227). L'imperativo etico si articola perciò su due piani. Sul piano delle opere comanda di liberare dal male (nella misura in cui è possibile) l'esistenza di ogni singola persona. Sul piano della fede comanda di 'instancabilmente cercare per vedere se, là dove tutto appare senza senso ("inutile"), non ci sia una misteriosa presenza di senso' (*NE*,

<sup>29</sup> N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia* (Torino: U.T.E.T., 1961); e 'Condizioni, dimensioni e razionalità delle scelte', *Rivista di filosofia*, (1965), n. 4, pp. 395–410.

<sup>30</sup> *PC*, p. 242. Caracciolo si riferisce qui a Brecht e alla descrizione che delle sue teorie fa L. Mittner in *Storia della letteratura tedesca*, 4 voll. (Torino: Einaudi, 1978), IV (tomo II), p. 1347.

<sup>31</sup> Questo dilemma ingannevole è espresso con particolare insistenza da J-P. Sartre, 'Qu'est-ce que la littérature?', in *Situations, II* (Paris: Gallimard, 1948), pp. 55–330.

p. 43; *LP*, p. 94).<sup>32</sup> I due comandi sono distinguibili in astratto ma intrecciati nella concretezza di ogni situazione. Impegno etico e religione sono, oltre che parimenti necessari, dialetticamente collegati: 'la *Weltgeschichtlichkeit* dell'uomo è insieme sempre, indisciungibilmente, religiosa ed etica; e la *Weltgeschichte* è insieme sempre storia sacra e storia profana, eternità e temporalità, fede e opere' (*PC*, pp. 232–33).

I marxisti, secondo Caracciolo, trascurano la dimensione religiosa dell'imperativo etico, il particolare dovere di ogni persona di cercare quell'eterno che è inizio prima ancora che fine, che dischiude 'il futuro quale spazio dell'azione e della speranza' (*NE*, p. 65). Cercare l'eterno significa 'cercare il senso, cercare la possibilità del Sì all'esistere e al cosmo, cercare la fede' (*NE*, p. 65); vedere il male e saper avvertire ugualmente il cielo e la terra come 'infiniti, così di grandezza come di maestà e di leggiadria' (*LP*, p. 34). Una simile ricerca costituisce un compito inesauribile e richiede sforzo teoretico, creativo, comunicativo—come affermare il valore di un'esistenza che si è tragicamente conclusa in un campo di concentramento nazista? come partecipa dell'eterno una persona gravemente minorata nel fisico? come vedere nel volto di un idiota un luogo teofanico in cui la bellezza cancella la deformazione e l'ottusità? Non si può rispondere in maniera definitiva e convincente a queste domande e a quella che le ispira (il perché giobbico), ma esse sono insfuggibili e vanno poste nel serio tentativo di trovare almeno barlumi di risposta (*NE*, p. 136).<sup>33</sup> Marx, secondo Caracciolo, ha avvertito troppo poco la componente tragica dell'esistenza umana, la malvagità delle persone (*NR*, p. 130), la demonicità affiorante dall'inconscio umano (*NE*, pp. 175, 229), per essere una guida autorevole in questo campo.<sup>34</sup>

Sostenendo queste tesi Caracciolo va incontro a numerose sconfitte

<sup>32</sup> I due compiti corrispondono alla responsabilità sociale e alla responsabilità cosmica della persona (*NE*, p. 177).

<sup>33</sup> Questo tentativo e la speranza che lo accompagna distinguono il pensiero di Caracciolo da quello di Wilhelm Weischedel che pone la domanda sul senso dell'esistere affermando l'impossibilità di qualsiasi risposta (*NE*, pp. 181–95). Arrivare anche a un solo momento di fede compromette per Weischedel la radicalità dell'interrogazione. Commenta Caracciolo: 'è l'autonomia del filosofare sostenibile in termini così drastici? È comunque pensabile un filosofare che, nel suo critico interrogare, non implichi una evocazione di fantasia ontologica ed etica, di slancio religioso e morale?' (*NE*, p. 191)

<sup>34</sup> Il proletariato in Marx, osserva Caracciolo, è privo di peccato: un riflesso cristologico ('o dei precedenti ebraici della cristologia') fa sì che Marx lo concepisca come il puro 'su cui gravano tutte le ingiustizie del mondo, e che è destinato a redimere il male instaurando il regno della libertà' (*NR*, p. 38).

dovute non alle argomentazioni, ma all'indifferenza e al silenzio altrui e al suo sostanziale isolamento nel mondo filosofico ed accademico italiano.<sup>35</sup> Il suo rapporto con la chiesa italiana è ancora più difficile. Caracciolo afferma l'importanza della religione, delle chiese, di ogni tradizione religiosa, e di quella cattolica in particolare, e lo fa con forza di convinzione (*NR*, pp. 160–62); ma l'originalità di sentimento e di pensiero e l'orientamento antidogmatico, anticonfessionale, ecumenico sono incompatibili col cattolicesimo del suo tempo. Per rendersene conto basta leggere le meditazioni sulla preghiera di un sacerdote come Giuseppe De Luca, giustamente rispettato per la vastità degli interessi e delle conoscenze e per l'impegno di approfondimento culturale.

Siamo portati ad assoggettare il rapporto con Dio alle condizioni della vita in comune con gli altri e alle condizioni cangianti della vita intima. Quasi sempre, la preghiera, che è il rapporto con Dio, nasce da un suggerimento o da una suggestione di qualche difficoltà con gli altri o con noi stessi; e come nasce, così vive, condizionata e schiava. Un figlio che ci si ammala, un amico il quale o ci offende o ci trascura, una retrocessione di carriera, un incidente spiacevole o persino tragico sul lavoro, un difetto nostro che ci ricade sopra le spalle in nuova miseria o in nuovi disagi, ecco alcune di quelle fonti dalle quali di regola nei cattivi prorompe la bestemmia, nei buoni la preghiera, e così negli uni e negli altri torna presente Iddio nell'odio o nell'amore.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Nel 1980, partecipando a un convegno sulla filosofia italiana del '900 Caracciolo ebbe il compito di indicare i rappresentanti più ragguardevoli di quell'ismo (l'esistenzialismo) in cui tradizionalmente si rapprende la riflessione sui temi e i testi che gli stavano a cuore. Dopo varie premesse (l'esistenzialismo non è solo un fenomeno filosofico ma anche artistico e religioso; Leopardi e Manzoni figurano con Kierkegaard fra i padri dell'esistenzialismo; nell'esistenzialismo la fede non cancella il senso del mistero) e dopo varie scuse (ché in area italiana è molto 'il pensiero filosoficamente valido in generale'; *NE*, p. 80), Caracciolo indicò solo tre testi: *Situazione e libertà nell'esistenza umana* di Cesare Luporini (1945), *Verità e interpretazione* di Luigi Pareyson (1971) e *Principi di una filosofia della morale* di Pietro Piovani (1972). Si tratta di autori sicuramente stimati da Caracciolo, ma le loro riflessioni convergono raramente con le sue. Di Pareyson Caracciolo parla anche in *NR*, pp. 131–33. Su ciò che unisce e ciò che divide Caracciolo e Piovani si vedano *NR*, pp. 42 e 88–111; Pietro Prini, *Storia dell'esistenzialismo* (Roma: Studium, 1989), p. 295; e Moretto (pp. 18, 21, 135, 177, 223). Moretto tratta anche dei rapporti di Caracciolo con Gentile (pp. 115–22), Croce (pp. 24–27) e Sciacca (pp. 102–05).

<sup>36</sup> G. De Luca, *Meditazioni e preghiere* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1967), pp. 3–4. Su De Luca si vedano C. Dionisotti, *Don Giuseppe De Luca* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1973) e D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione* (Torino: Einaudi, 1993), pp. 163–64.

