

NICOLO' GERMANO*

PROSPETTIVE DI STORIA DI FILOSOFIA
DELLA RELIGIONE.
PER UN CONFRONTO CRITICO TRA ALBERTO
CARACCILO E PIETRO PIOVANI

Sommario

Il saggio propone un confronto critico tra le prospettive filosofiche di Alberto Caracciolo e Pietro Piovani, con particolare rilievo per l'interpretazione che i due autori delineano del Concilio Vaticano II. Il testo si articola in tre sezioni: nella prima imposto in breve la metodologia utilizzata, sottolineando l'opportunità di un'analisi storico-culturale anche per la filosofia della religione; nella seconda istituisco un serrato raffronto tra Caracciolo e Piovani, specie per quanto attiene la pubblicazione de *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza* (1965) e la sua discussione da parte del filosofo napoletano (poi raccolta nel volume dell'anno successivo *Conoscenza storica e coscienza morale*); l'ultima sezione è invece interamente dedicata all'interpretazione conciliare.

Parole chiave: Filosofia della religione, Filosofia della storia, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Concilio Vaticano II

Abstract

The essay proposes a critical comparison between Alberto Caracciolo and Pietro Piovani, with a particular emphasis on the interpretation that the two authors outline of the Second Vatican Council. The text is divided into three sections: in the first, I briefly set out the methodology used, emphasizing the appropriateness of a historical-cultural analysis of the philosophy of religion; in the second I establish a close comparison between Caracciolo and Piovani, especially concerning the publication of *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza* (1965) and its

* Università di Genova

discussion by the Neapolitan philosopher (later collected in *Conoscenza storica e coscienza morale*); the last section is instead entirely devoted to the Council's interpretation.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy of History, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Second Vatican Council

1. *Per cominciare*

Come ha convincentemente sostenuto Giovanni Moretto, Alberto Caracciolo e Pietro Piovani «sono tra i pochi filosofi che abbiano riflettuto, all'interno del loro rigoroso discorso filosofico, sul significato, per la storia dello spirito, del Concilio Vaticano II».¹ Riflessioni che guardano, certo in timore e tremore, alla *cosa stessa* di cui si sostanzia, o non si sostanzia, l'esperienza conciliare: il *principio di libertà* all'interno della Chiesa. Ne consegue, per adeguatamente circoscrivere e oggettivare il senso, nel consenso come nel dissenso, delle due proposte filosofiche, la necessità, vuoi storiografica vuoi teoretica, di pensarle in una prospettiva sì di filosofia della religione, ma secondo una declinazione che al contempo ambisca ad essere storica, meglio ancora storico-culturale, nell'avvertita esigenza, propria della modernità, che non si ha “pensiero” senza “storia”, perché il “logo” è tale non in virtù di un'astratta ed esangue appartenenza a un “mondo” tanto sovra-mondano da non potersi neppure più, a rigore, pensare quale “mondo”, bensì nella sua inesauribile disintellettualizzazione.

Esso, infatti, «per realizzare la sua idealità, per perfezionare il suo essere ideale, per completarsi soddisfacendo il suo bisogno di esistenza, esce dalla sfera dell'essere puro, esistenzializzandosi»: ² e se in queste pagine il filosofo napoletano ricostruiva, tra platonismo e stoicismo, la genesi storica del λόγος eminente, quello evangelico, subito certo si fa che «il simbolo del primo degli incontri fra Verbo e storia è, per eccellenza, il simbolo cristiano»³. Non, è chiaro, per cristianizzare la storia, ma per storicizzare il cristianesimo, sempre al contempo riconoscendone la portata epocale e, se piace la parola, instaurativa. Proprio per ciò, allora, ancora più opportuna risulta una considerazione *kulturgeschichtlich*⁴ della

¹ G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 23.

² P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Roma-Bari 1965, p. 127.

³ Ivi, p. 128.

⁴ Utilizzo l'espressione nel senso indicato da F. TESSITORE, del quale per ciò si tengano particolarmente presenti almeno: Id., *Per una storia della cultura* (1988), in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura,

filosofia della religione, specializzazione⁵ tutta moderna per la quale la storia è tanto essenziale da porsi, e fin da subito, sotto la sua egida: o per ricostruire tramite essa il disegno di una provvidenziale storia della salvezza (nel saldarsi suo con la pressappoco coeva filosofia della storia); o per riconoscere, nella storia, la costitutiva storicità dell'uomo, sempre tuttavia *strutturalmente* aperta ad un'*eccedenza* che veglia, in senso trascendentale, ogni umano *agere et pati*. Tra *scienza nuova e critica della ragione storica*, tra Vico e Dilthey,⁶ il problema “storico” della filosofia della religione e quello “religioso” dello storicismo l'uno nell'altro, immediatamente, convergono; e senz'altro convergono – al contempo tracciando la linea che, unendoli, li separa – tali problemi nelle filosofie di Caracciolo e di Piovani, influenzando così sui diversi giudizi intorno al Concilio Vaticano II.

2. Linee per un confronto

Ma prima di gettare lo scandaglio nella riflessione propriamente conciliarista dei due autori conviene forse soffermarsi *in limine* sull'occasione dell'incontro che veglia le due scuole, quella genovese di Alberto Caracciolo e quella napoletana di Pietro Piovani, nella quale, per altro, già possiamo incoattivamente (ma non perciò meno compiutamente) individuare, tra i due pensatori, le concordi divergenze, le discordi convergenze, necessarie, le une come le altre, per tratteggiare la differente fisionomia che la filosofia della religione viene in loro assumendo. Tale occasione è allora da riscontrare nella pubblicazione del capitale studio caraccioliano, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*,⁷

I, 1995, pp. 35-79 e Id., *Storiografia e storia della cultura*, il Mulino, Bologna 1990.

⁵ Nel senso di «filosofia speciale», per cui v. M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione*, in P. ROSSI (a cura di), *La filosofia. I. Le filosofie speciali*, UTET, Torino 1995, pp. 137-220; in generale, sulla filosofia della religione, cfr. gli importanti studi di A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012 e di A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Morcelliana, Brescia 2022.

⁶ Cfr. P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo* (1981), in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. TESSITORE, Bompiani, Milano 2010, pp. 1016-1020; si veda anche, per quanto stiamo dicendo, A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Laterza, Bari 1935, pp. 134-183 (*Il rivolgimento definitivo. Dall'Umanesimo alla filosofia delle religioni*), e F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico. Quattro saggi*, Laterza, Bari 1949, spec. pp. 167-213; per Dilthey, il riferimento va ovviamente a Id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 1954, in part. pp. 434-455.

⁷ A. CARACCIOLO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965 (nuova ed. a cura di G. MORETTO, il nuovo melangolo,

pubblicato nel 1965 per i tipi della Marzorati (all'interno della collana, diretta da M.F. Sciacca, delle *Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova*)⁸ e puntualmente discusso da Piovani nel medesimo anno dalle colonne del «Giornale critico della filosofia italiana».⁹

Ciò che lì viene da Caracciolo limpidamente formulato è il «grande tema»¹⁰ dell'*autonomia della religione*, in una vertiginosa ripresa innovatrice di quel «pensiero religioso liberale»¹¹ che con maggior profondità filosofica e serietà esistenziale tale prospettiva aveva saputo dischiudere, così

Genova 2000, da dove si cita; nel seguito abbrevierò con R); il volume – che farà ottenere al filosofo genovese l'ordinariato – raccoglie, oltre ai saggi inediti, o parzialmente inediti, che ne costituiscono la prima parte (*La filosofia della religione, oggi*, ivi, pp. 35-55 e *La filosofia come metafisica*, ivi, pp. 59-169), i seguenti saggi, già presentati a convegni o pubblicati su riviste: *La religione nel pensiero di G. Gentile* (ivi, pp. 175-205); *Il problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana del secondo dopoguerra* (ivi, pp. 211-240); *Evento e linguaggio in Martin Heidegger* (ivi, pp. 243-279); *Demitizzazione e pensiero contemporaneo* (ivi, pp. 283-293); *Coscienza morale e cosmo nel pensiero di Helmut Kuhn* (ivi, pp. 297-312) e *La filosofia della religione in Germania negli ultimi decenni* (ivi, pp. 315-351).

