

NICOLÒ GERMANO

DELLA «DOCILE CALMA DEL LIBERO ASCOLTARE»

ALBERTO CARACCIOLI E LA RICEZIONE ETICO-RELIGIOSA DEL
PENSIERO HEIDEGGERIANO

ON THE “DOCILE CALM OF FREE LISTENING”.

ALBERTO CARACCIOLI AND THE ETHICAL-RELIGIOUS RECEPTION
OF HEIDEGGER’S THOUGHT

The article aims to analyse the interpretation of Martin Heidegger proposed by the philosopher Alberto Caracciolo. In particular, the essay focuses on the ethical-religious reception of Heideggerian philosophy, with special regard to Alberto Caracciolo’s overall philosophical proposal. As outlined in his 1989 comprehensive volume, Studi heideggeriani, Caracciolo never ceased to dialogue with the German philosopher, but rather interpreted him as a classic of the religious thinking in contemporary times, i.e. of the age of nihilism. This allows the interpreter to investigate, also in a kulturgeschichtlich direction, the significance of the Heideggerian reception in Alberto Caracciolo’s ethical-religious Denkweg.

«Hast du die Sorge nie gekannt?»
(J.W. Goethe, Faust)

1. In limine

L'incontro ‘tra pensieri’ vive di un *novum* che solo si dà nel solco di un *traditum*, di una *traditio* che lungi dall'estenuarsi in pedissequa ripetizione riscopre sé stessa quale rammemorante innovazione di un ‘passato’ tutt’altro che ‘morto’: «nulla dunque di più lontano dal motivo

autentico dell'interpretazione che il passato come morto passato»,¹ nell'imprescindibile dialettica così istituentesi di 'eterno' e 'futuro', nel *medium* disvelante della presente attualità del passato. In questo senso, il presente saggio intende brevemente enucleare le linee generali che hanno sorretto il mai interrotto dialogo che è intercorso lungo i decenni tra il pensiero heideggeriano e la proposta teoretica di Alberto Caracciolo, il maestro di quella che ha da chiamarsi «scuola di Genova», anche per meglio intendere, non senza preciso intento *kulturgeschichtlich*, la topografia che soggiace alla storia della filosofia e della cultura italiana, e che informa altresì la genesi e lo sviluppo della ricezione del pensatore tedesco nel nostro Paese.²

Alberto Caracciolo, veronese di nascita ma genovese di adozione,³ ha insegnato per trentasette anni presso l'Università di Genova, tenendo via via gli insegnamenti di Estetica, di Filosofia della religione – fu sua, a partire dal 1962, la prima cattedra italiana – e, infine, quella di Filosofia teoretica, succedendo a Michele Federico Sciacca. Con Luigi Pareyson e Pietro Piovani, ciascuno col suo peculiare tono, ha contribuito alla diffusione criticamente vagliata della 'filosofia dell'esistenza',⁴ per aprire alla filosofia della religione italiana una prospettiva internazionale. Egli scandagliò, con impareggiabile pensosità, gli abissi del nichilismo contemporaneo, evangelico «segno di contraddizione»⁵ che in sé contiene, paradossalmente (ma il paradosso, per quanto possa dispiacere, rinserra in sé una profonda, differente logica), tanto le profonde, irrisolvibili cadute del contemporaneo quanto la possibilità – la sola concessa *in dürtiger Zeit* – di 'riscatto' e di 'redenzione'. Il 'nichilismo', per altrimenti dire, e per dirlo chiaramente, assurge nella riflessione caraccioliana a 'funzione trascendentale', nell'inscindibile rapporto che esso viene così a istituire

¹ A. CARACCIOLI, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, p. 232.

² Lo ha autorevolmente sottolineato F. TESSITORE, *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo. II. La tradizione italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, p. 343.

³ Per la vicenda biografica del filosofo, inseparabile dalla sua proposta teoretica, si vedano almeno G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992 e D. VENTURELLI, *Profili filosofici. Adolfo Levi, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Giovanni Moretto, Carlo Angelino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023, pp. 39-68.

⁴ Pareyson, negli ultimi suoi giorni, stava lavorando a un saggio dedicato appunto a Caracciolo e Piovani, dal significativo titolo *Esistenzialismo fatto generazionale* (lo apprendo da quanto scrive A. DE MARIA nella sua «Prefazione» a L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, p. 5). Per l'esistenzialismo nel *Denkweg* caraccioliano, confronta in particolare quanto egli ne scrive in A. CARACCIOLI, *Nichilismo ed etica*, nuova ed. a cura di G. MORETTO, il nuovo melangolo, Genova 2002², pp. 66-90.

