

L'IMPERATIVO DELL'ETERNO  
COME MORALE META-NICILISTICA:  
NOTE PER UNA DISCUSSIONE  
SU ALBERTO CARACCILO

ANDREA SANGIACOMO\*

SOMMARIO: 1. *Alberto Caracciolo, vent'anni dopo.* 2. *Dal nichilismo metodico al meta-nichilismo.* 3. *L'unità teoretico-pratica e la libertà religiosa.* 4. *Religione e storia della scienza: una prospettiva caraccioliana.*

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

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

1. ALBERTO CARACCILO, VENT'ANNI DOPO

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

Nel 1991, a un anno dalla morte, Giovanni Moretto dedicava al maestro quella che è attualmente la migliore e più completa ricostruzione di tale percorso, arricchita da un insostituibile apparato di testi editi e soprattutto inediti, da

\* University of Groningen, Netherlands. Personal Address: Faculty of Philosophy, Oude Boteringestraat 52, 9712 GL Groningen (NL); e-mail: A.Sangiaco@rug.nl

cui emerge la statura *umana* del filosofare caraccioliano – «una filosofia che nell’“umanità” trovava il proprio limite, ma anche la propria terra promessa». <sup>1</sup> Interpretando in tal senso il *primum vivere deinde philosophari*, Moretto mostrava come «nella sua insonne ricerca della verità, il pensiero di Caracciolo si profila, in tutta la sua luminosa parabola, come scaturente *ex libertate*, cioè come un pensiero che alla libertà non si limita a dedicare alcune riflessioni vitalmente originali, ma in essa individua addirittura il suo proprio luogo natale». <sup>2</sup>

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

Questa implicazione è particolarmente evidente in una delle ultime raccolte di Caracciolo – ripubblicata per il ventennale della sua scomparsa –, su cui vorremmo qui concentrare l’attenzione: *Nulla religioso e imperativo dell’eterno. Studi di etica e di poetica*. <sup>3</sup> L’importanza del testo è ben messa in evidenza da Domenico Venturelli, uno dei migliori allievi di Caracciolo, il quale, ricostruendo il pensiero del maestro nella sua ampia e utilissima *Introduzione* al volume, mostra in che modo quest’*opera del commiato* riprenda e in qualche modo suggelli quel discorso iniziato già nel 1965 con il già citato *La religione come struttura* e proseguito, tra gli altri titoli, con *Religione ed eticità* del 1971. <sup>4</sup>

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

<sup>1</sup> G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992, p. 7. A quest’opera di Moretto si può anche utilmente rinviare per una bibliografia completa degli scritti di Caracciolo, *ibidem*, pp. 297-311. Per un profilo intellettuale di Caracciolo si veda anche la voce di G. CUNICO, *Caracciolo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 1, p. 1632; e D. VENTURELLI, *Alberto Caracciolo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4, 67 (2012), pp. 775-789. <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>3</sup> A. CARACCILO, *Nulla religioso e imperativo dell’eterno. Studi di etica e di poetica*, Il nuovo melangolo, Genova 2011.

<sup>4</sup> Entrambe le opere erano state ripubblicate sempre per i tipi de Il nuovo melangolo di Genova rispettivamente nel 2000 e nel 1999.

terlocutori filosofici del Novecento – Heidegger, Jaspers, Piovani, Sartre, solo per citarne alcuni.