De Luca coglie la centralità della preghiera nella vita spirituale (p. 20), la precedenza ideale che ha su ogni riflessione (pp. 22–25), il collegamento esistente fra esperienza del male e preghiera (o bestemmia o invocazione). Ma questo collegamento, che per Caracciolo è fisiologico, diventa in lui il segno patologico della debolezza umana.<sup>37</sup> La richiesta d'aiuto che il singolo innalza, e che Caracciolo guarda con rispetto, simpatia e partecipe strazio, cogliendo in essa un'implicita evocazione di redenzione globale, per De Luca è la prova di una condizione religiosa legittima sì ma inferiore, dove l'interesse personale si mescola all'amore per Dio rendendolo meno puro. De Luca contrappone a questa condizione quella di chi (come cristiano) si sente partecipe di una rivelazione privilegiata e può (come sacerdote) suggerire ai fedeli le formule adatte alla preghiera.<sup>38</sup>

Caracciolo nega invece la possibilità di una rivelazione privilegiata,<sup>39</sup>—e respinge l'idea che alcuni siano più vicini di altri all'orizzonte della trascendenza. Per lui si può parlare di una rivelazione superiore o soprannaturale soltanto nell'ambito di una antropologia intellettualistica (*PC*, p. 158); se una simile rivelazione fosse possibile, poi, bisognerebbe dimostrare che essa si è data storicamente (*PC*, p. 191), sarebbe caratterizzata anch'essa dalla fatica di ascolto e di decifrazione e dal rischio di fraintendimento che caratterizzano le rivelazioni umane (*PC*, p. 159), e, per valere, implicherebbe anch'essa la 'rivelazione presente nella coscienza del singolo, nella quale solo può farsi evidente la sua validità' (*RE*, p. 16). La carità 'è autentica solo nella coscienza della comune condizione

<sup>37</sup> 'Il pensiero di Dio non dovrebbe mai venirci per secondo, e come in servizio e quale accessorio d'un diverso pensiero' (De Luca, p. 4).

<sup>38</sup> 'Il più dei cristiani sono impari a sostenere, non diciamo un discorso con Dio, ma un discorso con se stessi. Non ci arrivano; e quand'anche per un caso ci arrivassero, non ci reggono' (De Luca, p. 12; ma anche pp. 13–16). Il paternalismo di De Luca è evidente anche nell'insistenza e nello scandalo con cui egli sottolinea l'elemento utilitaristico di ogni preghiera e ribadisce il bisogno di non far nascere la preghiera da un sentimento di indigenza—'a ogni costo, a prezzo di qualsiasi fatica' (p. 10). De Luca riconosce che la preghiera trasmessa ai fedeli da Cristo, il *Pater noster*, 'in sostanza è tutto una domanda sola, da cima a fondo' (p. 50); ma questo non cambia il suo atteggiamento, che diventa solo più malinconico: 'Quaggiù, dunque, si domanda: non si può farne a meno' (p. 50). Sul *Pater noster* sono molto più ispirate le osservazioni di Caracciolo, in *RE*, p. 122.

<sup>39</sup> Sulla grandezza della testimonianza di Cristo si veda *NE*, pp. 83–96; quella testimonianza non ne esclude però altre, non esaurisce le possibilità con cui le persone si sforzano di intravedere il senso della loro esistenza (si vedano *NE*, p. 93; e l'appunto citato da Moretto alle pp. 185–86 della sua monografia).



umana e nella reciprocità del dono' (*PC*, pp. 157–59). All'interno della comunità religiosa il colloquio deve sostituire la parentesi. Caracciolo registra numerosi segnali di crisi all'interno della chiesa cattolica (il dibattito sull'infallibilità del papa, la richiesta di un maggiore coinvolgimento dei laici nella vita della chiesa, la discussione sul sacerdozio universale, il crescente problema ermeneutico) che rinviano tutti alla crescente inadeguatezza di un'impostazione paternalistica o confessionalistica della religione, e al bisogno di ripudiare 'l'idea della Rivelazione unica, eccezionale, realizzata in Una Persona, depositata in un Libro, in una Tradizione, in un Magistero' (*PC*, p. 125; vedi anche *NE*, p. 27). L'esperienza religiosa è costitutiva dell'essere umano; ogni rivelazione trascendente ha luogo nella coscienza del singolo. È il singolo che, con problematicità, con pensosità, senza degradare i misteri in certezza oggettiva e rifiutando 'risposte da ripetersi con mnemonica precisione' (*LP*, p. 117), 'ultimamente giudica della verità o non verità [...] nel dominio del religioso'; è il singolo (non l'istituzione o la tradizione) che testimonia 'se la prospettiva di vita che gli si è proposta o gli si propone è autentica o inautentica' (*PC*, p. 124; *RE*, pp. 86–88).<sup>40</sup> Il confessionismo può imporre una falsa immagine di Dio, e le coscienze possono accettarla per pigrizia o viltà; ma quell'immagine opprime il singolo, che non l'avverte come persuasivamente divina (*RE*, p. 69). Quando l'anima scopre una figura autentica del divino e la sostituisce a quella imposta dall'esterno, l'affermazione del principio di libertà è accompagnata 'dal respiro gioioso della liberazione da un vincolo, da una prigionia, da una strettoia, da una limitazione o soffocazione' (*RE*, p. 61).

Sembra quasi—ma vedremo subito che non è così—che le chiese per Caracciolo non siano necessarie: se una persona è di fronte alla trascendenza, e vede la contingenza della propria esistenza e del cosmo, ed entra 'nella dimensione dell'angoscia e della beatitudine, dell'"inferno" e del "paradiso", cioè dell'*eterno*', quella persona 'è *nel tempio*' (*PC*, p. 161); la sua esperienza 'è intrinsecamente già *evento*

<sup>40</sup> La filosofia di Caracciolo segna la crisi del credente tradizionale 'da un lato *troppo superbo*, perché presumente, in quanto adepto della chiesa eccezionalmente soprannaturale, d'essere in possesso di tutta la verità [...], dall'altro *troppo umile e umiliato*, perché concepite il suo compito come un compito fondamentalmente ripetitivo ed esecutivo' (*RE*, pp. 89–90). Volere la religione ma non volere la libertà religiosa è 'come volere la filosofia e non volere la libertà filosofica'; per questo, osserva Caracciolo, il confessionismo propone la religione in termini contraddittori (*RE*, p. 77).

*liturgico*»; e il sacerdote non è altri che 'il singolo stesso nella cui invocazione si raccoglie l'invocazione cosmica', interprete 'di ogni creatura in quanto creatura' (PC, p. 162; NR, p. 36). Caracciolo, tuttavia, afferma la necessità delle chiese, e guarda con ammirazione a quella cattolica, di cui critica soltanto una figura storica (che persiste peraltro per tutto il Novecento).

Ogni singolo, infatti, vive secondo lui in solidarietà con gli altri esseri dotati di coscienza: l'invocazione religiosa che il singolo innalza è implicitamente corale (RE, p. 73); e le persone tendono a farsi, naturalmente e consapevolmente, con-oranti (PC, p. 162). L'esperienza religiosa, poi, in quanto donatrice di senso, tende alla testimonianza, dilata se stessa incarnandosi nelle forme della cattedrale di Verona, nei versi del *De profundis* o del *Miserere*, nei resoconti della vita di Buddha, nella musica liturgica. Esistono testimonianze, preghiere e inni in cui le persone 'attraverso i secoli, venendo dalle esperienze più diverse, hanno potuto ritrovarsi, senza rinnegare la propria storica irripetibile singolarità' (PC, p. 167). La trascendenza, infine, ha una ricchezza di significati inesauribile; ogni percezione ne coglie solo una parte. Come nessuna esecuzione può fornire l'interpretazione definitiva di una sinfonia di Beethoven o di Brahms, così nessuna interiorizzazione religiosa può portare a un'interpretazione esauriente il significato del *Discorso della montagna* (RE, pp. 72, 88–89). Questa parzialità incrementa il bisogno di una comunità religiosa, e l'ulteriore bisogno di una comunità di comunità: 'testo sacro, parola di sacerdote, suggerimento di autorità, discorso del fratello di fede o di uomo di altra fede, sono sempre da ascoltare [...] come condizioni necessarie, impreteribili per l'ascolto della Parola' (RE, p. 89). Lo sforzo ermeneutico, il 'coglimento interpretativo' della parola che dà senso al reale, è possibile solo 'nel colloquio con l'altro' (NE, p. 71). Accade così che la rivelazione trascendente, pur avvenendo nell'intimità della coscienza, faccia nascere le chiese, spinga a rispettare le loro tradizioni, e stimoli il dialogo ecumenico. La tradizione si ricrea nella persona, secondo le possibilità della persona. Il dialogo fra oranti nasce dal desiderio di integrare e approfondire con quella altrui la propria intuizione della trascendenza. Toni o intenzioni apologetiche lo degradano immediatamente.