⁵ Lc 2, 34. 'Figura' che esprime la contraddizione, del nichilismo come del religioso nella duplice e intrecciata dialettica che li caratterizza, è per Caracciolo la Croce: A. CARACCIOLI, *Teresio Olivelli. Ribelle per amore*, nuova ed. a cura di D. VENTURELLI, il nuovo melangolo, Genova 2017³, p. 15, da cfr. con l'appunto inedito su *Cristianesimo e nichilismo*, pubblicato in «Humanitas», LXI, 2006, 5-6, p. 997.

con la struttura, anch'essa trascendentalmente atteggiata, del religioso; diviene, anzi, quando rettamente inteso, 'lo stesso' (*das Selbe*, e non *das Gleiche*) del religioso: «*Nihil* come *Nulla* e spazio religioso dunque *omnino convertuntur*. La dialettica nichilistica, la dialettica tra i due *nihil*» – e cioè tra 'niente' e 'Nulla', sul che ritorneremo – «è la dialettica stessa del religioso».⁶

È su questo più preciso tracciato che Caracciolo incontrò Heidegger, rinvenendo nell'opera del filosofo tedesco una 'parola essenziale' per il dominio del religioso, una parola che accenna, certo per *Winke* e non senza una connaturata oscurità, al nichilismo e alle sue possibilità positive, e che dice, *in nube et aenigmate*, un altro, nuovo, imprevisto e imprevedibile 'rapporto' dell'uomo al Linguaggio, nel suo difficile e incerto farsi uditore della Parola,⁷ nel suo apprestarsi, in timore e tremore, alla Verità che traluce dal Wort essenziale, laddove balena l'originaria coappartenenza del «Dire originario ed essere, di parola e cosa».⁸ Certo resta che, affinché si dia ascolto, e risuonare possa il detto nel foro della coscienza, una strutturale, costitutiva disposizione deve preparare l'uomo all'ascolto: e che essa sia quella «docile calma del libero ascoltare», «*Gelassenheit zum freien Hören*»,⁹ in cui trascendentamente vengono a rinsaldarsi libertà e dono, Essere e Linguaggio, il filosofo genovese – come pochi altri, in un secolo invero sempre più incline alla semplice, tragica uniformità dell'ideologismo piuttosto che non al silenzioso ascolto «di ogni parola veramente *parlante*, cioè *carica di senso*»¹⁰ – non dubitava. Pensare lo spazio, e ciò ancor di più vale per lo spazio trascendentale, vuol dire pensarne il vuoto, pensare «lo spazio in quanto vuoto» («aus der Leere des Raumes»), e ciò perché «il vuoto non è niente» («Die Leere ist nicht nichts»),¹¹ neanche è una mancanza, bensì, non diversamente dal silenzio da cui la parola essenziale proviene, esso rimane la condizione di possibilità per cui lo spazio si spazializza 'come' spazio.

Raccolti in un unico volume nel 1989, gli *Studi heideggeriani* (i quali raccolgono i risultati di un confronto che risale alla fine degli anni Cinquanta) rimangono un testo imprescindibile: e non

⁶ CARACCIOLI, *Nichilismo ed etica*, cit., p. 32.

⁷ Su ciò, vedi K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel - Pustet, München 1941 e J.B. LOTZ, *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Herder, Freiburg 1967, pp. 13-51. Sulla heideggeriana «identificazione dell'esperienza religiosa con quella ermeneutico-speculativa del linguaggio», si tenga presente G. MORETTO, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Le Monnier, Firenze 1973, in part. pp. 235-258 (la cit. è a p. 246).

⁸ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di A. CARACCIOLI, tr. di A. CARACCIOLI e M. PEROTTI CARACCIOLI, Mursia, Milano 1973, p. 187.

⁹ Ivi, p. 206.

¹⁰ A. CARACCIOLI, *La dimensione estetica nel pensiero di M.F. Sciacca*, in M.F. SCIACCA, numero monografico dei «Quaderni della "Cattedra Rosmini"», 1976, 8, pp. 125-167: 157.

¹¹ M. HEIDEGGER, *L'arte e lo spazio*, tr. di C. ANGELINO, il nuovo melangolo, Genova 2015², p. 33 (il testo originale è a fronte).