*Nulla religioso e imperativo dell'eterno* è però anche il titolo di un denso saggio del 1990 in cui Caracciolo sintetizza forse il cuore della sua intuizione filosofica: il riconoscimento in questo mondo di un male ingiustificabile, l'esigenza innegabile del *trascendimento*, e la scoperta di quella dimensione *vuota* dove abita non già un volto particolare del religioso ma che ne costituisce invece lo *spazio*. Tutti questi aspetti sono saldati dalla rivendicazione e dall'esigenza etica dell'*imperativo dell'eterno*, che dice insieme la necessità di aprirsi a una ricerca dell'oltre e dell'altrove, la quale non nasce come semplice fuga, ma solo nella coscienza e nel profondo riconoscimento del nostro radicamento esistenziale in *questo* mondo:

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

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

Punto di fuga di ogni tensione esistenziale, il *nulla* è *spazio del religioso*. Il Dio ebraico-cristiano è solo uno dei tanti volti che possono abitare tale spazio: non è stato il primo, non è l'unico, non sarà l'ultimo. Distinguere tra *spazio* del religioso e *immagine* del religioso è di fondamentale importanza e anzi si potrebbe dire che costituisce precisamente il fondamento di ogni autentica

<sup>5</sup> A. CARACCILO, *Nulla religioso*, cit., p. 89.

*filosofia della religione*. Lo spazio, infatti, non è esauribile da nessuna immagine specifica, essendo piuttosto il *nulla* di ogni immagine. Proprio per questo, lo spazio del religioso – a differenza delle singole immagini – è *infinitamente accogliente* e non vive nell'esclusione dell'altro da sé, ma è anzi la figura eminente dell'Altro, come già da sempre implicato qui e ora, già da sempre invocato e richiamato, già da sempre radicato qui per trascendere all'ulteriorità.

Quando la filosofia si pone al livello dello spazio del religioso, è capace di abbracciare nel suo sguardo ogni forma possibile del religioso. In tal senso può farsi *filosofia della religione* senza ridursi a mera *fenomenologia* delle religioni. Si tratta infatti – per dirla con i termini mai smentiti del saggio del '65 – di una *struttura* della coscienza: l'uomo, richiamato dal male in cui esiste, è spinto a trascendersi e in questa spinta è proiettato verso quello spazio della Trascendenza che preesiste e rende possibile ogni immagine particolare del religioso, a cui poi ciascuno deciderà o meno di affidare la propria preghiera. Ecco allora il significato di questo *imperativo dell'eterno*: «l'uomo, in quanto costitutivamente religioso e come tale radicato e aperto nella e alla Trascendenza, vive sempre nel fondamento di una concreta rivelazione, di una concreta grazia». <sup>6</sup>

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

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

<sup>6</sup> A. CARACCILO, *Nulla religioso*, cit., p. 66.

<sup>7</sup> IDEM, *La Religione come struttura e modo autonomo della coscienza*, Il nuovo melangolo, Genova 2001<sup>2</sup>, p. 161.

<sup>8</sup> D. VENTURELLI, *Introduzione* a A. CARACCILO, *Nulla religioso*, cit., p. 22.

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

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

## 2. DAL NICHILISMO METODICO AL META-NICHILISMO

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

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

Questo duplice piano – l'accadimento storicamente determinato e la politemporalità del pensare – fa sì che non sia del tutto fuorviante considerare le summenzionate espressioni non solo e non tanto come effettivi indicatori di determinati momenti storici in senso stretto, quanto come possibilità della filosofia stessa, che in certi periodi trovano terreno più o meno fertile per essere arati e dare frutti. Spingendosi ancora oltre, si potrebbe ripensare la storia

della filosofia in termini del tutto *spazializzati*, come un grande territorio che il flusso dell'accadere storico umano – e forse, perché no?, anche non-umano – attraversa in modi diversi, incontrando, a seconda delle circostanze, diverse forme e diverse modalità di riflessione. Tutto ciò, evidentemente, non ha nulla a che fare con la presunta assolutezza, giustezza o verità di un certo luogo della filosofia rispetto agli altri. Ancor meno si tratta di rendere in fondo equivalenti e intercambiabili tutti i luoghi e tutte le prospettive. Piuttosto, la vera sfida della storia della filosofia consiste nel ricostruire la geometria esatta di tali luoghi, tratteggiandone i confini se e dove possibile, indicandone le adiacenze, sottolineando i punti invalicabili e quelli di contatto.