⁸ In questa collezione Caracciolo aveva già pubblicato *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche* (1953) e, nel 1958, gli *Studi jaspersiani*.

⁹ P. PIOVANI, *Storicità e preoccupazione cosmologica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV-XLIV, 1965, quindi ripubblicato in Id., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, pp. 105-124 (d'ora in poi abbreviato con C.).

¹⁰ Così G. MORETTO, *Introduzione*, in A. CARACCIOLO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, cit., p. 18; per ciò, sempre di Moretto, si tenga presente almeno quanto scrive in Id., *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 174-184.

¹¹ Il luminoso sintagma, coniato da G. MORETTO (Id., *Karl Barth e il pensiero religioso liberale*, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 67-106, in part., per quanto stiamo dicendo, pp. 92 ss.), è stato poi attentamente indagato da R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2019², spec. pp. 91 ss. Caracciolo fissava così, nella dispensa introduttiva al corso dedicato alle *Figure della religione e della chiesa liberale* (Edizioni Universitarie, Genova s.d., ma 1966), l'essenza della *Liberalität*: «ogni scoprimento e affermazione di autenticità della vita religiosa che si sia compiuto sul motivo della libertà o che, comunque realizzatosi, noi oggi – nella nostra riflessione sul religioso o nel nostro pratico impegno nei confronti del religioso – siamo storicamente portati a ricompieri sul motivo della libertà, nell'avvertimento di una liberazione» (ivi, p. 87). Si veda, per il tema della libertà religiosa nel contesto filosofico italiano, quanto scrive I. TONELLI, *Libertà religiosa e interrogazione metafisica. Piero Martinetti – Alberto Caracciolo: un'amicizia stellare?*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, Liguori, Napoli 2018, pp. 107-118.

suggellando attraverso la diade concettuale di *religione* e di *libertà* l'emanciparsi del religioso da ogni mortificante chiusura confessionale, da tutte le postreme clausure identitariste, incapaci come sono di vedere che solo nello svuotarsi da ogni estraneità, nel supremo movimento kenotico, è possibile, per assecondare il detto platonico,¹² riempirsi di affinità. *Liberalität* nella quale pertanto, soffiando lo Spirito «ubi vul»,¹³ anche viene a istituirsi, come necessario corollario, l'*istanza ecumenica*, vegliata com'è dal *principio trascendentale* che una siffatta religiosità governa. Trascendentale che, a ben vedere, per sé stesso immediatamente reclama (non immemore delle avventure che, da Platone a Kant, esso ha vissuto) un'universalità infinitamente – eternamente? – universalizzabile, e cioè postulante *a priori* la primarietà del *senso*, della *giustificazione*, della *redenzione* sull'*insensato* che, fenomenicamente, pure avvilisce l'esistenza di ognuno, ciascuno coinvolgendo, nei tratti in cui il buio pare prendere il sopravvento sulla luce, nella bestemmia ontologica in cui l'interrogazione metafisica più radicale (perché l'essere e non il niente?) finisce, non di rado, per trasformarsi: «μη φῶναι»¹⁴ – «da vita come male: il non essere meglio dell'essere».¹⁵

Affermare la trascendentalità dello *Ja-sagen*, se dialetticamente vale il riconoscimento del *nichilismo* quale momento trascendentalmente inabitante la coscienza del singolo, abilita il pensatore genovese, nella densa prima parte di quel volume, a confermare fermamente la propria adesione alla filosofia “come” metafisica, e cioè, secondo le indicazioni ricavate da un libero ripensamento della filosofia aristotelica,¹⁶ alla sua

¹² *Symp.*, 197 D, I, per cui cfr. almeno G. CALOGERO, *Eros e dialettica in Platone*, a cura di A. BRANCACCI, Mimesis, Milano-Udine 2021.

¹³ Gv 3, 8.

¹⁴ Soph., *Oed. ad Col.*, v. 1224. Ma v. anche Theogn., vv. 425-428; Aristot., *Fragmenta*, Walzer 6; Cic., *Tusc. Disp.*, I, 48, 114; Gb. 10, 19 e Qoel. 4,3. Nel coevo panorama filosofico italiano, ha profondamente ripensato questo tema L. PAREYSON, del quale cfr. almeno Id., *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985⁴, pp. 26 ss. e Id., *Filosofia della libertà*, il melangolo, Genova 1989, pp. 10-11.

¹⁵ A. CARACCILO, *Esistenza e trascendenza in K. Jaspers* (1988), ora in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica* (1990), nuova ed. a cura di D. VENTURELLI, Il nuovo melangolo, Genova 2010, pp. 103-115, cit. p. 104, dove il filosofo così delinea «i due poli estremi tra cui oscilla l'esperienza e l'interrogazione radicale dell'uomo»: «La vita come male: il non essere meglio dell'essere. La vita come dono, anzi il massimo dei doni» (ibidem).

¹⁶ Cfr. R, pp. 61-77. Si veda, a tal riguardo, quanto M. CACCIARI scrive in Aristotele, *Il motore immobile*. Metafisica XII, a cura di G. REALE, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 107-118, in part. p. 112 (*Postfazione. Sulla “teologia” di Aristotele*).

“lunga fedeltà”¹⁷ al *singolo*, alla *trascendenza come fondamento* e «alla filosofia come ricerca e illuminazione delle strutture ultime, cioè come filosofia trascendentale»¹⁸. Col che Caracciolo subito anche avverte l'esigenza di «aprirsi al cosmo, intendere il cosmo, cogliere le articolazioni ultime in cui fluisce la vita e il significato di questo»:¹⁹ ossia, per dirlo chiaramente, la necessità di una rinnovata – *criticamente rinnovata*²⁰ – *cosmologia*, per avviare la quale «occorre muovere dalla concezione del mondo come *complesso di singoli e di individui*, come *complesso di soggetti* o di *monadi* (non però senza porte e senza finestre) o di *coscienze incarnate*».²¹ Solo allora, e ciò al netto dell'insufficiente trattazione kantiana di tale problema,²² si potrà intendere la filosofia nella sua radice più profonda, quale *struttura e modo* volti alla chiarificazione, potenzialmente infinita, delle articolazioni ultime che costituiscono l'“essere” di ciò che è, in quanto un tale “essere” si prospetta come *dovere* (o anche *non dovere*) *essere*.

I trascendentali con cui ha da fare la filosofia sono dunque cosmici, ma coscienziali. A questi trascendentali l'uomo si apre nella sua coscienza, che non è né la coscienza di un io solipsistico, né la coscienza di un Io assoluto, bensì la coscienza di un singolo, avente realtà solo nel radicamento e nella coesistenza col mondo (inteso e come il complesso degli altri e degli individui e come natura), solo nell'orizzonte della Trascendenza. La coscienza del singolo è irreali fuori di questa coesistenza e del colloquio che su essa si fonda. Lungi dal dover fare sforzi per uscire dalla sua solitudine solipsistica per trovare gli esseri uguali a lui, analoghi a lui, diversi da lui, il singolo non può

¹⁷ Mutuo, ovviamente, l'espressione da G. CONTINI, *Una lunga fedeltà. Scritti su Eugenio Montale*, Einaudi, Torino 1974.

¹⁸ R, p. 72.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 77-81.

²¹ Ivi, p. 85 (i corsivi sono di chi scrive).

