

Il cristianesimo nell'itinerario filosofico di Ugo Spirito

“L’inizio di una nuova epoca non può realizzarsi senza la crisi di tutti i valori dell’epoca precedente, ed è proprio nel concetto di relatività che deve riscontrarsi il carattere dominante dell’attuale crisi, che investe i vecchi valori rivelando l’impossibilità della loro assolutezza in quanto inconciliabile con la loro molteplicità eterogenea... È una crisi che investe prima di tutto la fede religiosa e ogni altra fede speculativa, giungendo ad affermarsi addirittura come antireligione e antimetafisica... La crisi religiosa è necessariamente la crisi culminante del nostro tempo e quella che più d’ogni altra caratterizza il passaggio alla nuova epoca”¹. A rileggerle alla distanza di più di trent’anni dalla loro comparsa nel volume di Ugo Spirito intitolato sintomaticamente *Inizio di una nuova epoca*, queste affermazioni, con il loro tipico carattere oscillante tra il diagnostico e il prognostico, non possono non tradire la tacita aspirazione a confrontarsi con le analisi spirituali del tempo in cui la filosofia tardo-novecentesca pare voler sempre più identificare la peculiarità della propria vocazione ermeneutica. Come, infatti, si può resistere alla tentazione di mettere a confronto queste affermazioni di Spirito, vagheggiando una “nuova epoca”, con le dichiarazioni e le analisi paradigmatiche di quanti, sulla soglia del terzo millennio, prospettano l’ingresso dell’umanità in una *New Age*, nella cosiddetta era dell’Acquario? In entrambi i casi si ha a che fare con la “nuova coscienza” che “ora la civiltà ha raggiunto nel vero senso della parola il fondo dell’abisso, ma le possibilità di una trasformazione sono più grandi che nel passato proprio perché sorge la ‘nuova epoca’ e le nuove energie fluiscono... Il grande sovvertimento - e rivelazione - del nostro tempo è la realtà della vivente unità dell’essere, che ora irrompe nella nostra vita. Il male, una potenza molto reale, è solo l’aspetto negativo di questa energia. Appena comprenderemo ciò, potremo alzare lo sguardo con lieta aspettativa, mentre attendiamo i cambiamenti che già ora si diffondono sul nostro mondo”². No, non l’angoscia da fine millennio, ma la lieta aspettativa caratterizza anche per Spirito il cittadino della nuova epoca, giacché anche per lui, librato tra la fede nella virtù unificatrice della Scienza e l’esperienza di dialettiche equazioni di realtà e razionalità, il male, il negativo ha definitivamente perduta qualsiasi consistenza ontologica. In effetti, in quanto posta sotto il segno unificatore della Scienza, la nuova epoca di Spirito vive della convinzione che “tutto il reale sia razionale e che perciò ogni fenomeno possa spiegarsi, vale a dire ricondursi alle leggi universali del tutto che lo rendono necessario”³. In questo senso, prosegue Spirito, “la prima necessità è data dalla necessità di intendere la trascendenza come il non ancora conosciuto e il non ancora fatto: la trascendenza come contenuto di un programma. Naturalmente una trascendenza così intesa elimina ogni concetto di negatività positiva. Il male è il non ancora fatto e non può essere sostanzializzato”⁴. Lo scienziato, in quanto cittadino ideale della nuova epoca, per il fatto di vivere della “fede nell’armonia, nell’unità, nella sistematicità, nella razionalità del tutto”, sa che persino

il cancro - la cui tumefazione, come del resto la disintegrazione dell'atomica, non cela più alcun significato simbolico - "sarà prima o poi conosciuto, compreso"⁵.

Certamente la razionalità della scienza, che per Spirito è il mistagogo della nuova epoca, non ambisce a trasformarsi in sapere segreto, esoterico, cioè nella nuova gnosi che, secondo gli intendimenti dei teorici del *New Age*, dovrebbe permettere di scorgere nell'iniziata era dell'Acquario la realizzazione definitiva di quell'età dello Spirito che l'abate cistercense Gioacchino da Fiore aveva profetizzato come compimento, nella linea della sinteticità e dell'unità, dell'intera storia umana. Le origini positivistiche della formazione intellettuale di Spirito, come non si sono volute smentire neppure nel passaggio attraverso l'attualismo, così ora, con la loro fiducia nell'incontrovertibilità del fattuale, si rivelano idonee ad immunizzare l'apprendista profeta della nuova epoca da rovinose cadute nell'esoterismo e nel neognosticismo. Tuttavia, per quanto così immunizzato, per aver elevato la scienza al livello del religioso e averne individuata la struttura metafisica, neppure la visione di Spirito può andare esente da tratti scopertamente mistici. Non è infatti un caso che per autenticare la propria vocazione religiosa la scienza, mistagogo della nuova epoca, si consideri al servizio di una trascendenza inverante la propria assolutezza come non sono in grado di inverarla né la religione né la filosofia, e in questo senso si voglia concepita come teologia negativa, vale a dire con i caratteri del discorso sul divino che per lunga tradizione, occidentale e orientale, sono qualificanti del linguaggio dei mistici. Scrive Spirito nel saggio *Religione ed ecumenismo* del 1973: "Se la religione consiste nel riconoscimento della trascendenza, è chiaro che tale riconoscimento acquista un valore assoluto proprio nell'atteggiamento dello scienziato. In ogni religione positiva è ammessa, direttamente o indirettamente, una immanenza esplicita del mondo dell'al di là. Si può affermare l'ignoto e il mistero, ma, perché la religione diventi norma di vita, è necessario che essa si esprima in una qualche definizione della divinità. Dio è visto attraverso attributi di carattere positivo, in funzione di cui si rivela ed enuncia i comandamenti. Il mistero non può essere che relativo e parziale. L'essenziale deve essere conosciuto per essere seguito. Ogni teologia è sempre teologia positiva. Tanto positiva che a un certo punto essa può addirittura diventare antropomorfa. Dio a somiglianza dell'uomo; Dio persona, con intelligenza e volontà di tipo umano; Dio che può essere pregato e che può diventare, perciò, soggetto del colloquio. Per quello che concerne, poi, il mondo ultraterreno, la fantasia religiosa è ancora più antropomorfa e riduce gioie e pene in termini del tutto superficiali e grossolani... La trascendenza riconosciuta dallo scienziato, invece, è trascendenza assoluta. Egli cerca e indaga continuamente, per comprendere la realtà, ma il risultato del suo lavoro è sempre parziale. A un certo punto egli si arresta e dichiara che non sa andare oltre. La vera realtà nella sua effettiva essenza gli sfugge inesorabilmente. Vero è che non abbandona la speranza e la volontà di arrivare, ma sa che il cammino è estremamente lungo e senza effettive garanzie. Che cosa sia Dio egli non sa, e non sa, soprattutto, se lo saprà mai. Degli attributi di Dio egli non è in alcun modo informato. La sua teologia è completamen-