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

Ne consegue che sarebbe filosoficamente ben più proficuo considerare il *nichilismo* stesso, prima ancora che come momento storicamente – storicisticamente? – determinato, come *struttura della coscienza*. Dietro a quello che noi chiamiamo *nichilismo* sta un gesto fondamentale, un *rifiuto*, o meglio la presa d'atto di una negazione, di una mancanza incolmabile. Il celeberrimo aforisma nietzschiano sulla *morte di Dio* ne è certo l'emblema: *il nichilismo è un no detto alla consistenza* – ontologica, etica, politica – *del mondo*. È il rifiuto di riconoscere o di poter continuare a riconoscere che esistono *ragioni* che tengono insieme la realtà come *un tutto ordinato, buono, bello*.

Una tale riflessione sul significato sia storico che teoretico del nichilismo resta uno dei grandi temi conduttori del pensiero di Caracciolo. Certo, ogni pensiero è sempre un pensare in dialogo, convocando a colloquio altri pensieri e altri autori.<sup>10</sup> Eppure, ciò che tiene viva la tensione di tali scambi è la

<sup>10</sup> Con ciò, Caracciolo stesso ben riconosceva una certa differenza tra il lavoro dello *storico* della filosofia, rispetto a quello della *teoresi* vera e propria, come emerge a proposito del ruolo di Kant nella riflessione sul nichilismo (A. CARACCILO, *Kant e il nichilismo*, in IDEM, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, p. 17): «quel che muove la ricerca non è – né nei confronti di Kant né nei confronti del nichilismo – il desiderio di sapere “co-

domanda *trascendentale* sul nichilismo, ossia il riconoscimento del suo ruolo costitutivo per la condizione umana. In una pagina particolarmente lucida leggiamo infatti:

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

Non è da poco il richiamo che qui Caracciolo fa di Descartes e del suo progetto fondativo, anche se non può non apparire una certa paradossalità nel sostituire al *dubbio* metodico – di per sé volto alla fondazione del sapere incontrovertibile – un *nichilismo* metodico – di per sé certo dell'impossibilità di quella sicurezza metafisica che per Descartes era ancora l'obiettivo supremo da raggiungere. Sta qui, come vedremo, l'inquietudine più tipicamente contemporanea che introduce alla novità della proposta caraccioliana. <sup>12</sup>

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

«il *nihil* si afferma in quanto *Dio non è*. [...] Ma il *nihil* più decisivo presente nella domanda del nichilismo non è questo: è altro. Riconsideriamo la "logica" della possi-

me (finora) sono andate propriamente le cose", ma il bisogno di vedere quale ruolo possa, anzi debba, competere a Kant nei confronti del nostro itinerario filosofico, inteso come momento riflesso del nostro itinerario esistentivo-etico, quando ci siamo convinti che il nichilismo rappresenta per noi, in quanto uomini contemporanei, un passaggio obbligato di quell'itinerario».

<sup>11</sup> A. CARACCILO, *Kant e il nichilismo*, in IDEM, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, cit., p. 10.

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

bile risposta negativa alla domanda: se Dio non è, se ciò che è non ha senso, il *niente* e non l'*essere* ha ragion d'essere. Che cosa presuppone questo ragionamento? Una coscienza, palesemente inserita nel e aperta al contesto del mondo, ma palesemente anche aperta a uno spazio che trascende la totalità cosmica, se in quella coscienza può sorgere l'idea che il cosmo nella sua struttura, così come l'uomo lo sperimenta, potrebbe anche non essere o essere – proprio per struttura ed essenza – diverso». <sup>13</sup>

Il punto teorico centrale sta nella possibilità di risalire *alle spalle* del *nihil* inteso come *niente oggettivo*, pura negazione di una *cosa* – foss'anche quel *summum ens* che è Dio –, per ritrovare non già un oggetto ma *lo spazio* di ogni oggetto possibile, cioè un trascendentale – e in questo caso il trascendentale dei trascendentali – cui Caracciolo dà il nome di *nulla*. Si tratta evidentemente di una sfida, più che di un vero argomento dimostrativo. Né la *dimostrazione* – in senso logico-argomentativo – è veramente ciò che di essenziale si deve cercare. <sup>14</sup>