solo per un approfondimento critico del filosofo genovese, il cui pensiero viene oggi ad assumere, quando liberamente interrogato e liberamente rimeditato, quello statuto di classicità che solo si confà a ciò che, consapevole di quanto lo precede, pure non si risolve scolasticamente in esso, ma innova, dal di dentro, la *traditio* in cui è iscritto, dischiudendo prospettive che diversamente attingono la *veritas* nella sua *varietas*, differenziando per criterio interno «la diversità fisiologica ultimamente convergente dalla discordanza patologica puramente divergente, l'intrinseca colloquialità dalla dissonanza babelica».¹² Non solo per ciò i saggi ivi raccolti continuano a essere degni di meditazione e di interrogazione, giacché essi aprono, all'interno della critica heideggeriana, scenari inediti, forse ancora oggi non compiutamente esplorati. Penso, in questo senso, al saggio apposto in conclusione del volume, «Rileggendo *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*»,¹³ scritto nel 1984 ma pubblicato, dopo le infinite discussioni, tutt'oggi perduranti, suscite dall'apparizione del volume di Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, solo nel 1987. Qui, con acume teoretico, il filosofo viene svolgendo un'equanime e pensosa riflessione intorno al 'senso' e al 'valore' della 'politicità' heideggeriana, affissando con serietà lo sguardo proprio là dove l'opaco pare inghiottire, subissandolo, il significato autentico, veracemente 'universalistico', del pensiero di Heidegger. Caracciolo non esita a sceverare «con spregiudicato coraggio»¹⁴ la parola di verità pronunciata dal filosofo tedesco «dal magma confuso che ne ha contrastato l'emergere e minaccia talvolta di stravolgerne il senso»:¹⁵ rileggere, oggi, queste pagine vale quale necessario viatico per ogni considerazione che non si limiti alla tautologica riproposizione del «Wer groß denkt, muß groß irren»,¹⁶ ma che invece aspiri a liberalmente ascoltare, *zu den Sache selbst*, i suggerimenti offerti dal compagno di strada.

2. Il 'modo' dell'incontro

Giova, per assecondare il 'modo' dell'incontro che ha quindi permesso l'effettiva ricezione, prendere le mosse dalla meditata *Selbstdarstellung* che il filosofo genovese affidava alle pagine del volume monografico dell'«Archivio di filosofia», allora diretto da M.M. Olivetti,¹⁷ *La recezione*

¹² A. CARACCIOLI, «Introduzione», in ID. (ed.), *Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospettivistiche della verità*, il melangolo, Genova 1987, pp. 7-8: 7. Per la correlazione *veritas-varietas* si veda G.E. LESSING, *Sämtliche Werke*, b. XV, hrsg. von K. LACHMANN, W. de Gruyter, Berlin 1968, p. 354.

¹³ CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 266-275.

¹⁴ Ivi, p. 274.

¹⁵ Ivi, pp. 274-275.

¹⁶ Per cui cfr. ivi, p. 272.

¹⁷ Di M.M. OLIVETTI, con precise indicazioni intorno alla 'classicità' del pensiero caraccioliiano, si veda *Istanza trascendentale e problema del male. A proposito della seconda edizione di La*

italiana di Heidegger (1989), col significativo titolo *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico*.¹⁸ È infatti qui contenuto un prezioso ‘suggerimento ermeneutico’, subito convertentesi in genuina ‘postura esistenziale’, che tende come un *Leitfaden* per seguire, nel suo costante approfondimento, il significato che la filosofia heideggeriana assume, o non assume, per il «lavorare in proprio»¹⁹ caraccioliano. Per meglio comprendere l’effettiva *Wirkung* del colloquio con Heidegger, nel suo saldarsi con il ‘circolo’ dell’autobiografia filosofica di Caracciolo, appare infatti necessario scandagliare «il prima che illumina il dopo nell’atto che ne è illuminato»,²⁰ perché ne risulti così «l’*Einmaliges* della vicenda di un singolo che illumina l’universale del cammino etico-soterico dell’uomo nell’atto che ne è illuminato».²¹ In codesto richiamarsi virtuoso di $\alpha\omega\tau\circ\zeta$ ed $\varepsilon\tau\circ\rho\circ\zeta$ una sonda è come calata nella propria vicenda intellettuale; il filosofo, per richiamare una celebre immagine proustiana, si fa palombaro per scoprire che «viene da noi solo quanto traiamo dall’oscurità che è in noi»,²² nella decifrazione infinita di un ‘senso’ sempre più sommerso e che pure, in alcuni ‘attimi’ particolarmente significativi, emerge con tutta la sua pregnanza, in tutta la sua pluriprospettica significatività, poiché «il pluriprospettivismo si afferma non solo nella comunità dei singoli, ma nella unitaria – complessamente, spesso conflittualmente unitaria – pluridimensionalità del singolo».²³ Con ciò, nella complicazione istituentesi tra oggettività del soggettivo e soggettività dell’oggettivo, nella ‘rimodulazione trascendentale’ di questi due poli, si prospetta al contempo una ‘chiarificazione teorica’ quanto, se non soprattutto, ‘esistenziale’ ed ‘etica’ – entro quell’indisgiungibilità che è proprio il pensiero di Heidegger a insegnare tra momento ‘teoretico’ e momento ‘pratico’, nella tensione mai conciliabile né tantomeno esauribile tra i due, costitutivi, momenti.

religione come struttura e come modo autonomo della coscienza, in D. VENTURELLI (ed.), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, il nuovo melangolo, Genova 2001, pp. 265-273.