te 'negativa'. Egli sa, ma sa anche di non sapere. E quello che non sa è propriamente la realtà di Dio. La sua fede lo impegna nella volontà di raggiungere il vero, ma lo arresta anche lungo il cammino che non può continuare fino in fondo. Ma intanto il suo orizzonte si allarga e il senso della divinità di ciò che gli manca assume dimensioni gigantesche⁹⁶.

La dotta ignoranza, esperta delle negazioni di Socrate e delle ascensioni dei mistici, è dunque per Spirito la disposizione etico-religiosa che abilita gli scienziati a divenire i sacerdoti della vera religione della nuova epoca, giacché questa è "l'unica conclusione alla quale si possa pervenire se alla religione si vuol dare il significato effettivo della divinità"⁹⁷. Ed è questa anche la conclusione che conforta la difficile speranza in un futuro "più o meno prossimo o più o meno remoto" dominato dall'unica, unificante "religione della scienza". In verità, per quanto così generosamente ed ecumenicamente unificante, neppure una tale religione può andare esente dalla delusione. Proprio perché vuole essere incontrovertibile, fondato sui fatti, persino il discorso prognostico di Spirito tende a tingersi di scetticismo di fronte alla constatazione che la fede delle religioni storiche "ha sempre rappresentato l'ancora di salvezza e di conforto per chi ha bisogno di essere aiutato a vivere. Si prega e si ottiene, da chi è in grado di dare e da chi dà per amore"⁹⁸. "La religione della scienza, invece, è ispirata a una teologia negativa destinata a sollevare, ma anche a deprimere. Per essa, religiosi davvero possono essere soltanto i forti, che hanno la capacità di non appoggiarsi e di non essere sostenuti. Ed è questa la ragione più profonda che conduce alla esclusione della fine della religione e anzi della fine delle religioni nella società di domani. Non si può vivere senza miti, quando i miti servono a illuderci di venirci in aiuto. La via della ragione è quella della religione della scienza, ma la via della salvezza è quella della religione rivelata"⁹⁹.

Non può certo stupire la rassegnata amarezza che traspare da queste parole estreme del profeta della religione della scienza. Fin dai tempi di Amos e di Geremia il genere letterario della confessione esacerbata appartiene al modo di esprimersi dei profeti delusi dalla reazione riservata alla loro parola dal popolo di dura cervice, per cui non può sfigurare neppure nel repertorio del profeta della religione della scienza passato attraverso la scuola dell'attualismo e della sua *sufficence* nei confronti della religione in quanto metafisica per il popolo. Comunque nell'amarezza, in verità appena abbozzata, di quelle parole di Spirito non si può non cogliere anche la delusione del profeta per le smentite subite dalle sue profezie nell'arco di un'intera vita. A profetizzare il trionfo onnipervasivo della scienza Ugo Spirito aveva incominciato fin dai primi anni della sua formazione, che erano "tempi di assoluto laicismo". Infatti, scrivendo tra il 1973 e il 1974, con accento autobiografico, sul cattolicesimo italiano nel secolo ventesimo, così egli ricorda quegli anni: "Eravamo tutti *positivisti*, e vivevamo nella sicurezza fideista di un tramonto definitivo del cattolicesimo. Il mito era finito e rimaneva come residuo nella superstizione delle masse"¹⁰⁰. Ancora: "Chi non ha vissuto in quegli anni non può immaginare fino a che punto la religione fosse messa da

parte e relegata nel mondo dei miti. A nessuno sarebbe venuto in mente di pensare a un avvenire del mondo cattolico, ormai concepito come il mondo del passato, e irrevocabilmente passato. Ci si vergognava addirittura di apparire religiosi¹¹. Il tramonto del cristianesimo, prima di comparire come sottotitolo dell'opera celebre del 1953, si era quindi venuto prospettando nella mente di Spirito come una certezza istillata dalla giovanile formazione positivista. Tanto valeva ricordare, come ammonizione alla prudenza, che già nel Settecento ci si era esercitati nel computo degli anni da assegnare alla residua sopravvivenza del cristianesimo. Entro dieci - venti anni, si profetizzava allora, il cristianesimo sarebbe definitivamente scomparso dalla faccia della terra¹². Evidentemente anche le contro-profezie devono mettere in conto la possibilità di non essere ascoltate, che è la possibilità che devono mettere in conto anche coloro che vogliono ricordare ai profeti del *New Age* in quanto presunta età dello Spirito Santo che già nella *Goethezeit* erano in molti ad essere convinti di poter assistere all'avvento di una mitica terza età - senza dire delle tragiche, forzate (o scientifiche) instaurazioni novecentesche di terzi imperi...¹³. Ma tant'è, a indurre Spirito a insistere sulla sua profezia, fondata sulla presunta incontrovertibilità dei fatti, della fine del cristianesimo doveva provvedere, dopo il positivismo rumorosamente smentito, secondo la ripetuta analisi del nostro filosofo, dall'avvento insperato del neoidealismo e in particolare dell'attualismo gentiliano, il comunismo con la facile incontrovertibile constatazione che quello che il cristianesimo non è riuscito a fare nei duemila anni della sua storia il comunismo avrebbe realizzato nei pochi decenni della sua esistenza: "Nel giro di poco più di trenta anni" - scriveva Spirito nel volumetto *Cristianesimo e comunismo* del 1958 - "si sono realizzati miracoli che le potenze cristiane non hanno saputo immaginare neppure come possibili nella loro secolare esperienza di presunti civilizzatori"¹⁴. Questa osservazione di Spirito conserva ovviamente intatta la sua anima di verità, tanto più che viene formulata sulla base di una precisa distinzione tra la storia concreta del cristianesimo e l'idealità indistruttibile dei suoi principi, che permette l'annunzio di una ferma premessa: "se la civiltà cristiana si fosse svolta storicamente, adeguandosi all'esempio dell'umiltà di vita del suo fondatore, il comunismo non avrebbe avuto ragione di nascere e di costruire una nuova fede"¹⁵. Se le cose fossero andate così, ma così non sono andate, per cui anche dalla constatazione della realizzazione novecentesca del comunismo, che ai suoi occhi ha qualcosa di prodigioso, Spirito può trarre rinnovata conferma, come da un kantiano *signum prognosticum*, per la propria tesi o profezia del tramonto del cristianesimo.