²² Si vedano soprattutto, ivi, le pp. 84 ss.: «In Kant la trasposizione dei problemi cosmologici nella filosofia trascendentale, cioè nella filosofia della coscienza, è appena all'inizio. L'ostacolo più grave al compimento di questa trasposizione è dato dal suo newtonismo e dal suo, malgrado tutto, scarso leibnizianesimo» (ivi, p. 85). Colgono bene il senso dell'interrogazione cosmologica G. CAVALLO e A. MESSINA quando scrivono: «Le domande a cui le cosmologie primitive rispondono sono sostanzialmente di due tipi: la prima riguarda la struttura dell'universo e le leggi a cui obbedisce; la seconda richiede risposte su quale ne è stato il principio, e quale ne sarà la fine. In realtà la domanda non espressa è più ampia: qual è il posto dell'uomo nel mondo?» (in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1978, s.v. *Cosmologie*, p. 1193).

ritrovare sé senza ritrovare questi esseri, né questi esseri senza ritrovare sé. Approfondire sé e approfondire il cosmo è la stessa cosa.²³

Originaria solidarietà dell'io e del tu,²⁴ dell'esistenza e della coesistenza, esplicantesi per ciò stesso solo nel legame, ineliminabile perché costitutivo, che viene ancorandoli al cosmo, o meglio al «dramma e la richiesta di giustificazione che penetra il cosmo»²⁵ – *dramma e giustificazione* in cui il cosmo consiste. Si intende ora forse meglio perché la *storicità* e l'*esistenzialità*, per le *prospettive* che tali attributi possono dischiudere (e che nessun -ismo potrebbe mai rinchiudere), divengano, di un cosmo così pensato, le specificazioni più adeguate. Esse sono infatti capaci di significare, allo stesso tempo, tanto l'unicità, l'irripetibilità, la *singularità* di ogni pensiero, di tutte le azioni e le passioni umanamente agite, umanamente patite, quanto l'inaggrirabile *universalità* di queste stesse azioni e passioni, di tutti questi pensieri. Il *singolare* incontra così l'*universale* nel tentativo di comprendere il proprio ruolo nel cosmo, ovvero giustificando sotericamente (secondo l'intenzione stessa del termine) la propria situatività in una cosmo-logia che sappia ridisegnare le coordinate esistenziali di un esistente che ha ormai potuto storicamente accertare la morte di Dio, destinalmente rinvenendo, in tale scomparsa, il permanere dello *spazio* che, di Dio, ha permesso tanto il sorgere quanto il tramontare.

Invero, come si diceva, è proprio intorno al nodo della *storia* e della *cosmologia* che la proposta caraccioliana viene differenziandosi da quella piovaniana,²⁶ come bene si può desumere da una non distratta lettura di *Storicità e preoccupazione cosmologica*, saggio che apertamente fissa, e fin dal

²³ R, p. 151.

²⁴ Per la ricezione della *Begegnungsphilosophie* in Caracciolo, cfr. quanto scrive in Id., *Karl Löwith* (1974), nuova ed. a cura di G. MORETTO, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 27 s.

²⁵ R, p. 152.

²⁶ Ma G. MORRONE, sulla scorta dell'interpretazione tessitoriana, finemente nota: «Nonostante il dichiarato anticosmologismo piovaniiano, la pura forma dell'essere – in quanto idea di un'eccellenza da realizzare – diventa la guida sicura dell'informe ed empirico esistere che attraversa le tempeste della relatività storica. La relatività e gettatezza dell'esistenza trovano nella sua stessa struttura deessenziale il fondamento della propria stabilizzazione e la possibilità della propria stabilizzazione» (Id., *La Scuola Napoletana di Pietro Piovani. Lettura critica e informazione bibliografica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, p. 16); per ciò, di F. TESSITORE, cfr. specialmente quanto scrive in Id., *Interpretazione dello storicismo*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 85 ss. Resta inteso che il confronto istituito non può che rimanere, in questa sede, appena abbozzato, ma è intenzione di chi scrive ritornarvi analiticamente in uno studio dedicato, appunto, ad Alberto Caracciolo «filosofo della religione», al quale sto attendendo.

titolo, i motivi del consenso, quelli del dissenso che guidano la lettura del filosofo napoletano.²⁷ Attenta, tale lettura, a colmare quella sperequazione – che oggi, forse, non possiamo far altro che registrare in quanto tale – tra *vistoso* e *profondo* che profondamente ha segnato il nostro inquieto Novecento, il quale in definitiva non ha saputo, o non ha potuto, riconoscerne le continue conversioni, sovente mascherate da un rissoso vociare “*captante clamores*” (ma ciò, sia detto per inciso, più spesso a scapito del “vistoso”, del quale si sono piuttosto volute indagare le supposte profondità senza accorgersi, o così dando a credere, che il “profondo” non coincida con, o non si risolva nel “torbido”).

Piovani, accertata la novecentesca «vocazione tendenzialmente *fenomenologica* del filosofare»,²⁸ scorge nell'autonomizzazione tutta moderna dei saperi speciali un indizio significativo dello scollamento, di questi, dall'ordine fisso del monismo universalistico nel quale pure essi erano sorti, per così avallare l'esigenza di una ricerca concreta, individualizzante, avulsa da qualsivoglia costruzione ontologicamente essenzializzante. In effetti, *esistenzialismo* e *storicismo* possono obliterare ogni *Weltgeschichte*, erede più o meno inconsapevole di una storia variamente sacra, variamente secolarizzante, al contempo validando così «l'individuazione del soggetto come esistenzializzazione»,²⁹ per cui «il problema della storia quale scoperta di autenticità diventa quello della fondazione dell'esperienza vissuta da ognuno». ³⁰ Nel ritornante agone tra astratto e concreto, è quest'ultimo a prevalere, con la richiesta fattasi ormai assillante per la filosofia (e certo anche per non secondari motivi storici prima ancora che teoretici) di volgersi all'esistenza così come essa esistenzialmente si svolge, in un pacato ma non meno fermo addio alla stabilità ontologica della metafisica tradizionale,³¹ nell'alterato campo

²⁷ Così Piovani scriveva, il 2 aprile 1965, all'amico genovese: «Il tuo mi pare uno dei pochissimi libri pensosi e pensati che mi siano capitati fra le mani, pubblicati in questi ultimi tempi: libro di pensieri profondi e sinceri. Sto leggendo. Ma vorrei scriverne [...]. Comunque sia, sento di doverti dedicare qualche pagina: molti tuoi problemi sono vicini, pure in altre prospettive, ai miei: di qui l'immediato *contatto*, ora nel consenso, ora nel dissenso (un mio libro, che Laterza dovrebbe pubblicare nel '65, Ti giustificherà l'affermazione). Proprio con tanta cordialità, mi congratulo per la tua silenziosa, sofferta fatica» (la lettera, conservata presso l'Archivio Caracciolo, è stata pubblicata da G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, cit., p. 21).

²⁸ C, p. 106.

²⁹ Ivi, p. 108.

³⁰ Ibidem.

³¹ Di un tale addio è testimonianza la piovianiana *Risposta al questionario del «Giornale di Metafisica» nel numero della rivista per il ventennale*, in «Giornale di Metafisica» XX, 4-6, 1965, ora in P. PIOVANI, *Bisogno metafisico e assenzialismo*, in

gravitazionale in cui, all'essenza, viene succedendo l'assenza, all'eteronomia di una storia ultimamente sovra-storica perché naturalizzata dalla costruzione della sua soprannaturalità ³² «d'autonomia del fenomeno religioso, visto o nella sua problematicità, o nella sua intuizionalità, o nella sua intenzionalità, o nella sua presenza storica».³³

In questo quadro, di cui qui abbiamo solo potuto indicare alcuni tratti fondamentali per il nostro discorso, Piovani inserisce anche la «“riforma” della “metafisica”»³⁴ tentata da Caracciolo, per cui essa, a giudizio del filosofo napoletano, sarebbe «sottoposta a tanto integrale revisione da essere, alla fine, irriconoscibile nei suoi connotati tradizionali».³⁵ E se di ciò certo già si accorgeva il Maestro genovese, consapevole come pochi che la storia di una *fedeltà* è al contempo la cronaca della sua *retractatio*, sistole e diastole, l'una e l'altra, del pensiero stesso, egli dovette poi prenderne una sempre maggiore consapevolezza proprio in virtù delle sollecitazioni che gli provenivano dal confronto con le opere piovane, tanto che, come finemente nota Domenico Venturelli, negli scritti successivi «il termine *metafisica*, così polisenso da prestarsi a continui equivoci, tende, se non a scomparire, a rarefarsi».³⁶

Non rinnegata, ma radicalmente ripensata, la metafisica caraccioliana dovette comunque piacere a Piovani in quanto di anti-metafisico (o sia, di metafisica negativa) essa conteneva espressamente in sé, e che in quanto tale consentiva un'inedita, e quanto mai proficua, collaborazione con lo storicismo – quello, è chiaro, che proprio in questo torno d'anni veniva

Id., *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. LISSA, Morano, Napoli 1989, pp. 247-251, dove, riscontrate le ragioni della metafisica – di una metafisica vichianamente “nuova” – di contro le ciarle dell'antimetfisica quale «*philosophia pigrorum*», egli non esita a scrivere che «da filosofia, oggi, può parlar persuasivamente di metafisica solo nella prospettiva di una *metafisica negativa*, che abbia per punto di partenza non l'universalistico *quod est* ma l'individuale *quod deest*» (ivi, p. 251). Cfr. per ciò anche la risposta caraccioliana al medesimo questionario, che si può ora leggere in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, cit., pp. 73-81 (*Poiesis e tensione etico-soterica nell'interrogare filosofico*).