Senza spiegare perché, Caracciolo non crede alla fondazione di nuove comunità religiose (RE, pp. 93, 115). Nel cattolicesimo vede 'un'eredità religiosa immensa' grazie alla quale, forse, sarebbe possibile persino ritrovare, nella trascendenza che è spazio di Dio, una nuova e convincente figura di Dio (RE, p. 94, ed anche p. 136). Almeno in

Italia, però, il cattolicesimo non ha superato il principio della religione come confessione fondata su una verità salvifica eccezionale (*RE*, pp. 121–22); affida il proprio messaggio alla dottrina e al dogma, affievolendo il senso del mistero (*NR*, p. 40) e dimenticando la più autentica dimensione della preghiera (*RSM*, p. 270; *NE*, p. 85); confonde laicizzazione e desacralizzazione (*NR*, p. 34), esige la sudditanza dei fedeli (*RE*, pp. 99–115), si consacra ad un arcaismo non necessario, si contrappone artificiosamente al mondo moderno (*PC*, pp. 127–31); adotta troppo spesso un impegno etico superficiale che riduce la religione ad etica (*PC*, p. 145); è privo di un reale ecumenismo (*RE*, p. 130). Anche negli scritti più acuti provenienti da quella chiesa Caracciolo avverte ‘qualcosa che non persuade’ (*RE*, p. 113).<sup>41</sup> Non sarebbe corretto parlare di scontro. Caracciolo prova sgomento di fronte ‘alle fatiche, ai tormenti, alle logoranti incertezze’ attraverso cui il principio della libertà religiosa (che egli privilegia) consente di cercare ‘un barlume di luce e di orientamento’ (*RE*, pp. 105–06), e torna volentieri al patrimonio culturale, ai testi sacri, alle formule liturgiche della tradizione cattolica. La chiesa istituzionale, d’altra parte, non avverte la minaccia di un pensatore poco noto e di difficile ricezione. Pur vivendo nella diocesi fortemente conservatrice del cardinale Siri, Caracciolo non è oggetto di attacchi diretti o insistiti.

Anche in questo caso, però, è ribadito il suo isolamento: il pensiero che egli elabora non è compatibile con la cultura cattolica; né con quella della sinistra, di cui egli apprezza il respiro etico ma in cui avverte una scarsa sensibilità religiosa; né con la cultura liberale dominata da Croce e da un’interpretazione troppo rigida della sua filosofia. Nella società italiana prevalgono i tipi che Caracciolo ritiene idealmente inaccettabili—‘credenti’ che non si pongono su un piano di parità coi ‘non credenti’; ‘non credenti’ che diffidano della dimensione religiosa e rigettano anche i termini ecclesiali necessari ad una realistica interpretazione della condizione umana (*PC*, p. 157). Prevalgono per motivi che ogni storia d’Italia dal concilio di Trento alla conquista sabauda di Roma illustra dettagliatamente. Le volute e contrapposte sordità dei ‘credenti’ e dei ‘non credenti’ hanno una loro spiegazione—che non è, però, una giustificazione. In quel contesto Caracciolo viene ignorato o frainteso; è costretto a ripetere in ogni scritto le premesse da cui parte; a soffermarsi sugli

<sup>41</sup> Caracciolo subisce peraltro il fascino di Giovanni XXIII e registra i cambiamenti introdotti od auspicati dal Concilio Vaticano II (*RSM*, p. 277; *NR*, p. 161).

stessi temi;<sup>42</sup> a cercare la mediazione di una cultura, quella dei classici ottocenteschi, che avverte come sicuramente solidale.

In Foscolo, Leopardi e Manzoni, e solo in loro fra gli scrittori italiani, Caracciolo trova un approccio non dottrinario alla religione, una rivelazione basata sulla scoperta interiore; l'atteggiamento religioso di chi venera, depreca, invoca, contempla la trascendenza senza rivolgersi a una figura di Dio; la dialettica fra angoscia e serenità, esperienza del male e percezione del divino; la dialettica fra fede ed impegno etico; una conferma della natura corale dell'invocazione religiosa. Sottolineando questi elementi, approfondisce il proprio pensiero, e indica persuasivamente l'ispirazione ultima da cui nascono le opere principali di quegli autori.

3. Caracciolo è particolarmente vicino a Leopardi: entrambi percepiscono con forza la negatività strutturale dell'esistenza; avvertono la morte come un problema fondamentale, non in sé ma per la non eternità della vita che chiude;<sup>43</sup> entrambi vi si interrogano con non ingannata radicalità.<sup>44</sup> Caracciolo stima la capacità di Leopardi di guardare il male senza acquietamenti frettolosi (*NE*, pp. 12–13, 34–45),<sup>45</sup> e contrappone la sua poesia, 'sicura / dell'antico dolor' (I, p. 134), a svariate forme di ottimismo antropocentrico od immanentistico. I filosofi materialisti sostengono che la natura razionale ed infinita della specie umana esige la morte dell'individuo, e che l'individuo se

<sup>42</sup> Va detto anche che Caracciolo, come pensatore, preferisce la circolarità alla linearità. Libro dopo libro torna sugli stessi argomenti per confermarne l'ineludibilità e per dare loro un'espressione più appropriata: per questo motivo un lettore ideale delle sue opere dovrebbe partire dalle ultime (dove il suo pensiero raggiunge la massima trasparenza) piuttosto che seguirne lo sviluppo cronologico.

<sup>43</sup> La possibilità di non morire può essere più tormentosa della paura dell'annientamento totale: si veda su questo *NE*, p. 161. 'La morte non è male', conferma Leopardi nei *Pensieri*: libera gli esseri umani da tutti i mali, e insieme coi beni toglie loro i desideri. Le citazioni di Leopardi sono tratte da *Tutte le opere*, 2 voll. a cura di W. Binni e E. Ghidetti (Firenze: Sansoni, 1969): questo pensiero è nel vol. I, p. 218.

<sup>44</sup> Per fronteggiare con qualche efficacia la fame, la miseria, l'avvilimento, l'ingiustizia, l'oppressione, le possibilità sgomentanti dell'idiozia e della follia, per riuscire a dare un barlume di senso reale a fatti che sembrano imporre il *Nein sagen* (il no all'esistenza), secondo Caracciolo, bisogna vedere quei fatti nella loro spietata evidenza, sentirne fino in fondo la natura scandalosa.