Ma, come si è visto, è soprattutto dall'evoluzione della scienza, concepita come ideale religione, se non dei contemporanei, almeno, e *in spe contra spem*, dei venturi, che Spirito ricava l'argomento più forte per poter parlare della fine, ma anche del fallimento, del cristianesimo in quanto condizione per l'avvento della vagheggiata "nuova epoca". In effetti di tale fine egli viene sempre più parlando con accenti che ne propiziano l'incontro postumo con i teorici tardo-novecenteschi del *New Age*, per i quali "noi ci troveremmo proprio nel periodo di passaggio dall'era cristiana dei Pesci

(o del Figlio) a quella postcristiana, superconfessionale dell'Acquario (o dello Spirito Santo), che viene connotata come era della sintesi¹⁶. Si legge in *Inizio di una nuova epoca*: "La religione non è più una e le storie delle religioni cominciano a unire nelle loro trattazioni la religione cattolica alle altre religioni. Maggiore tolleranza, dunque, e per conseguenza ammissione più o meno esplicita della validità delle altre religioni e dei diversi modi di concepire e di servire Dio. I dogmatismi si attenuano, gli angoli si smussano, e il cammino dai teismi intransigenti alle forme di un deismo più o meno consapevole va diventando sempre più rapido. Allo stesso risultato finirà in qualche modo per giungere il movimento di pensiero che unisce i laici di tutto il mondo. Le chiese sperimentate direttamente nella loro molteplicità svuoteranno di contenuto religioso gli atteggiamenti anticlericali, che saranno condotti alla serenità dell'indagine e della comprensione. Religiosi e laici finiranno con l'incontrarsi su un terreno comune, in cui l'esigenza più vera di ogni religione sarà risolta nelle forme del nuovo sapere. Il processo è già chiaramente in atto ed è destinato ad assumere un ritmo sempre più intenso... Se nel fondo delle tradizioni religiose va ricercato il principio del differenziarsi della vita, anche le ideologie politiche seguiranno lo stesso destino delle religioni. A guardar bene in fondo, tutte le lotte sono lotte di religione e tutte sono caratterizzate dallo stesso assolutismo e dallo stesso dogmatismo. Si pensi, ad esempio, al conflitto tra comunismo e anticomunismo. In nome del cristianesimo si sta combattendo la più gigantesca battaglia che la storia ricordi"¹⁷.

Quando Spirito scriveva queste affermazioni era già stata avviata, nel mondo cattolico, l'età giovannea (dal nome del papa Giovanni XXIII) e convocato il concilio Vaticano II, cioè il concilio del decreto sulla libertà religiosa, dell'apertura all'ecumenismo intercristiano e interreligioso, del dialogo con il mondo contemporaneo. Ma lungi dal trarre dall'evento conciliare - che, piaccia o non piaccia, costituisce l'evento religioso più alto ed eloquente dell'intero secolo che sta per concludersi¹⁸ - una rinnovata conferma alla propria visione dell'avvenire religioso dell'umanità, Spirito - come documenta *ad oculos* il volume *Cattolicesimo e comunismo* del 1974 - si è abbandonato a una critica che, per un verso, ricorda l'abito mentale - venuto vistosamente allo scoperto proprio in relazione al concilio giovanneo - di certo laicismo che, per paura di perdere il proprio secolare avversario, ha finito per scoprirsi sostenitore della tesi - antistoricistica come poche - della impossibilità per il cristianesimo di rinnovarsi e difensore di un cattolicesimo imbalsamato nelle sue certezze tridentine (*aut sit ut est, aut non sit!*), e per altro sembra voler portare acqua al mulino di quanti, dentro la chiesa cattolica, si sono sentiti traditi nella loro fede proprio dalle indicazioni uscite da quel concilio. Sintomatica, in questo senso, è la descrizione che Spirito viene facendo, nel volume appena ricordato, della cosiddetta "teologia progressista", con un consenso incauto, anche se psicologicamente comprensibile e certamente meritevole di un'apposita documentata indagine, alla battaglia, degna della migliore, o peggiore, tradizione della *rabies theologorum*, di Cornelio Fabro contro la cosiddetta "svolta antropologica" impressa alla teologia da Karl Rahner¹⁹. Secondo tale descrizione il "cri-