Resta il fatto che un altro sentiero possibile consiste proprio nel far emergere, *a colloquio* con gli autori decisivi di questo pensiero, *che* il *nulla* è la premessa del *niente*, ossia il *fatto* dell'apertura trascendente dell'uomo allo spazio del divino. Si tratta di un lavoro diverso da quello della pura ricostruzione storiografica, in quanto implica evidentemente una vera e propria *arte maieutica*, che Caracciolo ha mirabilmente applicato ad esempio nel caso di Heidegger. <sup>15</sup> Eppure, si tratta anche di una prospettiva che permette forse un'ulteriore generalizzazione, suggerendo una sorta di criterio di classificazione per orientarsi nel pensiero *del* nichilismo – in senso oggettivo e soggettivo.

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

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

<sup>13</sup> A. CARACCILO, *Kant e il nichilismo*, cit., p. 11.

<sup>14</sup> Cfr. in merito le osservazioni comprese in *Heidegger e il Nichilismo* in A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo*, cit., pp. 107-108.

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

Ma è proprio per queste ragioni che possiamo allora tornare al pensiero caraccioliano, cogliendone tutti i motivi che, su queste basi, lo caratterizzano nel modo più esplicito come *meta-nichilistico*. Per il filosofo genovese, l'*inconsistenza* del mondo, attestata dalla coscienza nichilistica, non è che il primo passo dello slancio verso la trascendenza, nel quale il *niente* perde la cecità della propria disperazione per aprirsi, facendosi radura del *Nulla come spazio del religioso*. Così come la *meta-fisica* aristotelica – e restano ancora emblematiche le pagine dedicatele ne *La religione*<sup>16</sup> – si radicava nella *physis* ma pure nel moto teoretico del suo trascendimento, così il *meta-nichilismo* vive fino in fondo il *no*, l'*inconsistenza*, l'*infinita vanità del tutto*, ma proprio perché ha il coraggio di *sprofondarvi* infinitamente, sa cogliere come e perché questo sprofondare non sia che un avanzare verso l'autenticamente *oltre*, l'*al di là*, che viene innanzi e si fa annunciare come *imperativo dell'eterno*.<sup>17</sup> L'*eterno* deve essere cercato, proprio perché qui e ora non possiamo che riconoscere l'*infinita vanità e malvagità del reale*: tanto più si acuisce la coscienza del male, tanto più la spinta all'oltrepassamento, lo slancio verso lo spazio aperto del Trascendente, si fa grande. È da questa prospettiva che il tema della *libertà* si rivela realmente – come suggerito da Moretto – la scaturigine del pensiero caraccioliano, capace di ripensare in nuova unità l'articolarsi del suo momento teoretico e pratico.

### 3. L'UNITÀ TEORETICO-PRATICA E LA LIBERTÀ RELIGIOSA

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

Ma il richiamo – a differenza di quanto avveniva proprio in Heidegger – non è alla *morte* intesa come *nientificazione* irriducibile, quanto appunto al Trascendimento: *tu devi trovare il coraggio di guardare oltre* – oltre te stesso, oltre il tuo

<sup>16</sup> Cfr. A. CARACCILO, *La religione come struttura*, cit., pp. 59-77.

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

male, oltre il male del mondo, forse anche oltre il tuo Dio. In quest'ottica, vivere la *morte di Dio* non significa farsi rovina, rudere sopravvissuto al crollo di ogni ordine, ma nemmeno lanciarsi in quella *trasvalutazione di tutti i valori* che dovrebbe rendere abitabile il mondo per chi vuol prendere atto della sua assoluta inconsistenza. No, la *morte di Dio* non è essa stessa che un momento della scoperta di quello *spazio infinitamente più ampio* di ogni immagine del divino, capace di accoglierle tutte e che *dall'eterno* ci chiama, proporzionando la sua voce alla nostra percezione della distanza che ce ne separa.