<sup>45</sup> Anche per questa capacità Leopardi rappresenta secondo Caracciolo uno dei momenti più alti del pensiero umano (*NE*, p. 185). Non si tratta di un'affermazione generica, che Caracciolo l'accompagna con l'elenco dettagliato e ripetuto, di coloro che incarnano quei momenti: Eraclito, Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Kant, Hegel, Heidegger, Leopardi e Dostoevskij (*NE*, p. 38; *NR*, p. 66). Sulla particolare natura del pensiero di Leopardi si vedano *LP*, pp. 117–25 e *SK*, pp. 257–70.

ne riscatta vedendo la propria esistenza inserita nella vicenda della storia universale. Quella prospettiva, osserva Caracciolo, non è appagante: si può immolare la propria individualità al mistero di Dio, non alla natura ingiusta e malvagia che sovrintende lo sviluppo della specie (*NE*, pp. 164–66).<sup>46</sup> Il *Bruto Minore* di Leopardi, col suo suicidio, non nega ‘solo sé come individuo, ma intende negare, in sé e con sé, proprio la sua *Wesenheit*, anzi la *Wesenheit* di ogni *Wesen* compreso nella natura come universo’ (*NE*, pp. 155–56).<sup>47</sup>

Per Leopardi come per Caracciolo, d’altra parte, il suicidio non è moralmente legittimo.<sup>48</sup> Il rifiuto dell’esistenza può tradursi ne ‘il consiglio, forse anche il comando, di non assumere, per sé, la responsabilità di chiamare altri esser[i] alla vita’ (*NE*, p. 47). Però, sostiene Caracciolo, quando si conclude che la vita non merita di essere vissuta, valgono ancora i doveri verso gli altri; quei doveri diventano anzi ‘più acuti e gravi’ (*NE*, p. 48). È la conclusione che Leopardi raggiunge nel *Dialogo fra Plotino e Porfirio*:

e perché anche non vorremo noi avere alcuna considerazione degli amici; dei congiunti di sangue; dei figliuoli, dei fratelli, dei genitori, della moglie; delle persone familiari e domestiche, colle quali siamo usati di vivere da gran tempo; che, morendo, bisogna lasciare per sempre: e non sentiremo in cuor nostro dolore alcuno di questa separazione; né terremo conto di quello che sentiranno essi, e per la perdita di persona cara o consueta, e per l’atrocità del caso? (Leopardi, I, p. 178; *NE*, p. 236)<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Scrive Leopardi nel *Dialogo della Natura e di un islandese*: ‘tu [la natura] sei nemica scoperta degli uomini, e degli altri animali, e di tutte le opere tue; che ora c’insidii ora ci minacci ora ci assalti ora ci pungi ora ci percuoti ora ci laceri, e sempre o ci offendi o ci perseguiti’ (I, p. 116). E in una lettera a Fanny Targioni Tozzetti (che Caracciolo cita in *LP*, p. 108): ‘il mio piccolo cervello non concepisce una *massa felice*, composta d’individui non felici’ (I, p. 1369). Caracciolo riecheggia questo passo in *NR*, p. 146.

<sup>47</sup> ‘Non gli uomini solamente—scrive Leopardi—, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente, ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto, ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl’individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi’ (II, p. 1098). Si vedano anche i vv. 19–23 e 101–05 del *Bruto minore*.

<sup>48</sup> L’interlocutore di Caracciolo è in questo caso Albert Camus che afferma ne *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, 1952): ‘Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie’ (p. 15; *NE*, p. 212). Scrive De Sanctis: Leopardi ‘chiama vanità la vita, e illusioni la virtù, la gloria, l’amore. Questa teoria dovrebbe tirarlo al suicidio’; Francesco De Sanctis, *Giacomo Leopardi* (Bari: Laterza, 1953), p. 98. Caracciolo ritorna sul tema del suicidio trattando di Jaspers (*NR*, pp. 78–79) e di Piovanini (*NR*, pp. 98–100).

<sup>49</sup> Roberto Garaventa, *Il suicidio nell’età del nichilismo* (Roma: Angeli, 1994), pp. 153–54, osserva giustamente che, in Leopardi e in Caracciolo, queste riflessioni non hanno un valore semplicemente etico: il dovere verso gli altri si configura come una *pietas*

Per Leopardi la noia costituisce l'estrema infelicità umana, ma è anche 'il più sublime dei sentimenti umani' (I, p. 234; *LP*, p. 109). Per Caracciolo è 'la più originaria e la più potente delle passioni', 'il più potente e inarrestabile dei moti' (*LP*, p. 110); esprime l'assoluto bisogno di quel sentimento 'complesso profondo vago' che può animare le persone (*LP*, p. 37), e in assenza del quale la vita è vana (*PC*, p. 142).<sup>50</sup> Documenta, come l'inquietudine di Agostino o di Pascal, l'aspirazione del singolo a qualcosa che il semplicemente mondano non può dare (*RE*, p. 26).<sup>51</sup>

Leopardi sa dire il puro respiro dell'infinito, 'trasfigurante, misterioso, illimitato' (*LP*, p. 35); e a quel respiro, che rinnova il mondo su cui si posa lo sguardo da esso animato, Caracciolo attribuisce più verità di quanto non faccia Leopardi: le speranze che il sentimento dell'infinito ispira non sono per lui un'illusione della giovinezza, ma una 'virtù trasfigurante e liberatrice dalla quotidianità e dalla insignificanza' (*LP*, p. 35). Caracciolo, d'altra parte, non

---

collegata alla possibilità di 'un nuovo orizzonte di senso, che, anche se non cancella le amare esperienze ormai lucidamente riconosciute, riesce tuttavia a trasfigurar[le], a render[le] sostenibili'.

<sup>50</sup> Colombo, nel *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, dice di aver intrapreso la navigazione atlantica, più che per raggiungere le Indie attraverso una nuova via, per combattere il tedio: 'in quale altra condizione di vita ci troveremmo essere? in che saremmo occupati? in che modo passeremmo questi giorni? Forse più lietamente? o non saremmo anzi in qualche maggior travaglio o sollecitudine, ovvero pieni di noia?' (*PC*, p.142; Leopardi, I, p. 150)

<sup>51</sup> Leopardi è un riferimento importante anche per la riflessione che Caracciolo fa sulla secolarizzazione avvenuta nel mondo occidentale. Quella secolarizzazione, secondo Caracciolo, non ha soppresso la dimensione religiosa, ma ha confuso il trascendente e l'immanente, sacralizzando il mondano. La cosiddetta religione dell'amore testimonia quella confusione: nel *Simposio* platonico l'eros non è perfetto e bello in sé, rappresenta soltanto un anelito verso il perfetto ed il bello; nella visione platonizzante di Dante stilnovista l'amore, accettato come via al divino, rischia già di farsi termine sacro per se stesso; quando l'eros diventa il termine dell'aspirazione al sacro, l'esito è tragico. L'esperienza di Leopardi lo conferma: la mitizzazione dell'altro ('e teco la mortal vita sarà / simile a quella che nel ciel india'; Leopardi, I, p. 22) provoca fatalmente la disillusione e la disperazione. L'infelicità che incombe sugli amori leopardiani non dipende da ragioni estrinseche (la malattia, l'aspetto fisico, un destino avverso), ma da una intrinseca (l'aspettativa equivoca): 'il tu non può mai farsi Tu assoluto se non per "inganno" (si vedano in particolare *Alla sua donna* e *Aspasia*). L'amore "di nostra vita ultimo inganno" è *inganno* nel significato ambiguo di questa parola: in quello sublimemente positivo che acquista nel linguaggio leopardiano, in quello negativo che serba nel linguaggio corrente' (*NE*, p. 122). Ed è *ultimo* non tanto perché viene meno dopo gli altri, ma perché, 'tra tutti i possibili "errori", è l'"errore" che dà più alta e intensa l'esperienza della beatitudine, e, dopo il fatale cessare di questa, più terribile quella del "deserto" della terra (cfr., soprattutto, la prima delle *Operette morali: La storia del genere umano, e Amore e morte*)' (*NE*, p. 122).

accantona la componente tragica della poesia e del pensiero di Leopardi: l'orizzonte mondano è superato nella consapevolezza della negatività. Al di là di quell'orizzonte non c'è niente; quel niente è *insieme* il 'niente oggettivo ed oggettivante' (*PC*, p. 13) in cui, come in un simbolo, si apprendono il male, la sofferenza e la morte (*PC*, p. 14),<sup>52</sup> ed il nulla religioso, il 'luogo donde scaturisce e viene la Parola che dona senso a quanto esiste, redimendolo dalla brutta mutezza del *Nichts* della morte da cui è insidiato' (*PC*, p. 14). La dialettica fra questi poli costituisce la dimensione religiosa, il *mysterium tremendum et fascinans* di cui parla Rudolf Otto,<sup>53</sup> il 'nichilismo' a cui tanti titoli di Caracciolo fanno riferimento, e l'essenza stessa della poesia di Leopardi.