stianesimo che si è venuto affermando soprattutto dopo la seconda guerra mondiale" sarebbe un cristianesimo "legato alla così detta teologia *progressista*, via via sganciato dalle manifestazioni più ortodosse e più dogmatiche, e più ricca di espressioni culturali e di virtuosismi dialettici"²⁰: "La religione diventa *mondana* e si contamina sempre di più con i compromessi della scienza, anzi delle scienze umane. Cominciano col prevalere termini come demitizzazione, secolarismo, storicizzazione, e addirittura morte di Dio. La chiesa, per conto suo, non si oppone a tale processo e l'inquisizione, trasformata in congregazione per la dottrina della fede, lascia una libertà sconfitta alle affermazioni dei nuovi teologi, contro i quali non esistono più armi di difesa. Non si sa più se la trinità sia quella di Agostino o quella di Hegel, non si riesce a precisare il rapporto tra trascendenza e immanenza, si reinterpreta il tomismo piegandolo alle esigenze del pensiero moderno e si dubita perfino della divinità di Cristo. Né queste manifestazioni sono di carattere eccezionale e secondario, perché esse raggiungono ormai i più alti livelli della chiesa, rivelandosi perfino nelle conferenze episcopali, nei centri ecumenici, nelle università e nei seminari". E la conclusione, che da tutto ciò riesce a trarre il nostro profeta è di un pessimismo che più nero non potrebbe essere: "La contrapposizione che caratterizza oggi la chiesa, nelle affermazioni dei teologi progressisti e di Cornelio Fabro, fa porre il problema del futuro del cristianesimo. Vinceranno, e anzi hanno già vinto, i teologi progressisti. E hanno vinto non perché essi si rivelano più moderni, in quanto sostituiscono la trascendenza con il trascendentale... La vera ragione del loro trionfo è data, invece, dalla loro *indifferenza* religiosa, per cui si rivolgono al cristianesimo soltanto con interessi culturali e soprattutto politici. La fede è finita e nella chiesa si riconosce soltanto il valore di un'ancora alla quale si rimane agganciati in un periodo di crisi di tutti gli altri valori"²¹.

Non è il caso di insistere su queste senili exteriorizzazioni del nostro filosofo, che per aver teorizzato fino al paradosso il dovere e l'ethos del non giudicare²² si sarebbe almeno dovuto risparmiare giudizi tanto ingenerosi e ingiusti nei confronti addirittura della fede di Karl Rahner, del maggiore teologo cattolico del nostro secolo. Comunque a suo modo anche questo finale interessamento critico di Spirito alle vicende del cattolicesimo conciliare e postconciliare sta a confermare che effettivamente il tema cristianesimo è centrale nell'universo di pensiero del nostro filosofo, che nel ricordato volume del 1974 poteva rendersi questa sintomatica testimonianza: "*La vita come amore* (il libro del 1953) portava un sottotitolo che affermava *Il tramonto della civiltà cristiana*. Il problema del cristianesimo diventava così il centro della mia ulteriore riflessione, in cerca di una vera civiltà dell'amore. 'L'antinomia interna al cristianesimo non consente di definire la società cristiana come società dell'amore'. Questa era la conclusione del libro, destinata poi a caratterizzare tutte le ulteriori fasi del mio pensiero. Era la conclusione che determinava il distacco definitivo dal cristianesimo e in particolar modo dal cattolicesimo"²³. Ma questa è anche la conclusione che, al di là di tutte le apparenze, dovrebbe alla fine rendere problematica la tesi che voglia vedere senz'altro nelle teorizzazioni del *New Age* l'erede del pensiero di Spirito incentrato sul

problema del cristianesimo e del suo tramonto. Comunque non è qui il caso di esercitarsi nella ricerca degli eredi del pensiero di Spirito, con la preoccupazione di incominciare a scriverne la storia della fortuna o, per usare una parola oggi di moda, la *Wirkungsgeschichte*. Ci sembra invece più opportuno prestare attenzione a quello che lo stesso Spirito ha scritto a proposito della recensione della sua tesi sul tramonto del cristianesimo da parte del contemporaneo mondo cattolico. "La reazione dei cattolici" - egli scrive - "fu meno aspra di quel che era lecito attendersi. La confutazione non era facile e, d'altra parte, le esigenze, che erano a fondamento della critica, non potevano essere negate... La negazione alla quale ero pervenuto non poteva non rivelare un fondamento imprescindibile, al di là di ogni fede dogmatica accettata sul piano tradizionale. Era un capovolgimento che incideva sull'essenza del problema e non poteva essere evitato in modo superficiale. Esigeva rispetto anche dagli avversari più intransigenti. E questo può far comprendere come siano mancate critiche capaci di raggiungere l'essenza dei principi affermati"²⁴. La reazione, quindi, fu meno aspra perché si evitò di tradurla, come doveva essere tradotta, in discorso critico. Ma ciò, prosegue Spirito, "dimostrava anche lo stato di decadenza al quale era pervenuto il pensiero cattolico. Si scivolava perché non ci si sentiva profondamente colpiti. Era un atteggiamento giustificato da una notevole dose di insensibilità. E gli avvenimenti che seguirono furono la prova lampante della relativa indifferenza con la quale si guardava ai problemi religiosi"²⁵.

Neppure ai Convegni di Gallarate, cui Spirito prese parte in maniera assidua, la reazione fu diversa. Spirito annota: "La risposta è stata sempre assente e sorridente. La mia presenza non ha alcun significato che riguardi la fede"²⁶. Quanto poi alla tempestiva presa di posizione di Gustavo Bontadini nel saggio del 1953 *Il tramonto della civiltà cristiana nel pensiero di Ugo Spirito*, così egli si esprime: "Anche lui, purtroppo, non sempre si mantiene su di un piano veramente religioso, e finisce più volte per rasantare il sofisma e per accontentarsi di spunti di carattere estrinseco. Comunque debbo riconoscere in lui i motivi più alti che ho incontrato nei miei rapporti con i cattolici. Ma si tratta poi di vero cattolicesimo? Il Bontadini si può dire oggi uno degli alunni più genuini del Gentile, e nel suo pensiero è più presente l'attualismo che non il cattolicesimo. Anche in questo caso uno sfondo equivoco non può essere negato"²⁷.

Questa mancata reazione da parte del mondo cattolico alla propria proclamazione del tramonto del cristianesimo sarebbe sostanzialmente imputabile, secondo Spirito, all'atmosfera di intrinseca perplessità, che caratterizzerebbe la cultura cattolica e avrebbe una sua qualificante espressione nell'ormai onnipervasivo processo di demitizzazione. "Basti pensare al problema della demitizzazione - il cui termine è stato introdotto proprio da me nella nostra letteratura filosofica - e a tutte le sue conseguenze nella trasformazione dell'attuale teologia. Si scivola a poco a poco di arbitrio in arbitrio, e un processo intellettualistico ad oltranza tende a compromettere ogni vera fede"²⁸. Ugo Spirito che tiene a battesimo il dibattito italiano sulla demitizzazio-

ne? Nel già ricordato saggio su *Religione ed ecumenismo* egli si fa più preciso e ricorda, con ricordo la cui insistenza è già per se stessa sintomatica: la trasformazione in italiano del termine introdotto da Bultmann (*Entmythologisierung*) "avvenne in occasione della pubblicazione di un articolo di Alberto Caracciolo sul "Giornale critico della filosofia italiana" del 1957. L'autore, per tener fede al termine tedesco, aveva dato all'articolo questo titolo: *Il problema della demitologizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*. Fu allora che il vocabolo italiano mi sorprese e determinò la mia reazione. Pregai Caracciolo di tradurre con la parola 'demitizzazione' ed egli acconsentì volentieri. Era un termine meno fedele, ma anche meno indigesto. Ed esso si affermò subito nella letteratura filosofica italiana, senza eccezioni"²⁹.