¹⁸ A. CARACCIOLI, *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico*, in M.M. OLIVETTI (ed.), *La recezione italiana di Heidegger*, Biblioteca dell’«Archivio di filosofia», CEDAM, Padova 1989, pp. 103-132, ora anche, parzialmente, in A. CARACCIOLI, *Politica e autobiografia*, a cura di G. MORETTO, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 225-243, da dove poi cito. Su ciò, si tenga presente il denso saggio di A. FABRIS, *Alberto Caracciolo e la recezione italiana di Heidegger*, in D. VENTURELLI (ed.), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, in «Archivio di storia della cultura. Quaderni», 2019, 9, pp. 119-128.

¹⁹ L’espressione è di P. PIOVANI, *Lavorare in proprio*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII, 1974, 4, pp. 551-554.

²⁰ CARACCIOLI, *Politica e autobiografia*, cit., p. 240.

²¹ *Ibidem*.

²² M. PROUST, *Il tempo ritrovato*, in ID., *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV, tr. di G. RABONI, Mondadori, Milano 1994, p. 559.

²³ CARACCIOLI, *Politica e autobiografia*, cit., p. 229 (il corsivo è mio).

Per seguire quanto Caracciolo suggerisce risulta opportuno ritornare a quel *prius* che è il suo primo saggio heideggeriano, nel quale già s'addensano *in nuce* i *Grundthemen* che accennano – questo il *Kern* – alla ‘ricezione etico-religiosa’ (dove è l’etico a discriminare la religiosità autentica) del pensiero di Heidegger. Tali *Leitworte*, appunta il filosofo, sono *Tod*, *Gott* e *Zeit*, «problema della morte - problema di Dio - problema del tempo»,²⁴ ed è per essi, e attraverso di essi, non dissimilmente da quanto gli era accaduto per l’interpretazione di Croce, Kant e Jaspers, che egli può abilitare Heidegger a ‘interprete’ e ‘annunciatore’, *sub specie speculationis*, del religioso. Nel lungo saggio del 1960, *La struttura dell’essere nel mondo e il modo del “Besorgen” in Sein und Zeit*,²⁵ primo, fondamentale momento della ricezione heideggeriana di Caracciolo, prende infatti già corpo la problematica dominante del valore che il religioso e l’etico (l’‘etico-soterico’) assumono nell’intrico della grande «Incompiuta» del 1927. In questo scritto, che solo erroneamente potrebbe parere, a chi legga ‘per indici’, un *unicum* nel *corpus* del filosofo, Caracciolo liminarmente nota come sia il ‘problema del Nulla’ a indicare per contrasto il ‘senso’, il ‘significato’ e la ‘direzione’ di *Essere e tempo* («libro completo e conchiuso»):²⁶

Il Nulla, come quello che rivela il mondano nella sua mondanità e lo nientifica, disvelando la totalità del reale nella sua struttura ultima, permettendo all’uomo il collocarsi e il prendere posizione di fronte a tale struttura e aprendogli uno spazio conforme al suo più genuino respiro, acquista fin troppo visibilmente qui il posto di Dio e della Trascendenza.²⁷

‘Nulla’, allora, che solo per una profonda confusione, tanto filosofica quanto etico-religiosa, può essere scambiato da Heidegger stesso «col nulla del pessimismo e del nichilismo»,²⁸ ovvero con ciò che Caracciolo, al fine di meglio fissare anche graficamente la distinzione, andrà poi a indicare col termine «niente».

Il filosofo genovese muove, nell’analisi dell’opera heideggeriana, dalle profonde suggestioni che gli provengono dal dominio del poetico, da quella *Heimat* che per lui è, e che per lui sempre rimase, la poesia. E la *Dichtung* più affine al *Denken* heideggeriano, se certo anche richiama «l’orme/ che vanno al nulla eterno», nella caduta (*Verfallen*) nell’inautenticità (*Uneigentlichkeit*)

²⁴ Cfr. ivi, pp. 242-243.

²⁵ Il saggio, originariamente litografato dalla libreria Bozzi quale dispensa per il corso dell’anno accademico 1959-1960, è ora raccolto in CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 7-96. Per l’incontro con la filosofia heideggeriana, avvenuto solo poco tempo addietro, durante un periodo di degenza trascorso in Germania, cfr. A. CARACCIOLI, *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico*, in ID., *Politica e autobiografia*, cit., p. 241 e VENTURELLI, *Profili filosofici*, cit., pp. 61 ss.