In tal senso, dal punto di vista *teoretico*, l'endiadi tra *nulla religioso e imperativo dell'eterno* segna davvero una delle acquisizioni più profonde del pensiero contemporaneo in rapporto alla sfida epocale e realmente sovra-temporale del nichilismo. All'interno di questa prospettiva, autenticamente *meta-nichilistica* per quanto appena detto, ogni ulteriore passo avanti diventa possibile e si concretizza. Ed è allora proprio perché all'interno dello *spazio* scoperto da Caracciolo, finanche il *Destino* si rende nuovamente visibile e riconoscibile all'orizzonte, l'*imperativo dell'eterno* che richiama ogni *singolo* dalla malvagità inoltrepasabile dell'esistenza al suo trascendimento, proprio per questo, diciamo, tale *imperativo* è l'*autentico trascendentale meta-nichilistico della filosofia*.

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

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

È su questa inscindibile unità etico-teoretica che si innesta la riflessione caraccioliana sul tema della *libertà*, magistralmente tratteggiata già nelle pagine

<sup>18</sup> A. CARACCILO, *Nulla religioso*, cit., p. 92.

di *Religione ed eticità*, ma filo conduttore costante di tutta la sua riflessione. Non c'è libertà senza *autodeterminazione*, senza capacità non tanto e non solo di scegliere ma di realizzarsi. Eppure non c'è nemmeno realizzazione se non dell'uomo come radicato in un mondo e proprio perché così radicato, aperto *naturalmente* al trascendimento. Per citare le parole icastiche di *Religione ed eticità*:

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

La cornice cosmico-trascendentale su cui Caracciolo intende fondare dunque la sua riflessione sulla libertà viene a indicare nuovamente quello spazio di ulteriorità su cui prima s'è richiamata l'attenzione. L'implicazione che viene tuttavia fatta emergere a questo punto permette di declinare in termini più precisi il rapporto tra prospettiva teoretica ed etica, chiarendo il senso della vocazione religiosa del pensiero caraccioliano. Nella misura in cui l'*imperativo dell'eterno* non resta solo un dover essere astratto ma si fa fondamento di una concreta pratica di vita, capace di assumere su di sé la responsabilità di una riflessione sul male e sul suo possibile trascendimento, tale imperativo trova il suo primo campo di realizzazione nell'ambito di quello che Caracciolo amava chiamare *pensiero religioso liberale*. Proprio perché la libertà si fonda e si pensa sull'abisso della trascendenza, infatti, essa non può che trovare in tale abisso il suo fondamento e quindi declinarsi in rapporto a ciò che quell'abisso rappresenta, ossia lo *spazio di Dio*, quindi il religioso come struttura e modo della coscienza.

Da questo punto di vista, la peculiarità della riflessione caraccioliana sulla libertà sta nel suo trovare nella dimensione religiosa il primo e forse più decisivo campo di discussione di tale concetto. Non a caso, anche per Caracciolo, come già per Kant, il senso della libertà fa tutt'uno con quello di un *imperativo*: il singolo può scoprirsi realmente libero, infatti, solo se e in quanto vede ed esperisce insieme il *dovere* e la possibilità del suo sovvertimento, dunque l'esigenza di una *scelta* e di un'assunzione di responsabilità. Tuttavia, questa esperienza avviene per Caracciolo non già innanzi a una legge puramente *umana* ma anzitutto davanti a un fenomeno *cosmico* come lo *scandalo* del male,

<sup>19</sup> A. CARACCILO, *Religione ed eticità*, il nuovo melangolo, Genova 1999<sup>2</sup>, p. 56.

della *sofferenza inutile*, dell'insensatezza dell'esserci. Ed è proprio per questo che l'*imperativo* caraccioliano non resta un imperativo comunque *mondano*, ma si ritrova autenticamente come *imperativo dell'eterno*, cioè originariamente aperto all'*altro* dal male, a quello spazio di preghiera e forse grazia, forse redenzione, che al male si oppone e che all'esperienza del male dà quantomeno ascolto.