In verità, stando alla lettera di Spirito a Caracciolo del 13 novembre 1956, la traduzione della celebre parola bultmanniana proposta da Caracciolo doveva essere "demiticizzazione" e "demitologizzazione". Si legge infatti in quella lettera: "Demiticizzazione è una brutta parola. Non so se si possa sostituirla con *demitizzazione* (da *mito* anziché da *mitico*). Ci sono altri esempi (meccanizzazione, organizzazione) che farebbero pensare di sì. Veda di risolvere la questione interpellando, se le riesce, qualche linguista. Altrimenti provvederò io stesso"³⁰.

E la lettera si conclude con queste significative parole: "La ringrazio di questa prima collaborazione al *Giornale critico*". Nelle lettere successive di Spirito a Caracciolo suonerà come un ritornello la continua richiesta di collaborazione alla rivista: "A quando un tuo contributo?"³¹ - Mandami tutto ciò che credi degno di nota"³² - "Quello che viene da te non può essere che *buonissimo*"³³. Spirito aveva conosciuto il giovane Caracciolo all'esame di libera docenza in estetica nel 1951 e così ne scriveva a Michele Federico Sciacca in data 27 aprile di quello stesso anno: "Sono molto lieto di aver conosciuto personalmente il tuo Caracciolo. È uomo di serietà, di onestà, di impegno speculativo non comuni. E credo ci sia molto da sperare da lui. Noi (della commissione) abbiamo cercato di dargli il senso delle sue possibilità ponendolo al secondo posto della graduatoria: ma tu devi richiamarlo al dovere di cimentarsi in un'opera di grande portata in cui possa dare la piena testimonianza del suo valore. Ho paura che egli sia timido e non sufficientemente convinto della sua forza: tu devi dargli questa convinzione"³⁴.

Letta questa lettera, così in data 6 maggio 1951 Caracciolo inaugurava la sua corrispondenza epistolare con Spirito: "Il prof. Sciacca mi ha comunicato l'esito del concorso e mi ha anche voluto trasmettere la sostanza del Suo giudizio personale su di me, dicendo di dividerla e invitandomi a meditarla. Io sono molto riconoscente a tutta la Commissione del risultato, ma sono in modo del tutto particolare grato a Lei. Nella Sua volontà di ascoltare e comprendere, nella Sua bontà profonda, non protettiva ma rispettosa e animatrice, io ho trovato a Roma, nelle prove, un aiuto fortissimo e un esempio il cui valore va oltre quella circostanza. Il Suo giudizio, Professore, coglie fin troppo alcuni caratteri della mia psicologia con i quali sempre ho avuto a lottare. Per ciò che concerne le mie reali possibilità, non so nulla, ma è certo che le

Sue parole mi confermano ancor più nella coscienza della necessità e nella decisione di affrontare risolutamente, in un lavoro di impegno teoretico, i problemi che da tanto tempo mi stanno a cuore e che una ulteriore insistenza in indagini storiche servirebbe piuttosto ad addormentare che a risolvere. La ringrazio, Professore, con commozione profonda di tutto³⁵.

Era Spirito già nel 1951 a conoscenza della particolare natura "religiosa" piuttosto che "estetica" dei problemi che da tanto tempo stavano a cuore al suo giovane interlocutore? Sapeva egli che Caracciolo, per quanto considerato scolaro di Sciacca, non aveva nulla a che vedere con lo spiritualismo cristiano del suo successore sulla cattedra genovese di Filosofia teoretica, ma anzi già da tempo si era decisamente staccato dal Credo cattolico³⁶? Sicuramente di tutto ciò egli doveva ben essere informato al tempo della "prima collaborazione" di Caracciolo al *Giornale critico della filosofia italiana*, che è anche il tempo in cui questi (in data 23 giugno 1956) così scriveva a Luigi Pareyson, che l'aveva invitato a collaborare alla "Rivista di estetica": "Desidero chiarirLe la mia posizione, come ho fatto fin dall'inizio col Prof. Sciacca e poi sempre con tutti quelli con i quali era dovere. Io non mi sento di appartenere ad alcuno degli *ismi* che dominano ora la filosofia italiana. Per questa ragione mi sono sempre trovato in forte disagio morale quando si trattava di pubblicare su Riviste un articolo che non fosse puramente metodologico non sentendomi cattolico, né d'altra parte comunista o fascista. Così mi sono venuto sempre più isolando"³⁷. Il "forte disagio morale" di cui parla questa lettera si è per Caracciolo dissolto completamente solo quando Spirito gli ha aperto le porte del "Giornale critico", per cui si può dire che soltanto nello spazio dischiusogli da questa rivista egli si è sentito pienamente se stesso, ha potuto respirare. In essa, infatti, ha pubblicato i suoi articoli di "filosofia delle religioni" teoricamente e ideologicamente più impegnativi. Anzi, ad esaminare in profondità il complesso di tali articoli, pubblicati tra il 1957 e il 1972, non si può non rilevare che il loro itinerario, per aver avuto inizio con il ricordato saggio sul problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers ed essersi concluso con l'*Introduzione a una ricerca sul problema della comunità religiosa da Kant a Troeltsch (ovvero marxismo e chiese di fronte al nichilismo)*, cioè con un'intensa meditazione sulla "crisi" che investe tanto il cristianesimo quanto il comunismo, delinea una sorta di confronto tacito delle posizioni teoretiche di Caracciolo con quelle del suo mentore in merito alla *res* che più di ogni altra stava a cuore ad entrambi, cioè la *res* religiosa trattata in autentico spirito di libertà, al di fuori di ogni condizionamento confessionale: entrambi, per ragioni di chiarezza, erano soliti iniziare i loro discorsi di argomento filosofico-religioso con la premessa: "Chi scrive queste pagine o chi vi parla non è credente".