Nei versi *Ad Angelo Mai* Leopardi richiama il niente oggettivistico ('a noi presso la culla / Immoto siede, e sulla tomba il nulla'); ne l'*Infinito* il nulla religioso, 'l'immensità onninientificante, spaurante e pur in qualche modo beatificante' degli 'interminati spazi', i 'sovrumani silenzi', la 'profondissima quiete' (*PC*, p. 78). Il primo sgomenta, il secondo attrae. La dialettica religiosa in Leopardi non si configura come semplice oscillazione fra quello sgomento e quell'attrazione che, essendo entrambi momenti costitutivi dell'essenza umana (*NE*, p. 155), non sono mai realmente isolabili l'uno dall'altra (*NE*, p. 61). Nel Leopardi più ispirato, osserva Caracciolo, coesistono misteriosamente la constatazione del male del mondo e una pacificazione che le ragioni del mondo non spiegano. Il *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* è in questo senso il testo fondamentale. Le domande del pastore errante ('perché reggere in vita / chi poi di quella consolar convenga?' e 'se la vita è sventura / perché da noi si dura?'; I, p. 29) non possono trovare 'una risposta che sia intellezione' (*PC*, p. 138). Esse non sono poste però con tono disperato:

A che tante facelle?  
Che fa l'aria infinita, e quel profondo

<sup>52</sup> In questo caso Caracciolo fonde in una due tensioni dialettiche che altrove descrive separatamente (e che fanno parte di un'esperienza articolata ma ultimamente unitaria): la dialettica fra esperienza di un mondo segnato dalla negatività e suo superamento (o rifiuto), e quella fra angoscia e pace di fronte al vuoto della trascendenza (ora percepito come niente avilente, ora come nulla donatore di senso). Il niente richiama anche (e riassume) il male del mondo.

<sup>53</sup> Nel *Cantico del gallo silvestre* Leopardi usa un'espressione sorprendentemente analoga a quella di Otto: *questo arcano mirabile e spaventoso* (Leopardi, I, p. 158; Caracciolo *PT*, p. 79; *RE*, p. 45; *PC*, p. 13; *LP*, p. 57).

Infinito seren? Che vuol dire questa  
 Solitudine immensa? ed io che sono?  
 Così meco ragiono: e della stanza  
 Smisurata e superba,  
 E dell'innumerabile famiglia;  
 Poi di tanto adoprâr, di tanti moti  
 D'ogni celeste, e ogni terrena cosa,  
 Girando senza posa,  
 Per tornar sempre là donde son mosse;  
 Uso alcuno, alcun frutto  
 Indovinar non so (I, pp. 29–30).

Leopardi vive la disperazione romantica 'in profondità che hanno pochi paragoni' eppure i suoi canti sono ricchi di armonia (*AL*, p. 193), hanno 'la tranquilla compostezza della lirica greca' (*RSM*, p. 264). Quella compostezza è formale ed interiore. Il dolore non si dissolve, ma viene sospeso, assunto in qualcosa di diverso e vasto che lo placa e che fa sì che le passioni non possano più travolgere (*LP*, p. 45). La visione pessimistica viene redenta—dalla 'assunzione del mistero' (*PC*, p. 138), dalla 'religiosa assunzione del mistero' (*PC*, p. 140), dalla 'assunzione dell'angoscia' (*PC*, p. 143). Caracciolo si ripete perché il suo discorso raggiunge qui le conclusioni estreme a cui può arrivare. Leopardi guarda 'in faccia la legge di morte, di finitudine, di ineliminabile negatività che segna l'esistenza' e intravede, 'nel mistero di questa negatività, una luce di senso, non certo formulabile in proposizioni definite, ma pur reale' (*PC*, pp. 143–44).

Leopardi è così l'interprete 'forse più profondo e insieme più paradigmatico' della dialettica religiosa 'nella figura e nella *Stimmung* che storicamente [...] assume nel mondo contemporaneo' (*PC*, pp. 77–78). La fede (filtrazione ultima di senso) 'è luce dal mistero nel mistero' (*NR*, p. 41), e vive sempre 'nella lotta col suo opposto, del quale trionfa mai distruggendolo': Agostino di Ippona, celebrando Dio come il tu positivamente assoluto, è continuamente tormentato dal problema del male; Leopardi, blasfemo vituperatore di Arimane, 're delle cose' e 'arcana / Malvagità' avverte e sente operare l'imperativo del divino (*LP*, pp. 113–16). La fede non comunica mai 'certezze concettualmente oggettivabili, e tuttavia anche grazie ad essa l'uomo esperisce che l'esistere può non essere destituito di senso' (*PC*, p. 184). Il continuo rinvio fra percezione del senso e del non senso si accentua tuttavia nel mondo moderno, quando nessuna figura di Dio riempie lo spazio della trascendenza ('spazio di Dio fattosi deserto di Dio ma non certo di quello che sotto il nome di Dio si raccoglieva', *LP*, p. 32).



Anche De Sanctis aveva colto la bivalenza della poesia leopardiana: odia la vita e te la fa amare, chiama illusioni l'amore e la virtù 'e te ne accende nell'anima un desiderio inesausto'.<sup>54</sup> Ma la dialettica leopardiana ha in quell'interpretazione un movimento evolutivo: più per istinto che per scelta consapevole De Sanctis privilegia il sì all'esistenza. La tensione al sì è fortissima anche in Caracciolo, ma, come in Leopardi, è contenuta da una maggiore consapevolezza e del male e dei limiti dell'indagine umana. In Caracciolo le ragioni del sì vengono da una dimensione (il nulla della trascendenza) che, per quanto postulata, ed affermata con convinzione in momenti privilegiati, resta, come l'esistenza di Dio in Kant, indimostrabile, inconoscibile, dolorosamente incerta (*NR*, pp. 141-42).<sup>55</sup> La redenzione dal male, pertanto, si pone in termini più difficili. Caracciolo si chiede se 'la passione del Figlio possa risolvere in sé tutta la Gloria del Padre; se la luce, che ancora combatte la tenebra nell'ora nona del Venerdì santo, possa esaurire in sé tutta la chiarezza del mattino pasquale' (*NE*, p. 123; *NR*, pp. 86, 111, 114). Afferma che, nel caso di un olocausto nucleare, il trionfo del bene sul male 'potrebbe essere affidato all'invocazione o alla bestemmia dell'ultimo disperato essere umano superstite' (*NE*, p. 217);<sup>56</sup> più che la convinzione 'Dio è' l'urlo testimoniarebbe il postulato 'Dio deve essere'; nascerebbe da un dolore e una perplessità morale che la persona conosce come tali perché si colloca originariamente nello spazio dell'eterno e costituirebbe, solo per questo, un'esperienza di senso e di eterno (*LP*, p. 112).<sup>57</sup> È una consolazione tenuissima, ma l'evocazione di un altro mondo di fronte al male di questo, osserva Caracciolo, 'provoca

<sup>54</sup> Francesco De Sanctis, *Saggi critici*, 3 voll. (Bari: Laterza, 1960), II, p. 159.