²⁶ CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., p. 10.

²⁷ Ivi, p. 11.

²⁸ *Ibidem*.

del «reo tempo»,²⁹ viene da Caracciolo felicemente ravvisata nel pensiero poetante di Giacomo Leopardi, la cui luce, ha notato Giovanni Moretto,³⁰ filtrerà tutta la lettura caraccioliana di Heidegger, illuminandone di converso l'ermeneutica del nichilismo, la cui radice esistentiva, germinando dall'Ort poetico, è riguardata senza infingimenti, giacché è solo qui che è dato di incontrare «il paradosso per cui verità e libertà sono tutt'uno»,³¹ l'una nell'altra *omnino convertuntur*.

In *Sein und Zeit*, allora, il filosofo genovese vede già operante quella svolta, quella *Kehre* che segnerà i successivi sentieri heideggeriani, che seguono il venir meno, il franare del linguaggio convenzionale della metafisica ontica (e il parallelo recupero della lingua poetica) con il quale si era fino ad allora tentato di dire l'Essere, di dire il suo rapporto con l'Esserci, dove il problema è appunto condensato nella difficolta di pensare questo rapporto. Ma quale il 'motivo' profondo, lo 'sfondo' dal quale proviene la necessità di 'svoltare' nel pensiero alla ricerca di un altro inizio, di un'origine inoggettivabile e inesauribile oltre ogni determinatezza storica o storiografica, verso quel senza-fondo da cui pure prendono forma e consistenza tutte le riflessioni filosofiche, le invocazioni religiose, le parole della poesia?

Per Caracciolo, codesta *Kehre* è da intendersi alla luce, e tra le molte ombre, della fondamentale 'distinzione' heideggeriana tra due, diverse e infine irriducibili, 'interpretazioni' del *Nichts*, del 'Nulla-niente'. Se l'opera del '27 conteneva ancora un'incertezza di fondo tra *nichtiges Nichts* e *nichtendes Nichts* tale manchevolezza era da addebitare alla confusione tra diversi piani del discorso, operante in particolar modo sulle strutture portanti dell'opera heideggeriana, ossia il *Dasein* e la *morte* (*Tod; Sein zum Tode*). In questa linea, senza troppe difficoltà si può riconoscere all'opera, nel disegno di fondo del testo heideggeriano, una tendenza contrastante con quello che invece appare al filosofo genovese il più genuino pensiero di Heidegger, e che assume, o tende ad assumere, qui, i connotati di una riflessione 'solipsistica' e 'antropocentrica',³² ben lontana dal trascendimento meta-cosmico cui alludono altre impegnative pagine. Tale tendenza riduzionistica viene da Caracciolo ricondotta all'incomprensione di fondo, all'ancora incerta chiarificazione esistenziale che, a suo giudizio, permea *Essere e tempo*, inficiandone, se non le analisi

²⁹ U. FOSCOLO, *Alla sera*, v. 11. Per la possibilità al tempo accordata di restituire al *Dasein* la sua problematicità, si veda M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1998, p. 50.

³⁰ Si veda MORETTO, *Filosofia umana*, cit., pp. 146-148; si veda anche VENTURELLI, Alberto Caracciolo, cit., pp. 157-164 e ID., *Profili filosofici*, cit., p. 63. Per l'interpretazione caraccioliana di Leopardi è da tenersi presente il fondamentale A. CARACCIOLI, *Leopardi e il nichilismo. Raccolta «artigianale»*, Genova 1987, a cura di G. MORETTO, Bompiani, Milano 1994.

³¹ S. GIVONE, *Verità e poesia*, in «Humanitas», XLVII, 1992, 2, pp. 183-194: 191.

³² Lo sottolinea anche D. VENTURELLI, *Edith Stein e Martin Heidegger*, in «Quaderni del Tempietto», XIII, 2004, pp. 61-77: 68, quando si chiede: «Che ne è di Dio, dell'eterno, del rapporto dell'uomo con Dio in "Essere e tempo"?».

fenomenologiche, perlomeno le momentanee conclusioni ‘esistenziali’ ed ‘esistentive’.³³