Questa fusione di temi porta all'immissione nella riflessione sulla religione di una venatura profondamente universalistica – nel senso migliore del termine, derivante dal suo carattere di *trascendentale*, ossia condizione di possibilità dell'*esistere* umano –, che allo stesso tempo riconosce nella *pratica* ermeneutica una via fondamentale non solo per *entrare* nei testi e nella *fenomenologia* dei diversi volti del divino, ma anche per costruire un reale dialogo tra questi ultimi. Entrambi gli aspetti sono indissolubili nella proposta di Caracciolo e hanno ricevuto importanti sviluppi da parte dei suoi allievi.<sup>20</sup> Per i fini molto più ristretti di queste brevi note, basti richiamare il modo in cui – in una lucida pagina di *Religione e eticità* – il filosofo genovese salda l'elemento di universalità che l'impostazione trascendentale consente, alla prospettiva ermeneutica:

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

Così come la libertà è libertà di un singolo inserito in un mondo storico, ma che pure si pensa e prende senso solo in quanto inscritta in una cornice cosmica e meta-cosmica, così pure il pensiero religioso liberale si presenta come riflessione su quel tratto *eterno* che abita *ogni* modo del religioso ma che pure è irrimediabilmente declinato all'interno di concretezze storiche determinate, il cui accesso non può non essere mediato da un consapevole approccio ermeneutico.<sup>22</sup>

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

<sup>21</sup> A. CARACCILO, *Religione e eticità*, cit., p. 92.

<sup>22</sup> Per altro – sia almeno menzionato – sta proprio in questo contemporare istanze di universalità e concretezza, essere-nel-mondo e trascendenza, la chiave della soluzione che Caracciolo offre al problema della *demitizzazione* sollevato da Bultmann e a lungo dibattuto a metà del secolo scorso. Si veda in proposito, *Demitizzazione ed ecumenismo* in A. CARACCILO, *Religione e eticità*, cit., segnatamente pp. 204-205: «si dirà, non è in sé contraddittorio, quando si riconosca [...] la necessità di intendere la cosiddetta teologia liberale sotto altro

Come si vede, si tratta di prospettive importanti e ormai da alcuni decenni oggetto di un vivace dibattito anche da parte di allievi e interlocutori del pensiero caraccioliano.<sup>23</sup> Ci preme però concludere questi rapidi cenni richiamando ancora un'ultima volta il problema della filosoficità della *storia della filosofia*, giacché parrebbe di poter dire che il *nichilismo metodologico* fin qui visto all'opera permetta anche non solo di inserirsi ma di offrire uno sguardo nuovo su un dibattito apparentemente lontano da questi temi eppure tra i più vivaci, attualmente, in storia della filosofia e storia della scienza, cioè quello sui *presupposti teologici* della rivoluzione scientifica del XVII secolo.

#### 4. RELIGIONE E STORIA DELLA SCIENZA: UNA PROSPETTIVA CARACCIOLIANA

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

Questo punto è oggi particolarmente evidente in un campo dell'indagine storiografica apparentemente molto distante da quello che poteva discutere Caracciolo stesso, ma che è ormai giunta a mostrare interessanti quanto inaspettate conferme del suo pensiero: la *storia della scienza*. Attualmente sarebbe

profilo da quello volgarmente corrente, ravvisarne poi l'immagine in quell'*ens fictum* che è il pensiero oggettivante proposto dal Bultmann? In realtà è proprio qui il limite interpretativo del Bultmann nei confronti della tradizione liberale [...] nel credere che il liberalismo religioso sia identificabile con una figura storica [...]. Il Bultmann non ha avvertito a sufficienza che il liberalismo è un *principio* – il principio appunto della libertà – e non un *contenuto*; che la sua essenza non è altro che l'approfondimento e l'affermazione della natura e delle implicanze di quel principio nel dominio del religioso; che tale essenza non è esaurita, ma solo *indicata* dalle figure storiche che vanno sotto il suo nome».