<sup>55</sup> 'L'esperienza forse più sconvolgente che l'uomo può conoscere nei confronti dell'*Augenblick* è il dubbio che, proprio di fronte al più intenso e luminoso degli attimi, lo può assalire: è, questo che vivo o che ho vissuto, rivelazione o allucinazione? attingimento supremo della verità che libera o supremo inganno?' (*NR*, p. 174)

<sup>56</sup> Non è molto diversa la situazione del Bruto leopardiano che, rivolgendosi alla natura, chiede: 'Roma antica ruina; / Tu sì placida sei?' (Leopardi, I, p. 11)

<sup>57</sup> L'esperienza dell'assoluta mancanza di senso — scrive Caracciolo — 'risulta nella sua assolutezza impossibile perché necessariamente inscritta nel *Nulla religioso* cui è intrinseco l'*apriori dell'eterno*' (*NR*, p. 142). L'osservazione è ricorrente nei suoi scritti: 'non perché partecipe dell'eterno, ma perché partecipe, l'uomo conosce il male o la negatività o il non-senso' (*NR*, p. 66); le persone avvertono il tempo come tempo mortale 'in virtù dell'avarico e fuggitivo apparire dell'eterno' (*LP*, p. 106). Considerando la possibilità che al *deve essere* dell'imperativo 'Dio deve essere' non corrisponda un *è*, Caracciolo scrive: 'perplessità [...] che sgomentano, contro la insuperabilità delle quali l'essere più profondo e vero dell'uomo *deve* ribellarsi, anche se tanta parte di lui lo porta a desiderare che all'avventura di questa vita e di questa storia altra non ne segua.

anche sempre una iniziale discesa di tale *altro* mondo in questo mondo' (NR, p. 31). Nei campi di concentramento e nelle carceri naziste 'quello che nella negazione e nella privazione fu intravisto e invocato [...], quello nella cui speranza si soffrì e si morì è ciò che costituisce la condizione stessa dell'esistere' (PA, p. 216). Nella deprecazione il dolore sviluppa un che di consolante; la sua espressione ha un valore parzialmente catartico; non spiega la sofferenza, ma la placa (RE, p. 26; NE, p. 127). Leopardi fornisce l'esempio estremo di un *canto* di *dolore*—dolore 'su cui la bellezza della cosa perduta diffonde il proprio incanto' (LP, p. 41). Le opere di poesia, dice Caracciolo usando ancora una volta parole di Leopardi,

quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie [...], servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo (NR, p. 184; Leopardi, II, p. 110).

Leopardi si diceva ateo solo perché accettava la definizione angusta di religione che gli offrivano l'illuminismo e la teologia cattolica del primo Ottocento; ma per Caracciolo è religioso chi avverte il male insito nell'esistenza umana e cerca un senso al mondo in ciò che ne è al di là, percependo ora una sconsolante nullità, ora un rivelante infinito. Per lui Leopardi è il paradigma stesso della religiosità; e diventa l'oggetto di 'un diuturno colloquio critico',<sup>58</sup> un riferimento molto più importante di quello che è stato per altri filosofi italiani del Novecento (Carlo Michelstaedter, Giovanni Amelotti, Giuseppe Rensi, Adriano Tilgher, Giuseppe Capograssi, Cesare Luporini, Emanuele Severino, Sergio Givone) che pure hanno mostrato un serio interesse per la sua poesia.

La religiosità di Manzoni secondo Caracciolo non è diversa. Nelle

---

Ci si *deve* infatti chiedere se questo desiderio non sia un'offesa a quelle innumeri vite per le quali l'antica epigrafe "umanamente" possibile pare quella, dettata da antico, che suona: *μάρτην γενόμην* (NR, p. 142). L'indagine di Caracciolo non si pone 'il problema se esista Dio', ma evidenzia la religione come 'struttura costitutiva' della persona (RSM, p. 35). Il filosofo spiega il senso di questa evidenziazione osservando che 'il religioso è la stessa realtà partecipata nella sua tensione ultima entro il suo orizzonte ultimo, è la vita stessa vissuta nella coscienza ontica delle sue possibilità estreme' (RSM, p. 36).

<sup>58</sup> Roberto Celada Ballanti, 'Le recezione filosofica di Leopardi', *Humanitas*, 53 (1998), n. 1-2, pp. 381-411 (la citazione è a p. 408).

pagine de *I promessi sposi* che Manzoni dedica alla sventura di Gertrude o alla peste di Milano, come nel *Cantico del gallo silvestre* e nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, Caracciolo ritrova l'insistenza lucida sul male del mondo e la forza enigmatica che permette in qualche modo di trascendere quel male (*AL*, p. 169). Anche per lui su quei passi non incombe 'l'annientamento di ogni spirito vitale in nome dell'orrore', ma 'un misterioso significato pieno di terribilità' che eleva al 'senso del trascendente'.<sup>59</sup> I fatti dolorosi sono narrati con compostezza, non riscattati da superficiali certezze, ma accettati con un sentimento perplesso di fiducia ultima. La fede che i personaggi dei *Promessi sposi* hanno nella Provvidenza corrisponde al tentativo di scorgere 'nel non-senso un senso, nell'assurdo una razionalità, nella temporalità deserta di eternità un qualche barlume di eternità' (*NE*, p. 20); quella fede è 'capacità di invocazione e speranza di fronte al mistero' (*NR*, p. 161). Nelle *Osservazioni sulla morale cattolica* Manzoni celebra l'oggettiva superiorità del cattolicesimo e le sicurezze che in certi momenti storici esso ha presunto di poter offrire ai credenti; ma in quell'opera, secondo Caracciolo, Manzoni fraintende se stesso, fuorviato da una teologia che raggiunge allora un livello molto basso (*PC*, p. 197; *NR*, p. 158). Mettendo da parte la dottrina del 'Manzoni filosofo e teologo',<sup>60</sup> Caracciolo si interessa solo a *I promessi sposi*, alle tragedie, a *La pentecoste*, e a *Il cinque maggio*, nei cui 'campi eterni' ritrova la stessa intuizione che Leopardi esprime nell'*Infinito*, e Foscolo nel 'nulla eterno' di *Alla sera*.<sup>61</sup>

È interessante confrontare l'interpretazione manzoniana di Caracciolo con quella di Jacques Goudet.<sup>62</sup> Nelle opere di Manzoni, scrive Goudet, compare una spiegazione rassicurante della vita umana basata sulla dottrina cattolica e sulla predicazione e risurrezione di Cristo; esse garantirebbero l'esistenza di un aldilà dove i buoni sono

<sup>59</sup> Segnalo qui uno dei molti punti in cui la lettura di Ferruccio Ulivi, *Manzoni. Storia e Provvidenza* (Roma: Bonacci, 1974) converge con quella di Caracciolo (pp. 229-30).

<sup>60</sup> Romano Amerio, *Manzoni filosofo e teologo* (Torino: Edizioni di 'Filosofia', 1958).

<sup>61</sup> 'E l'avviò, pei floridi / sentier della speranza, / ai campi eterni, al premio / che i desideri avanza, / dov'è silenzio e tenebre / la gloria che passò'. Tutte le citazioni di Manzoni provengono da *Poesie e tragedie* (Milano: Mondadori, 1957), primo volume dell'edizione di *Tutte le opere* curata da A. Chiari e F. Ghisalberti; questi versi de *Il cinque maggio* sono alle pp. 105-06. 'Manzoni's concept of the after-life — scrive S. B. Chandler riferendosi ad essi—is here rather unchristian'. It 'approaches very close to the common Romantic desire to merge with the infinite'; S. B. Chandler, *Manzoni. The Story of a Spiritual Quest* (Edinburgh: Edinburgh U. P., 1973), p. 52.