Uno dei saggi di Caracciolo, apparsi originariamente nel "Giornale critico", confluirà nel volume caraccioliano *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*³⁸, che ne consacrerà l'autore, secondo un convinto giudizio di Pietro Piovani, come "forse il solo pensatore italiano che possa essere definito, anche in senso stretto, filosofo della religione, nella moderna accezione europea del termine".

Ma la consacrazione decretata da Piovani doveva venire anticipata da quella della Commissione per l'ordinariato di Caracciolo, presieduta da Ugo Spirito, che di quel volume così affermava: "In esso il candidato dimostra di possedere una particolare sensibilità per i problemi religiosi la cui trattazione è impostata con acuto e vigile senso critico, approfondita ed ampia informazione e lodevole rigore di metodo, tanto per poter egli essere oggi considerato in Italia e all'estero uno degli studiosi più qualificati in tale campo d'indagine"³⁹. Anche questa volta il giudizio della Commissione viene comunicato a Caracciolo da Sciacca. E in data 24 maggio 1965 così Caracciolo si rivolge a Spirito, con il "tu" che questi gli aveva offerto e richiesto nel gennaio 1962, all'indomani della sua vittoria concorsuale ("E il tu attendo subito da te come prova dello stesso animo. Evviva!"): "da Sciacca ho saputo dell'esito e del giudizio del mio ordinariato. Mi fa grande piacere il pensiero che il primo e l'ultimo passo della mia carriera universitaria siano stati suggellati da te. Ridirti con troppo esplicite parole la mia gratitudine e il mio devoto affetto, in questo momento, mi parrebbe di cattivo gusto, e tu sei per noi, tra l'altro, un maestro di stile. Quella gratitudine e quell'affetto tu li sai. Il giudizio che ho avuto va troppo oltre la mia effettiva realtà di studioso e di uomo. Esso, come altre tue parole nei miei riguardi, m'impegna, comunque, severamente. Spero di non mancare alla tua stima, ma, se questa non potesse reggere, concedimi sempre la tua comprensione e la tua umana benevolenza".

Di fronte a queste testimonianze epistolari, che delineano un orizzonte di reciproca comprensione tra due "non credenti" tormentati come pochi dal problema religioso, non può non imporsi come un *desideratum* insfuggibile la ricostruzione del loro colloquio proteso alla ricerca della vera religione e della vera chiesa. Si tratta, com'è facile intendere, di un compito delicato, destinato a fare ricorso più all'ermeneutica che all'esegesi. Ma un simile compito non può essere assolto se non si tiene conto del modo con cui i due interlocutori si sono atteggiati nei confronti dell'attualismo gentiliano, dal quale, in modi diversi, hanno preso entrambi le mosse nel loro itinerario filosofico⁴⁰. In ciò può essere di aiuto il profilo della filosofia della religione ricavabile dall'opera di Spirito, che si legge nel saggio di Caracciolo del 1963 su *Il problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana del secondo dopoguerra*, e che incomincia con questa meditata dichiarazione: "Colui che ha vissuto dall'interno l'atto del Gentile con intensità superiore a quella di ogni altro discepolo ed è riuscito a realizzare - provvisoriamente sì, ma indelebilmente - la pregnanza di quell'atto, il suo difficilissimo equilibrio logico-etico-religioso, il suo non meno arduo equilibrio antropocosmo-teologico, la compresenza in esso di tensione operativa e di paga contemplativa, cioè di futuro e di eterno (anche gli idealisti hanno conosciuto l'*Augenblick*) è Ugo Spirito. Di quell'esperienza lo Spirito ha serbato il senso dell'Assoluto e il motivo del messianismo escatologico. Intendo per questi la ricerca ossessiva di un punto di vista filosofico, attingendo il quale sia concesso avere, *presentemente*, il sentimento dell'assoluto perché si è in qualche modo compreso il cosmo e se ne è visto dissolversi il male, nel momento stesso in cui si è conquistato il modo della distruzione

ultima e globale del male. In altre parole Ugo Spirito non ha mai saputo rassegnarsi alla perdita dell'esperienza dell'atto. La rottura con questo non avviene in lui in nome della persona come singolo, bensì di un motivo apparentemente logico⁴¹.

Per Caracciolo invece la rottura - o la *befreiende Ernüchterung* - con l' "ebbrezza bacchica" dell'atto è avvenuta proprio in nome della persona come singolo, mediante un processo di "dipanamento" del nodo gordiano rappresentato dalla brachilogica concentrazione di tutto nell'atto: "In fondo, in quell'uno (malgrado ogni appello alla dialettica) indistinto, le *une ma anche distinte* forze dell'uomo - la vitalità, la eticità, la religiosità, l'arte, il filosofare - si sentivano esaltate, ma insieme compromesse. In quell'atto, miracolo teo-antropo-cosmogonico, unità di creazione e redenzione, l'uomo poteva illudersi di trovare Dio, il mondo, sé, l'altro, la storia, l'eterno e il tempo, ma s'accorgeva alla fine che tutto anche s'elideva e obnubilava: e, al di là da ogni interpretazione illusoriamente trasfigurante, restava la *realtà* chiedente *reale* interpretazione: la realtà come datità, con la irrimediabilità e la opacità del suo male strutturale; restava l'uomo con la sua temporalità; restava la storia effettiva, ironia perpetua e implacabile di ogni autoesaltazione dell'uomo, parodia di ogni inno alle magnifiche sorti e progressive. Il processo del disebbrimento liberante comportava dunque un lavoro di dipanamento, di enucleazione dei termini certamente relati, ma non reciprocamente riducibili (uomo - mondo - storia - Dio); di evidenziazione della reale posizione dell'uomo, della reale sua struttura ontologica. S'imponeva il compito di ritrovare, nella loro chiarezza, le linee fondamentali della *structura mundi*, di delineare insomma una specie di *architectura mundi*, nella quale risultasse evidente il posto e la destinazione dell'uomo, chiarito il perché della sua finitudine e insieme della sua costitutiva richiesta di infinito⁴².