In effetti, l'uomo che dopo la morte di Dio compare sul proscenio di *Sein und Zeit* oscilla, con una profonda e connaturata incertezza, tra i due poli dell'esperienza trascendentale del *Nichts*: tra un ‘niente’ ‘stupido’, oggettivistico, cosale, veramente annichilente – *nichtiges Nichts* – e un più alto e arduo Nulla, un Nulla la cui portata pienamente abilita l'interprete a qualificarlo quale ‘Nulla religioso’ (*das nichtende Nichts*). Dinnanzi a quest'ultimo Nulla, o meglio, all'interno dello spazio lasciato aperto dall'evenire di questa figura del *Nichts*, luogo trascendentale della nullificazione e della catarsi di tutti i possibili ‘mondi’, di tutti i possibili ‘modi’ dell'umano agire e patire, da esso, allora, si dischiude ‘la possibile esperienza del religioso nell'epoca del nichilismo’:

In questo Nulla tutto si inscrive e questo Nulla è veramente l'orizzonte in cui si alza l'invocazione soterica, in cui germina la domanda metafisica, da cui scaturisce la catarsi poetica. Questo Nulla è tanto poco il niente che non solo vi s'inscrivono tutti i mondi possibili, ma vi trova luogo, oltre che la disperazione metafisica, rispetto a questa non iscritta ma iscrivente, la speranza metafisica. Questo Nulla può essere, sì, come l'analogia Trascendenza jaspersiana, nientificazione di ogni concetto, ma non perché al di qua di ogni concetto, ma non perché di qua dal concetto, ma perché oltre ogni formulabile concetto. Esso è, sì, silenzio, ma il silenzio che è la voce al fondo di tutte le voci: quella che ascoltava il Leopardi sul Tabor di Recanati.³⁴

Ma la riflessione heideggeriana che precede la *Kehre*, o che ancora non l'ha chiarita a sé medesima, indugia, nell'immanentismo della sua antropologia, nella mancata ‘distinzione’ tra queste due possibilità, ingenerando altresì un’indistinzione, che altri direbbe, come si accennava poc’anzi, una confusione, di carattere etico-esistentivo, la cui ombra tristemente viene prolungandosi sulla scelta politica heideggeriana. Essa, inficiando le fondamenta dell'analitica esistenziale, non permette allo Heidegger di *Sein und Zeit* di ‘trascendere trascendentalmente’³⁵ l'orizzonte angusto della morte intesa come ‘mia’ morte (e corrispettivamente come ‘mia’ nascita).³⁶ Non gli permette, talora, di veder filtrare nella redimibilità del tempo e del *Dasein* l'imperativo dell'Eterno che pur promana dalla silenziosa voce del Nulla, che non diversamente dalla «silenziosa luna»³⁷ di leopardiana memoria consente, o non consente, all'uomo, folgorato nella sua condizione creaturale, di elevare ad essa le domande che solo una coscienza ‘strutturalmente’ religiosa può porre. Domande le quali possono trovarsi raccolte, con Heidegger, nella domanda metafisica per eccellenza, in quella *Grundfrage* che carsicamente scorre nelle vene del nostro tempo; «una domanda che il pensiero idealmente contemporaneo riconosce come radicale:

³³ Per cui cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971², pp. 207-258.

³⁴ CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 142-143.

³⁵ Ivi, pp. 85-87, dove Caracciolo compiutamente delinea la ‘distinzione’ tra ‘struttura’ e ‘modo’.

³⁶ Cfr. ivi, pp. 143-145.

³⁷ G. LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 2, su cui cfr. CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 174-182 e, in *Leopardi e il nichilismo*, cit., le pp. 42 ss.

perché l'esistere di ciò che esiste piuttosto che il niente?».³⁸

La *Stimmung* che domina quelle pagine heideggeriane è certamente quella dell'*Angst*, l'angoscia che il *Dasein* prova a partire dalla sofferta coscienza della sua immersione nel nulla.³⁹ Ma tuttavia questa angoscia – diversamente da quanto accade in *Was ist Metaphysik?*, di poco posteriore ma già avvertito del significato della svolta – non trova metamorfosi, non dà luogo alla fondamentale conversione e convertibilità che rinvia all'orizzonte ontologico, affermativo, dell'Essere, lì dove Nulla ed Essere, Essere e Nulla l'uno nell'altro, immediatamente (immediatezza dell'*Augenblick*: dolce respiro di una *Ewigkeit* sempre *vergängliche*), si convertono. Ciò non accade perché l'angoscia, così come delineata in *Sein und Zeit*, rimane prigioniera della morte, della ‘mia’ morte, della morte ‘come niente’, ed essa non riesce, in quanto tale, ad approssimarsi all'orizzonte del Nulla, cioè all'*Ort* in virtù del quale la morte, pur ponendosi come ‘negatività’, anche viene scoprendosi quale ‘mistero’: «scritto del nulla», «der Schrein des Nichts»,⁴⁰ in cui ora può albergare «das Wesende des Seins».⁴¹ Non si offre, non si offre ‘sempre’, al *Dasein* questa possibilità redentrice perché esso, così come restituito in quell'opera, non ha ancora, a sua volta, svoltato. Non ha, cioè, ancora compiuto quella dura περιαγωγή⁴² verso l'esistenza autentica nella quale, sola, l'antropocentrismo solipsistico cede il passo all'inveramento ‘inter-personale’, ‘relazionale’ dell'Esserci in quanto Con-Esserci, *Mitsein* già sempre aperto e abilitato alla fondamentale solidarietà tra ‘io’ e ‘mondo’.⁴³ E la verità del *Dasein* coincide appunto – fermato l'oscillare nel polo positivo del *Nichts*, placatosi almeno per un ‘istante’ di attinta beatitudine il pendolo irrequieto del nostro esistere – nella «dischiusura»⁴⁴ cosmica e meta-cosmica di una ‘fedeltà