<sup>62</sup> Jacques Goudet, *Catholicisme et poésie dans le roman de Manzoni 'I promessi sposi'* (Lyon: Imprimerie générale du Sud-est, 1961).

premiati, i malvagi puniti, le sofferenze giustificate. Questa spiegazione rassicurante, osserva Goudet, non ha la forza di convinzione di un pensiero intimamente maturato: nei *Promessi sposi* alcune affermazioni di padre Cristoforo sono banalmente dottrinarie, le esclamazioni di pentimento di Renzo al lazzaretto sono sforzate, i discorsi del cardinale Borromeo sono indeboliti dall'enfasi oratoria. Il genio di Manzoni, prosegue Goudet, si mostra soprattutto nella sua intima tristezza: nelle addolorate considerazioni storiche, nella malinconia delle descrizioni paesistiche, nel disordine che domina la trama del romanzo, nel vuoto psicologico in cui rischia di dissolversi la coscienza dei personaggi colpiti dalla sventura. Per Goudet quella tristezza, antitetica alla dottrina ottimistica del cattolicesimo ottocentesco, non è religiosa. Per Caracciolo invece è una componente fondamentale della religiosità autentica: 'lo spirito religioso—scrive Caracciolo—percepisce con acutezza esasperata la miseria, l'ingiustizia e i loro frutti'; i mali non cessano di essere mali quando cadono sotto i suoi occhi; sono 'la prospettiva in cui li vede [e] il senso che assume per lui la loro redenzione, che hanno altro carattere' (*RE*, p. 22). Se la Provvidenza fosse oggetto di una convinzione certa, derivata da prove positive, il male strutturale del mondo sarebbe un argomento contro di essa. Ma per il Manzoni di Caracciolo quel male è lo stimolo che porta a cercare e ad intravedere un'azione misteriosa di Dio, o a sperare quanto meno nell'esistenza di quell'azione. La fede di Manzoni è, appunto, fede, e non certezza; intravedimento o speranza, e non dimostrazione razionale:<sup>63</sup> questo, secondo Caracciolo, fa di Manzoni uno scrittore religioso in senso non confessionale, uno dei 'massimi poeti religiosi moderni' in Italia (*RE*, p. 28), e persino un padre dell'esistenzialismo europeo (*NE*, p. 79).

L'autore de *I promessi sposi* suscita l'ammirazione di Caracciolo anche perché sa esprimere una dialettica intimamente drammatica come quella religiosa con un discorso contenuto che sfugge all'unilateralità (*LP*, p. 28). La rabbia di fronte al male può essere superficiale, 'arbitraria e irresponsabilmente avventurosa' (*SK*, p. 268), o derivare da una 'malafede' di fronte alla quale Caracciolo rivaluta persino l'ironia di Croce sulle domande sul senso dell'esistenza (*LP*, pp. 90–91). Solo chi si interroga con responsabilità può mettere seriamente in questione il senso del cosmo; e non c'è responsabilità

<sup>63</sup> Si vedano in proposito le belle osservazioni di E. N. Girardi, 'Il sacro nell'opera del Manzoni', *Testo* 9 (1985), pp. 5–18, in particolare p. 17, e di Ezio Raimondi, *La dissimulazione romanzesca* (Bologna: Il mulino, 1997), p. 40.

‘se, nell’atto che si presenzializza la negatività che inficia le strutture dell’essere, non si evoca anche la positività che è in esso’, ‘se presenzializzazione ed evocazione avvengono sotto altra figura da quella imparziale della ragione, indocili alla calma e alla pazienza proprie di questa’ (*PC*, p. 19). Caracciolo infine trova in Manzoni un’analoga comprensione della componente collettiva dell’esperienza religiosa. La richiesta di redenzione che si leva nella *Pentecoste* manzoniana, scrive, è corale perché il morire, oltre ad essere il destino specifico di ogni singolo, è anche il destino universale che tutti devono affrontare, e fonda un bisogno e una capacità di comunicazione fra gli esseri umani (*PC*, p. 116).<sup>64</sup> Gli esseri umani sono tutti partecipi di un logo che li spinge verso la trascendenza (*RE*, p. 74), verso l’identico che si differenzia ‘nel pensiero dei vari singoli pur rimanendo se stesso’ (*NE*, p. 88): la *Pentecoste* esprime questa differenziazione nella famosa similitudine della luce.<sup>65</sup>

I motivi dell’interesse di Caracciolo per Foscolo a questo punto dovrebbero essere facili da intendere. Nel poeta veneziano i *Sepolcri* suscitano gli stessi sentimenti che lo spazio della trascendenza desta nel singolo caraccioliano: sono il simbolo del tempo che dissolve cose, persone e valori, rivelando il niente che penetra ed avvolge l’esistenza; e sono l’oggetto di una meditazione che dona luce, raccoglimento e riposo (*ET*, p. 102). Il poema di Foscolo, come il *Schicksalslied* di Hölderlin e i versi di Leopardi *A Silvia*, rappresenta ‘il tipico *cimitero* del grande nichilismo contemporaneo’, in cui l’angoscia si stempera in accettazione pacificata (*PC*, p. 14). Caracciolo mette in evidenza lo sgomento che ‘invade l’animo del Poeta alla visione dello sparire delle generazioni e delle forme di vita nel nulla’ (*ET*, p. 101); la luce divina che filtra la memoria del mondo e della vita ‘nella loro sostanza ultima, di là da ogni tempesta di eventi e di passioni’ (*SK*, p. 260); e il convergere di quei temi—il poema è ‘luminoso e triste’ (*SK*,

<sup>64</sup> Anche nel *Carmagnola* (*V*, 5) Manzoni scrive: ‘La morte! / Il più crudel nemico altro non puote / Che accelerarla: ella saria / Rabbiosa, insopportabile: dal cielo / Essa ci viene’ (p. 385); e nell’*Adelchi* (*V*, 8): ‘Questo felice, / cui la mia morte fa più fermo il soglio, / cui tutto arride, tutto plaude e serve, / questo è un uom che morrà’ (p. 653).

<sup>65</sup> ‘Come la luce rapida / Piove di cosa in cosa, / E i color vari suscita, / Dovunque si riposa; / Tal risonò molteplice / La voce dello Spiro [lo Spirito Santo, Dio]: / L’Arabo, il Parto, il Siro / In suo sermon l’udi’ (Manzoni, p. 17; *NE*, p. 88). Caracciolo interpreta questi versi in maniera ecumenica: la rivelazione e la grazia che il “fedele” nel significato “ortodosso” del termine’ conosce – scrive—si risolvono nella ‘universale rivelazione e grazia della quale si sostanzia ogni possibile parola e atto dell’esistere dell’uomo’ (*PC*, p. 158). Altrove Caracciolo sostiene la stessa tesi con riferimenti ad Eraclito, Orazio e Lutero (*NR*, p. 115) e a Simmaco (*NR*, p. 145).

p. 260), dominato da ‘una mestizia che è anche riposo’ (*ET*, p. 102), da un riposo che è malinconia (*SK*, p. 260). La seconda parte dei *Sepolcri*, dedicata alle tombe dei grandi italiani raccolte nella chiesa di Santa Croce a Firenze, viene spesso interpretata in maniera umanistica: Foscolo celebra la grandezza dell’azione umana, il desiderio di operare secondo virtù per poter sopravvivere nella storia. ‘Through [the] shadows—scrive E. H. Wilkins—there gleams the firm assurance of the grandeur of high achievement, and of the immortality of heroism’.<sup>66</sup> Caracciolo non pensa che il tono di Foscolo sia realmente celebrativo: la pensosità che domina in Santa Croce viene anche dalla grandezza umana, ma viene soprattutto dal silenzio di quella grandezza. Si attinge la religiosità del tempio in cui sono sepolti Dante, Petrarca, Michelangelo e Galileo non

lasciandosi riempire dello spirito che animò i grandi nelle loro sterminate contemplanzi, nei loro eroici furori, ma al pensiero di quella realtà che comprende quelle cose e insieme la morte che chiuse gli occhi e spense la fiamma umana di chi tanto contemplò e vide (*ET*, p. 104).