³² Cfr., tra i molti luoghi, almeno P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., pp. 232-235: al fondamentale volume di A. Koyré qui citato si potrebbe con profitto affiancare quanto scrive G. DE SANTILLANA, *Le origini del pensiero scientifico* (1961), ed. it. a cura di M. SELLITTO, Adelphi, Milano 2023, spec. pp. 371 ss.

³³ C, p. 107 (il corsivo è mio).

³⁴ Ivi, p. 114.

³⁵ Ibidem.

³⁶ D. VENTURELLI, *Profili filosofici. Adolfo Levi, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Giovanni Moretto, Carlo Angelino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2024, p. 63; si tengano altresì presenti, del medesimo autore, gli splendidi saggi raccolti in Id., *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, il nuovo melangolo, Genova 2011.

per Piovani delineandosi come un *altro storicismo*, non assoluto ma bensì *critico, problematico, esistenziale* –, finanche una sua apologia metafisica.³⁷ Vòlta, una così atteggiata trasposizione, ad affrontare con fermezza la sfida del *nichilismo*, accolta tramite il libero ripensamento delle coeve filosofie dell'esistenza, nella distinzione fondamentale operata tra il *niente* (la stupidità della pietra) e un liberante Nulla, con cui «ogni residuo di sostanzialità e oggettività dell'essere è annullato nella coscienzialità integrale dell'essere come coscienza»: ³⁸ «Nell'individuato ritmo di questa *tensione* coscienziale, la *trascendenza*, dinamicizzandosi, diventa un *trascendere* che nel *trascendimento* ritrova l'impulso essenziale di ogni "filosofia della religione", intesa come possibile fenomenologia del modo d'essere di quel *trascendimento*».³⁹

Nella riconosciuta polarità dinamicamente istituentesi di *trascendenza* e di *trascendimento*, ovvero di una duplicità insita nel *trascendentale* medesimo, Piovani poteva cogliere un inedito, peculiare modo di ripensare il rapporto tra *storia* e *singolo*, vegliato, auspice una ficcante interpretazione di Meinecke,⁴⁰ dal mistero del *Deus absconditus et ineffabilis*. Onde anche però le riserve critiche avanzate dal filosofo napoletano, vertenti proprio sulla riconversione metafisica (quale, si badi, espressamente prospettata da Caracciolo) di questi stessi faticosi acquisti, riconversione che per Piovani sottende una *preoccupazione cosmologica* «pure ingiustificata nel complesso della concezione»,⁴¹ poiché essa può ammettersi, a rigore, «soltanto se abbia la sua totale ("cosmica") necessità nel suo porsi per tutti i singoli e perciò non abbia più bisogno di un altro orizzonte che la contenga. Se è assolutamente necessario anche questo orizzonte, la necessità

³⁷ Cfr. C, p. 110.

³⁸ Ivi, p. 115.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Per cui cfr. R, pp. 94-110 e C, p. 111. Fondamentale, a tal proposito, quanto scrive F. TESSITORE in Id., *Piccole note su Caracciolo e lo storicismo*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Il nuovo melangolo, Genova 2001, pp. 277-280 e Id., *Meinecke in Italia*, in D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI e G. CUNICO, *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 179-208, spec. pp. 202 ss. (ma, per l'originale rilettura tessitoriana di Meinecke, si deve tener presente Id., *Introduzione a Meinecke*, Laterza, Roma-Bari, 1998, *passim*), del quale cfr. inoltre: Id., *Trascendentalismo, storicità, storicismo, tra Genova e Napoli*, in Id., *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo. II. La tradizione italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 343-359, spec., per quanto stiamo dicendo, pp. 344-351.

⁴¹ C, p. 119. Per il riferimento che immediatamente segue a H. Kuhn, cfr. R, pp. 297-312, in part. p. 300 e p. 305 e, quindi, P. PIOVANI, *Scandagli critici*, a cura di G. DI COSTANZO e F. LOMONACO, Morano, Napoli 1986, pp. 311-312.

trascendentale ripensata si vanifica». ⁴² Laddove è chiaro che un tale “orizzonte” sia, qui, quello includente di tutte le cosmologie, non mai nuove perché irrimediabilmente vecchie nella fede giusnaturalistica che le sostanzia, ⁴³ dalle quali la filosofia può, e deve, prendere congedo solo a patto di riconoscersi in

Un cosmo che regoli libere *relazioni*, che leghi esistenziali *situazioni*, che connetta aperte *occasioni*, non può muoversi che per il moto che da esse stesse provenga, rinunciando, per la sua medesima struttura, ad ogni meccanicità: è un cosmo (per esprimerci così) non cosmologizzabile, un cosmo che non può dar luogo a vera e propria cosmologia perché ogni velleità di discorso-sul-cosmo chiuderebbe il discorso da lasciare aperto alle imprevedibili possibilità delle espansioni esistenziali. L'interiorità cosmica o è la negazione della cosmologia tradizionale o è la negazione delle individue esistenze coesistenti secondo il ritmo di una loro intima legge coscienziale. ⁴⁴

Così, tuttavia, non si può non riscontrare una cesura essenziale tra i due pensatori. Cesura etica e religiosa, o sia, per dir meglio, *specificazione* della diversa sensibilità religiosa di Caracciolo e di Piovani, e della conseguente (o, se si preferisce, precedente) specificità etica che le loro riflessioni pertanto assumono. Non, è chiaro, da rilevare tramite il filtro di uno psicologismo di maniera, ma da intendere *storiograficamente* – anche se, certo, con una ricostruzione storiografica «attenta a non lasciarsi sfuggire nessuna apparente minuzia, perché sono i dettagli che hanno valore nelle vite come queste, povere di eventi esteriori e ricche di intimità» ⁴⁵ – e *filosoficamente* nel significato che le pertiene. Pertinenza in virtù della quale, come dolorosamente notava Caracciolo nella triste occasione della scomparsa del Maestro, scrivendo all'amico fraterno, allo scolaro prediletto di Pietro Piovani, Fulvio Tessitore, «a differenza di Olivelli» – il martire della Resistenza di cui Caracciolo è stato primo, insuperato biografo ⁴⁶ – «Pietro non parlava di Dio, non consolava gli amici nel nome

⁴² C, p. 120.

⁴³ Si veda P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Roma-Bari 1961, spec. pp. 68-73 (particolarmente significativa, a p. 69, n. 55, la citazione di R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1956, pp. 512-513).

⁴⁴ C, p. 121, e cfr. anche, ivi, pp. 193 ss.

⁴⁵ P. PIOVANI, *Itinerario di Giuseppe Capograssi* (1956), ora in Id., *Per una filosofia della morale*, cit., pp. 1059-1085, cit. p. 1059, giusto un prezioso suggerimento ermeneutico di G. MORETTO, *Pietro Piovani e l'etica della Croce*, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 247-307, pp. 248 ss., dove, ivi, cfr. anche le pp. 309-334 (*Assenzialismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani*).