³⁸ Così CARACCIOLI, *Nichilismo ed etica*, cit., pp. 23-46.

³⁹ Si veda *Sein und Zeit*, § 40 (l'edizione impiegata dal filosofo genovese è M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1953, puntualmente cfr., per quanto riguarda il panorama italiano, con Id., *Essere e tempo*, a cura di P. CHIODI, Bocca, Milano 1953), che si ha quindi da confrontare con la «Prolusione» del 1929, il suo *Nachwort* (1943) e la *Einleitung* del 1949, come CARACCIOLI ribadisce in *Studi heideggeriani*, cit., pp. 227 ss.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *La cosa*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1972, pp. 109-124: 119.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Resp.* VII, 518 d.

⁴³ Sull'intrinseca relazionalità del *Nichts* insiste anche, certo da una diversa prospettiva, E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1967³, in part. pp. 159-192 (*Tempo esistenza e relazione*): la pensosa affermazione, vegliata da Dante, Cavalcanti e T.S. Eliot, per la quale «coloro che sono vissuti sono vissuti per l'eterno» (ivi, p. 192) può certo confrontarsi con l’“imperativo dell'Eterno” che suggella la meditazione caraccioliana.

⁴⁴ Assumo l'espressione dall'imprescindibile contributo di J.-L. NANCY, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. di R. DEVAL - A. MOSCATI, Cronopio, Napoli 2021², in part. pp. 195-223.

all'esistenza' che è tale solo in virtù di una 'strutturale fedeltà all'Essere',⁴⁵ raggiunta tuttavia solo a partire e attraverso lo scoglio, non mai aggirabile, del suo essere 'lo stesso' del Nulla.

Allora, a ben vedere, l'interesse caraccioliano, nel suo primo studio heideggeriano, sulla 'struttura' dell'essere-nel-mondo, dell'*In-der-Welt-sein* e *Mitsein*, in rapporto a quel 'modo specifico' della Cura (*Sorge*), o sia del *Dasein*,⁴⁶ che è il *Besorgen*,⁴⁷ non è riconducibile a una trattazione specifica sul problema della tecnica (che pure è precisamente il punto che contraddistingue il modo del *Besorgen* quale attenzione precipua al mondo ambiente perseguita attraverso la *Umsicht*),⁴⁸ bensì piuttosto a una lettura, conseniente o dissenziente che sia, sempre estremamente personale,⁴⁹ intenta a chiarire e approfondire, 'attraverso' e 'con' l'interpretazione di un classico imprescindibile del nostro tempo quale Heidegger, la 'strutturale religiosità dell'uomo', còlta – perché solo lì coglibile – nei 'modi specifici' in cui essa si organizza.

3. Ancora alcune considerazioni

Queste ultime, fondamentali specificazioni raggiunte intorno alla relazione tra 'Nulla' e 'niente', tra 'modo' e 'struttura' consentono a Caracciolo, come si è notato, di delineare ed enucleare, nelle ultime pagine del primo suo scritto heideggeriano, il motivo che percorre l'interpretazione fino ad allora condotta del filosofo tedesco, che percorrerà le interpretazioni che ne seguiranno. Affrontato *in re ipsa*, il pensiero heideggeriano assurge a esempio imprescindibile di «religioso dopo la religione» (giusto il celebre sintagma coniato da Marcel Gauchet), così accennando all'incerta costituzione di quei due poli, di quell'incandescente endiadi che Caracciolo ha potuto rinvenire proprio nel diuturno colloquio con Heidegger: 'religione' e 'nichilismo'. Concludendo il saggio sul *Besorgen*, il filosofo genovese poteva domandarsi:

Si apre qui il problema del significato esistenziale del *Besorgen*, cioè la domanda sulla relazione che esso ha rispetto al *modo ultimo del possibile realizzarsi* del *Dasein*: *il suo relazionarsi all'Assoluto*. Per venire in chiaro su questo punto è necessario affrontare il problema di che significhi *relazionarsi all'Assoluto* (problema dell'essenza dell'esistentività), chiarire il *rappporto dell'etica* con l'esistentività, vedere come il *Besorgen* si configuri in rapporto alle esigenze dell'etica.⁵⁰

Ma allora, seguendo l'ordito dell'interrogazione, palese risulta il duplice registro con cui

⁴⁵ CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 97-135, in part. p. 119.