Questa lettura permette a Caracciolo di affermare l’unità del poema, che è nel ‘timbro costante della voce foscoliana’ (*ET*, p. 108), nella dolcezza e nella tristezza (*SK*, p. 263), nella ‘dolcezza malinconica in cui si è già operata una sintesi della vita e della morte, della lacerazione e del conforto’ (*ET*, p. 109). Nell’immagine del cimitero foscoliano si raccoglie ‘la “memoria” della morte come riposo e silenzio’: da quel riposo ‘pare inallontanabile la malinconia’; ma da quel silenzio nascono anche ‘le parole di un colloquio essenziale’ (*SK*, p. 260).<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Ernest Hatch Wilkins, *A History of Italian Literature* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), p. 382.

<sup>67</sup> I testi che Caracciolo dedica ai *Sepolcri* risalgono agli anni ’50. Nel primo (‘Su “I sepolcri”’) l’oscillazione fra niente e nulla non è ancora espressa con precisione: ciò che si contrappone alla morte come niente è la vita redenta da una intuizione pacificante di natura religiosa; ed un lettore frettoloso potrebbe fraintendere i frequenti richiami di Caracciolo a ‘quanto ha di bello il mondo’ (*ET*, p. 102). Nel secondo saggio (‘Sul conoscere filosofico’), rivisto nel 1990, l’equivoco non è più possibile: il positivo è la luce divina che giustifica la vita e la rende (in certe condizioni) bella. Caracciolo utilizza anche Leopardi nella sua riflessione sui *Sepolcri*: ‘un vasto ospedale’—scrive il poeta di Recanati—è ‘luogo ben più deplorabile che un cimitero’ (II, p. 1098). Caracciolo è come sempre in sintonia con lui e osserva che il Cottolengo (l’istituzione che ospita i ritardati mentali) ‘è un simbolo forse più arduo e più decisivo, nella meditazione sul male, che non il cimitero’ (*NE*, p. 62). Il potere trasfigurante del genio poetico, celebrato da Foscolo nel finale dei *Sepolcri*, impallidisce ‘di fronte alla capacità di trasfigurazione di chi sa vedere nell’idiota assoluto un figlio di Dio’ (*NE*, pp. 62–63).

La bipolarità intrinseca al religioso riappare nel sonetto *Alla sera*: la morte è *tremenda*, perché conferma il perenne processo di distruzione cosmica, e *fascinans* al tempo stesso, momento di ‘elisia dolcezza e immobilità’, che sottrae ‘alla forza che instancabilmente affatica le creature e le cose’ (*ET*, p. 102). La sera foscoliana è immagine della ‘fatal quiete’; il suo arrivo sottrae al ‘reo tempo’ (insieme al quale scompaiono ‘le torme / delle cure’), e fa vagare il pensiero ‘su l’orme / che vanno al nulla eterno’.<sup>68</sup> *Nulla eterno* per Caracciolo rappresenta la migliore traduzione italiana del *nichtendes Nichts* di *Essere e tempo* (*NE*, p. 62): secondo lui Foscolo, descrivendo l’effetto angosciante e pacificante insieme che il nulla eterno ha sull’anima umana in tempesta, anticipa Heidegger come testimone della dialettica religiosa fra *Angst* e *Ruhe* (*NE*, p. 57).

Insieme a Foscolo, infine, Caracciolo esamina il potere risanante dell’arte. L’arte come poiesis (come produttrice di catarsi nel senso che Croce attribuisce al termine) è un elemento essenziale della civiltà. Sospende le passioni perché permette di contemplarle da lontano, come qualcosa di ricordato, che non addolora e non turba (*AL*, p. 290),<sup>69</sup> e perché rende innocuo quel che di demonico è in esse:

Ahi tali  
forse eran tutti i primi avi dell’uomo!  
Quindi in noi serpe, ahi miseri, un natio  
delirar di battaglia; e se pietose  
nol placano le Dee, spesso riarde  
ostentando trofeo l’ossa fraterne.<sup>70</sup>

Rifacendosi a questo passo de *Le Grazie* Caracciolo evoca il ‘potere teomorficamente umanizzante dell’arte’:

come le Grazie guidate da Venere approdano in Grecia, quella terra che era una selva popolata di selvaggi ‘duellanti a predarsi’ (‘e i vincitori— d’umane carni s’imbandian convito’) si trasforma in paese sacro alla civiltà per mitezza e umanità di costumi e per arti (*NE*, p. 127).

<sup>68</sup> Tutte le citazioni di Foscolo provengono dai due volumi delle *Opere* a cura di F. Gavazzoni (Milano-Napoli: Ricciardi, 1974). Il sonetto *Alla sera* è in I, pp. 200–01.

<sup>69</sup> Il ripercorrimto di una crisi, anche quello che ‘richiama il cammino della croce’, ‘fatto su testi di poeti, [può] alla fine riuscire una esperienza di “festa”’ (*NE*, p. 127).

<sup>70</sup> Foscolo, I, p. 418; *NE*, p. 127. Tali: ‘feroci’, ‘duellanti a predarsi’ (così Foscolo li descrive nel poema), ‘selvaggi senza religione e antropofagi’ (così nelle note).

Nel pensiero di Foscolo sull'arte la forza catartica delle parole genuinamente poetiche si confonde qualche volta con lo sforzo oratorio (*ET*, p. 104); ma, come in Manzoni, l'artista è superiore al teorizzatore; e anche nelle parti meno intense dei poemi foscoliani 'l'oratoria è dialetticamente a servizio del canto più disteso' (*ET*, p. 105).

Secondo Caracciolo, così, un atteggiamento fondamentalmente religioso, ma non angustamente confessionale, accomuna i principali scrittori italiani del primo Ottocento.<sup>71</sup> La storicità è un momento particolare del perenne aprirsi umano alla trascendenza: lo Spirito creatore che domina la *Pentecoste* di Manzoni è realtà che gli esseri umani conoscono da sempre, ma

l'inno del Manzoni non parlerebbe con la potenza con cui parla, se quello Spirito vi fosse presente con la figura dello Zeus del pur ancora sempre sublime e potentemente parlante *Inno a Zeus* di Cleante o nella figura stessa del Dio del Paradiso di Dante (*PC*, p. 220).

Foscolo, Leopardi e Manzoni si aprono alla trascendenza 'secondo la prospettiva che l'area di movimento e di iniziativa concessa nella *Weltgeschichte* [...] consente [loro] di conquistare' (*PC*, p. 219). Quella prospettiva è dominata dal nulla religioso, dagli 'interminati spazi', i 'sovrumani silenzi', la 'profondissima quiete' de *L'infinito*; dallo spazio, più che dalla figura, di Dio. I riferimenti testuali che Caracciolo fa sono numerosi e puntuali: se il nulla è l'immagine della trascendenza che domina e definisce la contemporaneità, non lo si può contraddire quando afferma che Foscolo, Leopardi e Manzoni sono fra i pochi autori realmente contemporanei della letteratura italiana. Si può solo aggiungere che, in quel caso, l'isolamento di Caracciolo fra gli scrittori del Novecento e il suo costante rifarsi ai classici del secolo precedente non sono segnali di anacronismo, ma di una capacità tanto paradossale quanto reale di vedere l'essenziale del proprio tempo.

Royal Holloway, University of London

<sup>71</sup> Caracciolo scrive pagine molto interessanti anche su Vincenzo Cuoco e sul valore europeo del suo atteggiamento storicistico (*RSM*, pp. 139–41; *SK*, p. 265); e ha notevoli intuizioni su un poeta solo cronologicamente posteriore a quelli considerati qui, Giosuè Carducci (*PC*, p. 116; *NE*, p. 127). Sul rapporto fra individuo e spirito di un'epoca si vedano la nota 14 e le riflessioni che Caracciolo svolge in *NE*, pp. 99–100; *PC*, pp. 155, 173, 218–20; e *SK*, p. 267.