Che cosa ciò significhi sul piano della riflessione filosofico-religiosa è di facile intuizione: dopo l'attualismo onninglobante si è verificata la stessa "frattura rivoluzionaria" che Karl Löwith aveva registrato nel tempo intercorso tra Hegel e Nietzsche e per la quale i diversi momenti dello spirito tornano ad acquistare una propria relativa autonomia, che per quanto riguarda la religione si afferma emblematicamente nella figura del singolo inverante la propria singolarità in un rapporto costitutivo con la Trascendenza. La parola d'ordine diventa allora: "autonomia della religione"⁴³ rispetto alla filosofia. Una simile parola d'ordine, che è insieme un invito ad abbandonare Hegel per fare ritorno a Schleiermacher, doveva trovare una sua icastica espressione, proprio dopo la stagione attualistica, nel volume che Caracciolo aveva presentato alla Commissione del suo ordinariato, presieduta, come si è visto, da Ugo Spirito, il cui titolo, vagamente schopenhaueriano, suonava: *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*. Non a caso in questo volume Caracciolo aveva raccolto anche il testo della propria relazione su *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, presentata alle giornate gentiliane di Genova del 1964, nella quale, per voler fare opera di filosofo della religione e non di semplice storico o biografo della religione personale di Gentile, dopo aver difeso "uomini della robustezza morale e men-

tale di un Laberthonnière, di un Blondel, di un Loisy” dalla nota accusa gentiliana di “timidezza”, incoerenza speculativa per aver voluto salvare capra e cavoli, l'immanenza e la trascendenza, egli perveniva alla seguente conclusione critica: nell'immanenza gentiliana della religione, risolta nell'atto, andrebbe perduto il senso creaturale e il senso della trascendenza - il suo Dio è troppo vicino, troppo sicuro e troppo certo per essere il Dio di una religione autentica, - e in particolare andrebbe perduta o per lo meno obnubilata “una distinzione che è radicale per la sussistenza stessa del religioso, come, del resto, di ogni umanesimo che intenda sfuggire alla propria ironia: quella tra il male redimibile e il male irredimibile”⁴⁴.

Ugo Spirito intervenne per primo nel dibattito suscitato dalla relazione caraccioliana. Quell'intervento è aperto da un eloquente atto di fedeltà al maestro e alla sua memoria. Di Gentile Spirito si sente “ancora lo scolaro devoto, devotissimo”: “In questi ultimi anni sento di essermi riavvicinato sempre più al mio maestro. Via via che passa il tempo si ritorna alla prima giovinezza e vi si ritorna con un senso di nostalgia tale per cui tutte le parole finiscono con l'averne un significato nuovo e una nuova forza emotiva”. E perciò egli è in grado di attestare che il motivo più profondo della personalità di Gentile è rappresentato dal “suo animo profondamente religioso”: “Dico *profondamente religioso*, e perciò non posso condividere - nonostante il riconoscimento dei pregi indubbi della ricostruzione compiuta da Caracciolo - la sua impostazione del problema. Caracciolo ci ha detto che Gentile si lascia sfuggire, in fondo, il motivo essenziale della religione, sminuisce il fatto religioso, lo porta su di un piano in cui il fatto religioso non ha il senso di ciò che è più propriamente, più profondamente religioso... In conclusione, il problema che, secondo me, non è stato toccato da Caracciolo è proprio quello fondamentale, e cioè quale sia la religione di Gentile, in quale senso egli possa e debba sentirsi religioso, in quale senso possa riconoscersi cristiano e cattolico, quale cristianesimo e quale cattolicesimo siano da lui portati sul piano filosofico e interpretati alla luce dell'attualismo. Questo egli avrebbe dovuto fare illustrando con gli esempi dei problemi più tipicamente religiosi, a cominciare da quello dell'immortalità”⁴⁵. Insomma, in questo suo intervento, Spirito riprendeva e sintetizzava la sostanza di quanto aveva scritto, esattamente dieci anni prima, nel saggio *La religione di Giovanni Gentile*, la cui argomentazione - Gentile credente cristiano e cattolico che alla luce dell'attualismo stempera le rigidità del Credo cattolico, in particolare quella connessa all' “illusione più antireligiosa, più immorale, più illogica in cui gli uomini si cullano nell'anelare all'immortalità e nel vagheggiarla a conforto della vita”⁴⁶ - offre, a noi pare, lo schema entro cui lo stesso Spirito è venuto disponendo il proprio discorso filosofico sulla religione e in particolare sul cristianesimo. Anzitutto, in virtù di quello schema e di una fedeltà mai smentita al concetto di filosofia appreso alla scuola gentiliana, egli si è potuto attestare nella finale risoluzione-*Aufhebung* della religione, ma anche della filosofia, nella scienza: “Religione, filosofia, scienza. Il trinomio può disporsi in un ordine progressivo e mettere capo al termine finale di scienza, soltanto a condizione che il secondo termine comprenda il

primo e il terzo i primi due. Se questa condizione non è rispettata, la soluzione del problema è illusoria e i termini scartati riaffiorano imprescindibilmente. Ma parimenti illusoria è la pretesa di chi crede che religione e filosofia possano coesistere, o possano coesistere filosofia e scienza, o, addirittura, religione, filosofia e scienza. Le tre forme di sapere possono vivere giustapposte soltanto per forza d'inerzia e per conseguenti giustificazioni estrinseche. Di fatto ogni forma esclude le altre due e la verità non può essere che una: quella di Dio o quella della ragione o quella dell'esperienza... Le religioni sono molte, e le metafisiche anche: la scienza è una o tende rapidamente a unificarsi. Il mondo di oggi è in via di rapidissima unificazione in funzione della scienza e della tecnica. Le religioni, le filosofie e le ideologie politiche continuano, invece, a dividere e a contrapporre individui e popoli⁴⁷. Così si legge nel saggio *L'avvenire della scienza*, contenuto nel volume *Inizio di una nuova epoca*, che nel primo capitolo, dopo aver lamentato l' "incapacità che ha avuto il pensiero moderno di esplicitare la metafisica immanente al sapere scientifico; che è poi la stessa incapacità di determinare le inferenze metafisiche della rivoluzione copernicana, rimasta sostanzialmente estranea alle più profonde esigenze della vita spirituale"⁴⁸, auspica che ora, all'inizio della nuova epoca, si possa "giungere all'effettiva identificazione di scienza e filosofia proprio perché si può rivelare la istanza profondamente metafisica della scienza al di là della metafisica dell'io e trarne i criteri per una vita morale non più legata a presupposti extrascientifici"⁴⁹.