⁴⁶ Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 39-45, 57, 63-65, per cui si veda almeno A. FABRIS, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010², pp. 103-106.

⁴⁷ In *Sein und Zeit*, cfr. §§ 15-16, 26, 69 a, 79.

⁴⁸ Su ciò, CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., in part. pp. 22-44 e 82 ss.

⁴⁹ Ivi, pp. 204-211.

⁵⁰ Ivi, p. 96.

viene articolandosi la ‘ricezione etico-religiosa del pensiero heideggeriano’: da una parte, il ‘nodo della relazione con l’Assoluto’, con quella sfera, con quella struttura che, come Caracciolo apprende alla scuola del «pensiero religioso liberale»,⁵¹ è la sfera, la struttura essenziale dell’uomo, ciò che lo rende capace, per mutuare la terminologia heideggeriana, di interrogare e di dire l’Essere. Dall’altra parte, invece, ciò che si profila è il ‘rapporto tra religione ed etica’ così come esso si concreta, o non si concreta, nell’esistenza del *Dasein* o, meglio, del ‘singolo’. Il *Grundakkord* tra questi due ordini di problemi, l’uno non irrelato dall’altro, è trovato, in Heidegger, nella riflessione condotta intorno al Linguaggio, *unterwegs zur Sprache*, diretto o obliquo succedaneo che la *Sprache* sia dell’esistenziale della *Rede* prospettato in *Sein und Zeit*.⁵² È nel Linguaggio che la filosofia di Heidegger «accentua sempre più il suo carattere kerygmatico e teologico»,⁵³ giacché nell’atto che annuncia il suo messaggio etico-soterico essa «celebra, in un linguaggio liturgico, le ‘meraviglie’ dell’evento in cui l’Essere si fa Parola; ‘dice’ come con quella Parola nascano il mondo come mondo e l’uomo come uomo».⁵⁴

Nell’Evento (*Ereignis*)⁵⁵ del Linguaggio, nel cammino che l’uomo compie verso di esso per giungere alla casa, dalla *Sprache* custodita, dell’Essere-Seyn, Caracciolo ha scorto la parola essenziale dello Heidegger ‘classico’ del problema del religioso. Nell’abbandono cui si lascia andare l’uditore della Parola, il filosofo genovese ha potuto ravvisare quella «docile calma del libero ascoltare» nella quale, sola, abita la ‘religione nel tempo del nichilismo’, nei suoi fondamentali rispetti ‘etici’ ed ‘esistenziali’.

E anche per ciò Caracciolo, concludendo la sua *Selbstdarstellung*, ricorda quale più autobiografico dei momenti del lungo colloquio con Heidegger quello della traduzione (la quale è sempre, essenzialmente ‘rispetto’ e ‘incontro’ con l’altro) di *Unterwegs zur Sprache*, frutto di una collaborazione e suggellato dai due nomi che a tale lavoro hanno atteso, Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti: e ciò «è forse non irrilevante per l’intravedimento del significato più profondo

⁵¹ Il luminoso sintagma, coniato da G. MORETTO (*Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 92 ss.), è stato lungamente scandagliato da R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2019², in part. pp. 91 ss.

⁵² Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 7, 34-35, 55-57, 68, per cui si veda almeno MORETTO, *L’esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, cit., pp. 78-80.

⁵³ CARACCIOLI, *Studi heideggeriani*, cit., pp. 189-190.

⁵⁴ Ivi, p. 190.

⁵⁵ Cfr., de *In cammino verso il Linguaggio*, le pp. 203-212. Significativamente, il termine non risulta tradotto nell’edizione italiana e di esso si può dire, come i traduttori dicono del *Gestell*, «che ogni tentativo di trovare un termine italiano che, in virtù anche della sua radice, possa in qualche modo caricarsi del significato che Heidegger conferisce [...] risulta disperato» (ivi, p. 213, nota 13), come poi anche noterà F. FÉDIER, *Traduire les «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*», in «Heidegger Studies», IX, 1993, pp. 15-33.

della parola intorno a cui veniamo riflettendo».⁵⁶

germano.nicolo@libero.it

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia-Università di Genova)

⁵⁶ CARACCILO, *Politica e autobiografia*, cit., p. 243.