⁴⁶ Cfr. A. CARACCILO, *Teresio Olivelli. Biografia di un martire* (1947), nuova ed.

di Cristo, ma certo non meno di Olivelli, anche se in modo diverso, aveva meditato e capito il mistero di angoscia e di altezza etica del Venerdi Santo. La diversità dell'intendere la stessa cosa comportava per Pietro pari richiesta di coraggio e di sacrificio, non forse (ma chi può dirlo?) uguale dono di consolazione e di speranza. Questo possibile meno di concreta fede e speranza non significa sicuramente, in e per sé stesso, una minore intensità di religione e di amore». ⁴⁷

Speranza, infatti, che in Piovani spera contro sé stessa, come le ultime frasi della sua opera testamentaria mirabilmente accennano, *in gurgite tacito*. Speranza, ancora, che rimane iscritta nell'ordine della finitezza, in una religiosità che è lancinante, sofferto transito dal Dio al Cristo, per sempre fissato in «una crocifissione tanto dolorosa che nemmeno il trionfalismo ottimistico della Resurrezione riesce a riscattarla integralmente», ⁴⁸ giacché ormai «il *costante* si riconosce come conversione del *caduco*, l'eterno come conversione dell'effimero, la *salvezza* come conversione del *rischio*, l'immortalità come conversione del *mortale*, la serie di simili riconoscimenti si concreta in un sistema di trasfigurazioni che hanno la loro corporosa realtà». ⁴⁹ Così, nel riconosciuto primato della *morale* e dei suoi principi, nella scoperta esigenza di un'etica agonica perché anti-monistica, anti-sostanzialistica e anti-metafisica, il filosofo napoletano riscontrava, al vaglio dell'«occasione» esistenziale, il proprio sistema di conversioni, garantito, o non garantito, dalla presente assenza del Dio nascosto «che, pur persistendo, lasciava spazio al mondo storico vivente la propria autonomia, senza cedere all'indifferentismo etico, bensì, al contrario, rafforzando la responsabilità della scelta che non trova garanzie sicure se non in sé, nel proprio effettuarsi». ⁵⁰

a cura di D. VENTURELLI, Il nuovo melangolo, Genova 2017³, dove si veda la bella postfazione del curatore alle pp. 191-205; sul rapporto che intercorse tra Caracciolo e Olivelli essenziali gli studi raccolti in G. MORETTO, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

⁴⁷ Lettera di A. CARACCIOLO a F. Tessitore del 22/08/1980, oggi conservata presso l'Archivio Caracciolo e parzialmente pubblicata da G. MORETTO in Id., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 205, da dove cito.

⁴⁸ P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 218.

⁴⁹ Ivi, p. 228; cfr. anche l'abbozzo che Piovani vergò come presentazione del volume: «il nostro è tempo di travestimenti e d'informalità, non di figurazioni e trasfigurazioni. Le forme...» (riportato da F. TESSITORE, *Presentazione*, ivi, pp. 7-8).

⁵⁰ F. TESSITORE, *La «religione dello storicismo»*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 217, per cui si tengano presenti gli importanti saggi di R. CELADA BALLANTI ora raccolti in: Id., *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001, pp. 101-135 (*Una interpretazione dello storicismo etico-religioso*) e Id., *Religione, storia, libertà. Studi di filosofia della religione*, Liguori, Napoli

3. Davanti al Concilio

È su questo sfondo che va dunque intesa l'interpretazione divergente che i due pensatori danno dell'evento conciliare, quasi posizionandosi agli antipodi del piano ermeneutico: Caracciolo rilevandone la *frattura* il *salto* la *discontinuità*, Piovani – «forse col difetto di presbiopia, mai col peccato di miopia»⁵¹ – il sostanziale *transito* «da un temporalismo all'altro».⁵² Ne risulta assieme, da un giudizio così diversamente declinato, un più lucido e consapevole criterio di paragone per accostare nelle fisionomie loro proprie le riflessioni filosofiche dei due maestri, ciascuna da intendere nella propria *peculiare unica irriducibile* prospettiva, come sempre peculiare unica irriducibile è ogni *autentica* prospettiva.

Nella sua relazione introduttiva ai lavori della sezione di filosofia della religione del Congresso di filosofia dell'Aquila nel 1973, Caracciolo muove dall'interpretazione filosofica del Concilio quale modo per vedere i problemi «erompenti dal plesso tormentoso della storia che è la nostra stessa storia»,⁵³ idealmente rifluti e paradigmaticamente esemplati appunto da quell'evento. Il parallelismo storico-teoretico che immediatamente si impone all'interprete, attento auscultatore della crisi, è indicato con quello che, certo non in sede istituzionale,⁵⁴ aveva nel ventennio precedente coinvolto il mondo protestante, ovvero il dibattito sulla demitizzazione,⁵⁵ al quale un notevole contributo aveva apportato, in

2014, pp. 123-169 (*Religione, storia, libertà. Per un confronto tra la «religione dello storicismo» e il «pensiero religioso liberale»*). Mi permetto di rinviare il lettore a quanto ho scritto, a tal proposito, in N. GERMANO, *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani nella «religione dello storicismo»*. In *margin*e a un recente volume di Fulvio Tessoro, in «Archivio di storia della cultura», XXXVII, 2024, pp. 365-391, spec. pp. 379 ss.

⁵¹ F. TESSITORE, *La «religione dello storicismo»*, cit., p. 211 (ma cfr. l'intero capitolo: *Piovani, la religione e la storia*, ivi, pp. 209-223).

⁵² Così titola il fondamentale saggio di P. PIOVANI raccolto in Id. (a cura di), *Un secolo da Porta Pia*, Guida, Napoli 1970, pp. 317-347.

⁵³ A. CARACCILO, *Esperienza religiosa e linguaggio*, in Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, pp. 151-201, cit. pp. 160-161, originariamente apparso in *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia (L'Aquila, 28 aprile – 2 maggio 1973)*, Società filosofica italiana, Roma 1974, vol. I, pp. 129-158; vol. II, pp. 140-154.

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 152: è rilievo importante che va cfr. con il saggio raccolto nello stesso volume *Introduzione a una ricerca sul problema della comunità religiosa da Kant a Troeltsch (ovvero marxismo e chiese di fronte al nichilismo)*, ivi, pp. 123-149.

⁵⁵ Per cui si veda almeno: K. JASPERS-R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, ed. it. a cura di R. CELADA BALLANTI, Morcelliana, Brescia 2018² (per la preziosa *Introduzione* del Curatore, *La disputa sulla demitizzazione tra Karl Jaspers e Rudolf Bultmann*, cfr. ivi, pp. 5-52) ed E. CASTELLI (a cura di), *Il problema*

varie e importanti occasioni, lo stesso Caracciolo (a cominciare dall'introduzione del termine nel contesto italiano).⁵⁶ Il pensatore genovese indicava nell'avvertita esigenza di *chiarificazione etico-religiosa*, propria di un'epoca *problematicamente, tragicamente* religiosa quale la contemporaneità che ci è toccata in sorte, il nodo gordiano da divellere per accedere, al di là dell'esperienza vissuta, a una comprensione e a una interpretazione globale di un siffatto fenomeno, pienamente manifestatosi durante il Concilio: il passaggio da una *posizione parenetica* a una, invece, *colloquante*; da una irrigidita, sclerotizzata *retorica* a una fluida, mobile *dialogicità*. Non si tratta, com'è chiaro, di un trapasso agevole, aprioristicamente garantito da una presunta dialettica inverte. Esso è anzi tanto poco garantito da rischiare, e ad ogni passo, di riconvertirsi in ciò che, logicamente non meno che storicamente, lo viene precedendo, gettando per così dire sull'orlo del baratro ogni tentativo di incontro, per trasformarlo così in pretesto di scontro.

Il *Kern* essenziale individuato da Caracciolo, sulla scorta di penetranti suggerimenti troeltschiani,⁵⁷ per pensare l'esodo trascendentale da un piano che, con Heidegger,⁵⁸ potremmo dire «inautentico» – parenetico, appunto – a uno «autentico» – proprio del dialogo – è quello della «*duplice rivelazione*»: «l'alternativa di fronte a cui si trova l'uomo "contemporaneo", quella che condiziona tutto il possibile sviluppo del suo *iter* religioso, è l'alternativa tra la rivelazione e la grazia nel significato universalmente religioso del termine e la rivelazione e la grazia nel significato ecclesiale della parola. È il problema del luogo, del tempo, del modo, del criterio dell'autentica rivelazione e dell'autentica grazia».⁵⁹ *Natura e soprannatura*, allora, coincidono *naturaliter* nell'uomo strutturalmente religioso, e solo in

della *demitizzazione*, Archivio di Filosofia, CEDAM, Padova 1961, spec. pp. 221-229; 319-331.