<sup>23</sup> Si vedano ad esempio i contributi raccolti nel volume di D. VENTURELLI (a cura di), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Il melangolo, Genova 2001; oppure D. VENTURELLI - R. CELADA BALLANTI - G. CUNICO (a cura di), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007.

infatti considerato puerile anche soltanto sottovalutare gli interessi teologici di un Newton, o dimenticare la matrice alchemico-religiosa del pensiero di un Boyle, o ancora l'incidenza dei dibattiti religiosi sul rapporto ragione-rivelazione per la formazione del pensiero scientifico moderno in genere.<sup>24</sup> Una simile rivoluzione storiografica – molto più rivoluzionaria, in fondo, della stessa cosiddetta “rivoluzione scientifica” – trova il suo principio di unità proprio nel riconoscimento che la posizione esistenziale e filosofica assunta dagli attori di questo movimento di idee che sta ancora alle radici del nostro mondo intellettuale, si è costituita come *posizione all'interno e rispetto allo spazio del religioso*, discutendo e tentando di indagare le coordinate con cui le diverse e quasi sempre conflittuali immagini che quello spazio possono abitare avrebbero dovuto o potuto assumere.<sup>25</sup>

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

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

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

Uno sguardo caraccioliano su tale dibattito, tuttavia, permetterebbe di apprezzare il legame non solo meramente socio-culturale e storico tra le pratiche della nuova scienza e i dibattiti teologico-religiosi dell'epoca, ma il rapporto di reciproca implicazione tra questi ambiti. La scienza moderna, infatti, non nasce solo come ricerca del dominio sul mondo naturale o come secolarizzazione dell'escatologia religiosa, né tantomeno si configura come progressiva erosione del ruolo che Dio ha da giocare nella comprensione dei fenomeni. A ben guardare, al contrario, il cominciamento della *nuova filosofia della natura* del XVII secolo prende le mosse da un profondo senso di insoddisfazione per le *presunte* conoscenze della filosofia naturale precedente, di matrice aristotelico-scolastica. Tale insoddisfazione, si manifesti nel dubbio cartesiano o nella pratica sperimentale della Royal Society, è un costante fare i conti non già con l'*autonomia* del mondo, ma con la sua disperata insufficienza, con i suoi insormontabili limiti conoscitivi. Se il cammino della scienza moderna è anche quello di una riduzione epistemologica dal livello dell'*epistème* metafisica a quello dell'*ipotesi* e della *certezza morale*, ciò dipende anche dal fatto che il suo percorso è intrinsecamente animato dall'equazione tra *scienza* e *conoscenza dei limiti* di tale scienza. Limiti che sempre, in un modo o nell'altro, rimandano a ciò che sta al di là di quei limiti e da cui traluce, secondo logiche diverse, l'immagine del divino.

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

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

<sup>26</sup> A. CARACCILO, *La religione come struttura*, cit., p. 168.

trascendenza, la libertà e il male, il *nulla religioso e l'imperativo dell'eterno*, non sono quindi che i passi necessari per appropriarci con coscienza filosofica non solo del nostro presente, ma anzitutto del nostro futuro.<sup>27</sup>

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

*KEYWORDS: Alberto Caracciolo, nihilism, philosophy of religion, continental philosophy, Italian philosophy, history of science.*

<sup>27</sup> Desidero ringraziare il prof. Domenico Venturelli per avermi offerto lo spunto di queste riflessioni e molti dei materiali usati, e il prof. Francesco Camera per l'attenta lettura e le proficue discussioni sui temi qui esposti. A entrambi devo il mio interesse per il pensiero di Alberto Caracciolo.

# FORUM