⁵⁶ Cfr. G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 276-277. Del medesimo autore, si veda anche quanto scrive, intorno a Caracciolo interprete del Vaticano II, in Id., *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, cit., pp. 16-18; 172; 182-186.

⁵⁷ Il riferimento va specialmente a E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, ed. it. a cura di A. CARACCILO, Morano, Napoli 1968, dove si cfr. la densa *Introduzione* caraccioliana alle pp. VII-LXIV; una nuova edizione italiana del testo, criticamente condotta, è stata approntata da S. MINIATI: E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni (1902/1912)*, Queriniana, Brescia 2006.

⁵⁸ Su cui cfr., nel saggio di cui stiamo scorrendo, p. 194, dove il pensiero heideggeriano (così come presentato in *Unterwegs zur Sprache*) è assunto, con la meditazione di Jaspers (dello Jaspers di *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*), a paradigma della religiosità contemporanea.

⁵⁹ Ivi, pp. 157-158.

un secondo tempo sono poi passibili di separazione quantitativa e, soprattutto, qualitativa, in nome di una soprannatura di secondo grado per la quale, sola, la Chiesa potrà intendersi «come qualcosa d'altro da quella chiesa già essa *sancta, universalis, una* che è già sempre tra gli uomini». ⁶⁰

Interpretato come il venire alla coscienza, o, se si vuole, alla luce, all'interno della tradizione cattolica, del *principio di libertà* che sta all'origine storica della modernità, il Concilio Vaticano II assurge per Caracciolo a *segno* – aperto, come ogni segno, all'*infinito intrattenimento* ⁶¹ dell'interpretazione – di una riconosciuta, e probabilmente incomponibile, frattura, sorta, e variamente, diversamente tenuta nascosta, nel seno dell'ortodossia confessionale, alla quale appunto «per il grandioso moto impresso alla vita religiosa e, di riflesso, speculativa del mondo cristiano da papa Giovanni XXIII» ⁶² il Concilio sarebbe stato convocato per dare risposta. Riconoscere, come il pontificato di Roncalli riconosceva, l'ineludibile necessità di un'approfondita analisi delle cause e dei motivi della crisi, i modi in cui poterla, o non poterla, superare, valeva allora, per il filosofo genovese, come «radicale ripensamento» ⁶³ del cristianesimo stesso, dell'impossibilità, cioè, del suo prospettarsi sul proscenio del mondo moderno quale secca alternativa tra *verità* ed *errore* (secca alternativa che poi, tuttavia, continuerà a riproporsi mascherata negli apparentemente più concilianti inclusivismi confessionali). Ancora, essa valeva come una conquista di carattere genuinamente *ermeneutico*, mobile plesso nel quale i motivi del *vero* e del *falso*, della *natura* e della *soprannatura*, della *storia* e dell'*eternità* si intrecciano, per indissolubilmente saldarsi intorno all'eretico *a priori trascendentale* che, di tali momenti, è l'accordo non sintetico, la

⁶⁰ Ivi, p. 158.

⁶¹ Chiaramente il riferimento va a M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, ma cfr. anche il bellissimo libro di P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, il Mulino, Bologna 1987 (poi anche in ed. francese per le Éditions du Cerf, tr. di F. VIAL, 1991).

⁶² R, p. 209. Per quanto detto, credo si possa avvicinare l'interpretazione caraccioliana del Concilio (per cui cfr. anche quanto scrive R. GARAVENTA, *Lumen Dei et malum mundi. In ricordo di Alberto Caracciolo*, in D. VENTURELLI (a cura di), *Eredità di Alberto Caracciolo. Filosofia, esperienza religiosa, poesia*, op. cit., pp. 69-86, spec. pp. 70 ss.) alla ricostruzione storiografica proposta dalla «scuola di Bologna», per cui si tengano presenti almeno: G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna 2012²; Id., *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2009; A. MELLONI, *Il concilio e la grazia. Saggi di storia sul Vaticano II*, Jaca Book, Milano 2016, nonché la monumentale opera, diretta da G. ALBERIGO e curata da A. MELLONI, *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., Peeters/il Mulino, Bologna 2012-2015².

⁶³ R, p. 342.

tensione inconciliabile, il soffio vitale, «un *lumen Dei* (*lumen* che è anche sempre tenebra), perennemente e concretamente presente, seppur più intensamente o meno inteso, più percepito o meno percepito».⁶⁴

Questo trascendentale *lumen Dei* rende sempre più difficile distinguere natura da soprannatura, sempre più difficile una distinzione tra religioni naturali e religione soprannaturale, almeno nel senso tradizionale, essendo esso nella sua concretezza confluenza inscindibile di divino e di umano, di eterno e di temporale, di infinito e di finito. L'eccezionalità delle più sconvolgenti esperienze religiose risulta pertanto non lo sradicamento di un singolo dalla comunità universale umana, e la sua transizione in un cerchio di eletti separato, ma un'irruzione più radicale del divino che, intensificando la sua autentica umanità, lo fa più umano, più radicalmente e semplicemente consorte di tutti.⁶⁵

Nell'emergere di tali motivi, propri di un pensiero che, se "laico" era per la condizione non censoriamente "ecclesiastica" dei suoi rappresentanti – Lessing, Kant, Schleiermacher, Hegel, Troeltsch, Jaspers sono i numi tutelari di quella *ecclesia invisibilis*,⁶⁶ con l'ovvia avvertenza dell'effettivo sacerdozio universale schleiermacheriano –, non per questo era meno religiosamente ispirato, perché anzi validava, vanificandola, la perfetta corrispondenza tra *pensiero filosofico* e *pensiero religioso*, si venivano riconoscendo con ciò anche le rispettive pertinenze e le conquistate autonomie. Non risolvendo astrattamente la religione nella filosofia, o questa in quella, ma saggiandone, e spesso assai dolorosamente, i confini, le distanze, i conflitti non meno delle alleanze che, per sua natura, ogni autonomia porta iscritta in sé, permettendo così anche di distinguere tra *religione* ed *eticità*, perché «la religione conosce la dimensione morale non come l'unica, ma certo come una delle sue fondamentali vie al trascendimento. La morale conosce la religione come uno dei modi del suo concreto essere».⁶⁷

Proprio su quest'ultimo punto, se interpreto bene, mi pare consistere il discrimine tra l'interpretazione caraccioliana e quella piovaniana

⁶⁴ A. CARACCILO, *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971 (nuova ed. a cura di C. ANGELINO, *Il nuovo melangolo*, Genova 1999, da dove cito), p. 81, per cui cfr. l'intero saggio: *Il cristianesimo nella ricerca della religione autentica*, ivi pp. 77-89.

⁶⁵ Ivi, p. 81.

⁶⁶ Cfr. A. CARACCILO, *Esperienza religiosa e linguaggio*, cit., p. 191: dove l'autore avverte l'esigenza di un colloquio critico tra questi autori, da una parte, con la "linea" esemplificata da Agostino, Tommaso, Pascal, Kierkegaard e Barth dall'altra.

⁶⁷ A. CARACCILO, *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, cit., p. 38.

dell'evento conciliare, interpretazione della quale F. Tessoro ha penetrantemente sottolineato il carattere «etico-politico»,⁶⁸ nell'avvenuta conversione della filosofia della morale (e, congiuntamente, della religione) nella sua storia prima, nell'etica poi.⁶⁹ Esempiare e significativo, in questa trasposizione, il giudizio opposto che i due autori danno dell'esperienza modernista,⁷⁰ del suo «valore». Se per il filosofo genovese il Concilio, al contrario del modernismo, «non rappresentava più il pericolo o la tentazione del risolvimento del momento religioso nel filosofico o nell'etico o nel culturale, della salvezza del singolo nel progresso della storia»,⁷¹ e questo anche, se non soprattutto, per la via delle indicibili sofferenze che la storia doveva avere in serbo per il secolo allora nascente (1907), oggi appena declinante,⁷² per Piovani esso «assurgeva a categoria

⁶⁸ F. TESSITORE, *Piovani, la religione e la storia*, cit., p. 209.

⁶⁹ Se interpreto bene, sono gli ultimi due libri di Piovani, in particolare, a registrare un tale passaggio: Id., *Principi di una filosofia della morale*, in Id., *Per una filosofia della morale*, cit., pp. 659-872 e il già citato *Oggettivazione etica e assenzialismo*: per ciò si tenga presente G. MORETTO, *Lo storico dell'etica*, in F. TESSITORE (a cura di), *L'opera di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1991, pp. 315-398.

⁷⁰ Non potendo qui fornire una bibliografia completa sul tema, mi limito a segnalare l'ormai classico studio di M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963 e i recenti, informatissimi libri di G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010 e di G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012. Sono da tener presenti, e per motivi non estrinseci a quelli che stiamo qui svolgendo, anche G. LEVI DELLA VIDA, *Fantasma ritrovati*, Neri Pozza, Venezia 1966, pp. 75-166 e G. SASSO, *Variazioni sulla storia di una rivista italiana: «La Cultura» (1882-1935)*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 117-149 (*Modernismo cattolico e filosofia idealistica*); a tal proposito, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in N. GERMANO, *Un cenobio per tempi incerti. Giuseppe Rensi e l'avventura del «Coenobium»*, in «Eranos-Jahrbuch» 76, 2022-2024.

⁷¹ R, p. 343.

⁷² R, p. 202: «Certo perché il senso profondo del modernismo riemergesse, ma irrobustito e purificato, occorre che gli uomini fossero stati resi più pensosi da un complesso di fatti non certo semplicemente religiosi e culturali: le due guerre mondiali, lo sterminio di milioni di ebrei, la bomba atomica, il riemergere dei motivi della filosofia modernistica attraverso la filosofia esistenziale, ben altrimenti radicata nel religioso, il riemergere del cristianesimo – grazie alla presenza di alcuni spiriti eccezionali – del suo respiro più alto e genuino così nella sua accentuazione cattolica come nella sua accentuazione protestantica», ma ivi cfr. l'intero saggio, già ricordato, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, alle pp. 175-207. V. quanto scrive G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, cit., pp. 24-27. Per l'ambigua interpretazione del Novecento, ceronettiano «secolo crudele» (G. CERONETTI, *Ti saluto mio secolo crudele. Mistero e sopravvivenza del XX secolo*, Einaudi, Torino 2011), molti utili

ideale della vita dello spirito, tanto ideale da tentare di incarnarsi nel tempo solo in maniera fugace, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, per venire poi subito contestata e tradita»,⁷³ osserva finemente G. Moretto, ed esemplarmente tradita, tale idea, dal Concilio, come non tarderà ad accorgersi il filosofo napoletano.

In effetti, per Piovani è all'origine del Vaticano II non una sofferta, esistenzialmente sofferta rielaborazione catartica delle istanze rinnovatrici del modernismo, del loro principiare fiorire e subitaneo appassire, come soffocate, quelle istanze, dall'*incoerenza*⁷⁴ quasi contraddittoria che le ha contraddistinte, in cui appunto consisteva, nell'interpretazione caraccioliana, la manchevolezza di quel movimento, bensì la posa di una più definitiva pietra tombale sulla *libertà dei moderni*, quella che l'*Aufklärung* aveva qualificato come *critica, rischiosa, radicale*.

All'origine del secondo Concilio Vaticano non c'è il lievito modernistico, ma le preoccupazioni dell'*Anti-moderno* di Maritain (l'opera più significativa per comprendere gli intimi, reali intendimenti dell'apprendista stregone evocante l'antiumanistico *Umanesimo integrale* prima di dedicarsi ai senili, tardivi esorcismi del contadino della Garonna): non c'è la volontà di fare i conti con Cartesio, Pascal, Kant; c'è la volontà di scegliere, anzi, tra i contemporanei, i compagni di strada che permettano di evitare di fare quei conti, invocando una libertà ben diversa da quella dello spirito critico. Pur di allontanarsi dalla rischiosa libertà dei moderni, la Chiesa corre verso la presunta verità dei futuri che tutto lascia presupporre assai meno criticamente libera.⁷⁵

ragguagli si possono rinvenire nei saggi contenuti in C. PAVONE (a cura di), *'900. I tempi della storia*, Donzelli, Roma 1997, specialmente in quelli alle pp. 3-27 (M. SALVIATI, *Il Novecento*) e pp. 69-77 (L. MANGONI, *La cultura: periodizzazioni e apocalissi*).

⁷³ G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, cit., p. 19.

⁷⁴ «Soltanto se ci si fa un'idea totalmente falsa dell'isolamento della dogmatica e dell'etica cattoliche ci si può meravigliare di esso e percepirlo come un'incomprensibile incoerenza. Esso può certamente essere incoerente e, a mio avviso, lo è senz'altro. Ma di coerenza finora non è vissuta una sola grande forza vitale e l'incoerenza del Modernismo è forse il suo principio di vita più vigoroso» (così E. TROELTSCH, *Il modernismo* (1909), in Id., *Scritti scelti*, a cura di F. GHIA, UTET, Torino 2005, pp. 509-536, cit. p. 517; ivi, cfr. l'importante *Introduzione* del Curatore alle pp. 9-38).

⁷⁵ P. PIOVANI, *Scandagli critici*, cit., p. 575; ivi, sul modernismo, cfr. pp. 65-66; 161; 205-207; 467-468; 488-490; 558-559; 593-594; 620-622; 623-624 e 640-642. L'interpretazione piovaniana di Maritain (che doveva trovare consentaneo Moretto) non può intendersi senza la critica proposta dal filosofo napoletano al personalismo e al suo mito della "persona", al quale Piovani, in un vertiginoso

Vibra, in questa travagliata nota del 1977, tutto lo scoramento, appena venato da un'indignazione polemica trattenuta dall'eleganza della scrittura, che Piovani, fine moralista nel senso francese, alto del termine⁷⁶, andava rilevando da quasi un decennio. O sia più o meno a partire dall'altezza di *Morte (e trasfigurazione?) dell'Università*,⁷⁷ dove l'inciso interrogativo sembrava preludere, nel serrato *crescendo* del testo, a un'infausta diagnosi irrevocabile, salvo poi, thomasmannianamente, arrestarsi, sull'orlo del pozzo, dinnanzi alla continua trasformazione dell'«eternamente umano»⁷⁸ –, nella società dei dotti non meno che in quella, certo meno leopardianamente «stretta», civile. È infatti in quest'ultimo senso, nella linea della grande tradizione civile del pensiero italiano, che si deve inquadrare la critica piovaniaiana a quella che per il filosofo è, a tutti gli effetti, un'occasione mancata, sprecata (volutamente mancata, sprecata) per la Chiesa cattolica di affrontare «le sfide della modernità».⁷⁹

Quando, licenziando nel 1970 il volume collettaneo *Un secolo da Porta Pia*, Piovani scriveva nella *Premessa* che «nelle eruzioni morali, cento anni non bastano a raffreddare la lava scorrente lungo un percorso storico»⁸⁰

recupero delle obiezioni eckhartiane alla Scolastica, opponeva la dinamicità antimonadica, antitotalistica e per ciò veracemente moderna della “personalità” (per cui cfr. almeno Id., *Principi di una filosofia della morale*, cit., pp. 756 ss.). In effetti, a ben vedere, tutte le prospettive personalistiche del secondo Novecento – penso soprattutto, in questo senso, a Ricoeur e Pareyson – hanno dovuto prospettare, dopo la rapida dismissione del termine “personalismo” – per cui cfr. P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne...* (1983), in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1999, pp. 195-202, spec. in riferimento a Mounier – una ripresa della nozione di “persona”, con tutti i problemi teoretici che ne seguono: esemplare, credo, il tragitto che unisce il personalismo esistenzialistico prima, ontologico poi di Pareyson alla semiotica generale di Umberto Eco, per cui cfr. T. Gubatz, *Umberto Eco und sein Lehrer Luigi Pareyson: Vom ontologischen Personalismus zur Semiotik*, LIT Verlag, Münster 2008, spec. pp. 93-121; di Eco oltre al *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1993¹³, pp. 375 ss., si veda anche Id., *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino* (1954), in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2016, pp. 269-525.

⁷⁶ Si veda C. ROSSO, *Gli «Scandagli» francesi*, in F. TESSITORE, *L'opera di Pietro Piovani*, cit., pp. 623-632.

⁷⁷ P. PIOVANI, *Morte (e trasfigurazione?) dell'Università*, Guida, Napoli 1969, dove la cit. di Th. Mann è tolta da Id., *Lettera sul matrimonio*, tr. it. di I.A. CHIUSANO, Il Saggiatore, Milano 1959, p. 35.

⁷⁸ Ivi, p. 106.

⁷⁹ Per cui cfr. l'importante studio, dal cui titolo mutuo l'espressione, di G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007, spec. pp. IX-XVII (con precise considerazioni sulla “dottrina sociale”) e pp. 47-71.

⁸⁰ P. PIOVANI, *Premessa*, in Id. (a cura di), *Un secolo da Porta Pia*, cit., pp. 5-6, cit.

certo intendeva sottolineare che, nell'oggettivazione, ciò che il filosofo, non diversamente dallo storico, ha da ricercare sono quei punti, quei coaguli, quelle evenienze a partire dalle quali si attua (o non si attua) un salto, una rottura, un'effrazione capace di incistare il *continuum* cronologico, aprendo a quella de-oggettivazione la cui raggiunta fluidificazione, sola, rende possibili nuove, concrete, storicissime oggettivazioni. Di questo gusto per l'*individuato*, di questa passione per la *realtà* i più pensosi rappresentanti sono stati due grandi ammonitori non solo inascoltati, ma soprattutto banditi e ultimamente sconfitti dalla linea trionfante del *continuismo*: quei Newman e Blondel, «figli ribelli»⁸¹ dai quali la Chiesa avrebbe potuto sperare, nell'affermazione loro del *principio di libertà*, una “salvezza” che certo non poteva giungere dai nemici, comunque li si intendesse nel 1870, comunque la sensibilità umorale dei fermenti tardorisorgimentali li intendesse poi (e valga per tutti il giudizio fogazzariano citato in apertura del saggio).⁸²

Segue, dall'accertata resistenza opposta dal cattolicesimo nei confronti di ogni apertura autenticamente liberale, un'apparente stagnazione che è

p. 5.

⁸¹ Ivi, p. 323.

⁸² Cfr. ivi p. 318. Si tenga presente, per l'interpretazione del Risorgimento che filigrana queste dense pagine, quanto Piovani scrive in Id., *Il pensiero idealistico*, in R. ROMANO-C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia. 5.II. I documenti*, Einaudi, Torino 1973, pp. 1551-1581, e, quindi, il saggio di G. GALASSO, *Filosofo e testimone della liberal-democrazia*, in F. TESSITORE (a cura di), *L'opera di Pietro Piovani*, cit., pp. 145-166, spec. p. 149 e pp. 154-158, che vede presente nel filosofo napoletano «Un Risorgimento, magari, “processato”; un Risorgimento, magari, “senza eroi”: ma, in ogni caso, un Risorgimento come valore irrinunciabile, anzi fondazione permanente dei valori etico-politici riconoscibili nell'Italia moderna nel suo travagliato processo di inserimento e di partecipazione al corso più significativo della storia contemporanea» (ivi, p. 149). Per Fogazzaro è dirimente l'accenno fatto in Id., *Il post-modernismo di De Luca* (1975), in Id., *Margini critici*, a cura di F. TESSITORE, Bibliopolis, Napoli 1981, pp. 51-63, p. 52. Visto che è accaduto di citare questa nota piovaniiana, può giovare il confronto con quanto scrive, dissentendo con un giudizio altrove espresso da Piovani su De Luca e lo storicismo (Id., *Filosofia e storia delle idee*, cit., p. 15), G. SASSO in Id., *In margine al V centenario di Machiavelli*, Guida, Napoli 1972, p. 126, ma ivi v. anche le riflessioni condotte alle pp. 84-119; per De Luca, tra gli altri, si tenga presente almeno C. DIONISOTTI, *don Giuseppe De Luca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973 e, per quanto attiene il rapporto tra questi e Piovani, F. TESSITORE, *Pietro Piovani e Giuseppe De Luca* (1985), ora in Id., *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, a cura di M. PAPA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022, pp. 353-368 (volume nel quale, alle pp. 447-462, è altresì contenuto il saggio tessitorio su Piovani, *la religione e la storia*; v. ivi la bella *Introduzione* di Papa alle pp. XI-XLVI).

in realtà silenziosa preparazione di nuove figurazioni, più duttili e tetragone a combattere, nella modernità, la modernità, perché «ferita dalla perdita, o dall'impoverimento, del gemmato scettro, si ostina, la Chiesa, a rinnovarlo e a restaurarlo con mezzi nuovi, ma verso scopi vecchi»,⁸³ «come costretta» – così emerge dall'infaticabile scandaglio di Piovani – «alla ricerca di un altro temporalismo». ⁸⁴ Purtroppo, «il candore ardimentoso dell'uomo di buona volontà assiso brevemente sul soglio pontificale non ha fatto in tempo neppure a toccare i problemi religiosi del cattolicesimo moderno»,⁸⁵ problemi che insieme documentano la necessaria conversione della problematica religiosa in quella etica. Ossia, per dirlo meglio, si consuma qui, in questo arduo nesso, l'acquisto essenziale, maturato sulla scorta della coeva formulazione dello *storicismo esistenziale*, del riconoscimento della Chiesa quale «comunità etica tra comunità etiche»,⁸⁶ «chiesa tra chiese»: ⁸⁷ uscita dal rifugio della *retorica*, si riconosce in lotta per la *persuasione*, «perplessa, sgomenta, remissiva, lacerata, contestata, derisa»⁸⁸ si sa mancante, deessenziale, cava, kenotica – in ricerca, in cammino.

Trasposizione che può avvenire, se può avvenire, solo se la Chiesa saprà tornare ad ascoltare la sua intima, connatura legge, in un tribolato, disperato recupero della Croce, «perché la redenzione non può essere che un'esperienza di crocefissione». ⁸⁹ Crocefissione che tuttavia è del singolo, dell'*individuo*: esperienza in sé *incomunicabile*, come tutto ciò che dall'individuo procede, perché, come bene sapeva Goethe, e con lui il Meinecke della *Entstehung*, «*individuum est ineffabile*». Quale *figura* la *comunità* possa assumere nell'inedito, sconvolgente passaggio all'*etica assenziale* e *resistenziale* rimane la sfida che la Chiesa, non diversamente dalle altre oggettivazioni del moderno, ha da pensare. Di essa ha da farsi carico per autenticare lo spirito di *Liberalität* che contraddistingue il *moderno* nella sua *ideale contemporaneità*.

⁸³ P. PIOVANI, *Da un temporalismo all'altro*, cit., p. 324.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ivi, p. 338.

⁸⁶ Ivi, p. 346.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ivi, p. 345.

⁸⁹ Ivi, p. 346.

BIBLIOGRAFIA

- A. CARACCIOLO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965 (rieditato a cura di G. MORETTO, il nuovo melangolo, Genova 2000).
- Id., *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971 (rieditato a cura di C. ANGELINO, il nuovo melangolo, Genova 1999).
- Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976.
- R. CELADA BALLANTI, *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001.
- Id., *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.
- N. GERMANO, *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani nella «religione dello storicismo». In margine a un recente volume di Fulvio Tessitore*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVII, 2024, pp. 365-391.
- G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana. Brescia 1994.
- Id., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001.
- P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965
- Id., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966.
- Id. (a cura di), *Un secolo da Porta Pia*, Guida, Napoli 1970.
- Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. TESSITORE, Bompiani, Milano 2010.
- F. TESSITORE, *La «religione dello storicismo»*, Morcelliana, Brescia 2010.
- Id., *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, a cura di M. PAPA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022.
- D. VENTURELLI, *Profili filosofici*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023.