Ora è precisamente da un tale orizzonte teoretico, che in quanto pago di un vago carattere religioso della scienza non avverte nemmeno il bisogno dell'elaborazione di una filosofia della religione, che Spirito, a somiglianza di Gentile, si confronta con il cristianesimo, per trarne le seguenti conclusioni, nel saggio *La concezione individualistica del cristianesimo*, che, per essere del 1974, è in grado di permettere un bilancio dell'interpretazione del cristianesimo offerta da Spirito a partire da *La vita come amore*. "Intendere davvero il cristianesimo si può ormai soltanto attraverso il cammino delle nuove scienze. Scompare la filosofia o la religione del cristianesimo, perché si afferma la *scienza del cristianesimo*, o senz'altro la *scienza* che annulla la filosofia e le religioni. Ripercorrendo ora la storia del cristianesimo nel quadro più vasto dell'individualismo occidentale, dobbiamo convenire che il senso vero del cristianesimo non ci poteva essere dato da una religione, e che la civiltà dell'amore sarebbe stata raggiunta unicamente dalla scienza. Il cristianesimo ci ha fatto soltanto intuire l'esigenza dell'amore senza saperla soddisfare. Il destino del cristianesimo, anzi, è stato segnato proprio dall'accentuazione della legge e della civiltà del giudizio. Attraverso l'exasperazione dell'interiorità della coscienza individuale si è venuta costruendo, attraverso i secoli, una metafisica dell'io, che ha condotto a una ipostasi egoistica del soggetto. Ora bisogna procedere in senso inverso a riconoscere l'esaurimento di tutto un processo storico, che, in nome di Dio, ha diviso gli uomini facendo appello alla autonomia e alla responsabilità del singolo. La fine del cristianesimo appare ormai convalidata scientificamente, insieme a quella di tutta la tradizione individualistica. Ma

il cammino da fare appare fin d'ora estremamente lungo e difficile. Passare dalla religione del mito alla religione della scienza implica la necessità di una trasformazione mentale di tale profondità e di tale estensione, da rendere quasi impossibile la previsione del futuro⁵⁰.

Il cristianesimo, come tutte le religioni storiche (ma anche tutte le metafisiche), è quindi una realtà mitica, una religione del mito, che non ha ormai più bisogno di venire illuminata dalla luce del *logos*, ma deve annullarsi nella religione della scienza in quanto costitutivamente "demitizzante". È in effetti in questo senso che Spirito intende il processo di demitizzazione, di cui incomincia a parlare in seguito alla pubblicazione del ricordato saggio caraccioliano sul dialogo Bultmann-Jaspers. Ecco quanto egli scrive nel saggio *La trasformazione della morale cristiana*, pubblicato in appendice al volume *Storia della mia ricerca* del 1971: "La meta da raggiungere... è quella di riuscire a instaurare un discorso comune, in cui tutti possano ritrovarsi per procedere oltre senza paraocchi di alcuna sorta. Ma, se il discorso comune c'è già ed è quello della scienza e della tecnica, occorre ovviamente che con questo discorso si unifichi qualunque altro discorso, a cominciare proprio dal discorso religioso. Il che sta già cominciando a verificarsi con l'avvicinarsi della Chiesa alla scienza e con l'avvicinarsi dello scienziato al senso del divino. Come si vada operando l'avvicinamento della Chiesa risulta da tutto quello che si è detto fin qui, e in particolare dal processo di demitizzazione sempre più esteso e più rapido. Perché le religioni si incontrino davvero debbono, appunto, demitizzarsi e cioè rinunciare a tutto ciò che in esse continua a sussistere di particolare e quindi di separato e di contrapposto... Quando le Chiese saranno demitizzate, si incontreranno tutte nell'opera dello scienziato, che non si chiuderà più nella ristretta e particolare rivelazione di una confessione positiva, ma saprà, attraverso il libro sacro della natura, tendere a quell'assoluto e a quel trascendente che può essere oggetto soltanto della vera teologia negativa. Allora apparirà in tutta la sua grandezza che cosa vuol dire davvero senso del divino, e cioè non presunto processo della verità rivelata, bensì ricerca costante di una verità che ci sfugge, ma che è fine e ragione della nostra vita⁵¹.

In sostanza Spirito coltiva un concetto illuministico del mito, per cui gli è vietato intendere il ragionamento svolto da Jaspers, nel colloquio con Bultmann, e in fondo fatto proprio da Caracciolo. Se infatti il mito ha a che fare con le religioni perché è il linguaggio, certamente sempre cifrato ma non oggettivante l'inoggettivabile, dell'*Eksistenz*, ad esso non ci si può accostare con mentalità razionalisticamente demitizzante, ma lo si deve piuttosto leggere *miticamente*. Ora è facile rendersi conto che niente può essere più antitetico dei risultati conseguiti, nell'interpretazione del cristianesimo, dalle ermeneutiche ispirate a concetti tanto antitetici di mito. A documentare una simile affermazione può essere sufficiente la constatazione, già in sé sintomatica, che il testo di Spirito appena citato era apparso originariamente nell'annata 1967 del "Giornale critico", in cui verrà ospitato anche il saggio di Caracciolo dal titolo *Il cristianesimo nella ricerca della religione autentica*⁵². I due testi erano stati presentati in

quello stesso anno al convegno di Perugia sul tema "Il cristianesimo nella società di domani". Se, infatti, per svolgere il tema del convegno Spirito si concentra su una critica demitizzante della morale cristiana, vista ovviamente come priva di avvenire in quanto intaccata dall'antinomica coesistenza di amore e legge⁵³, Caracciolo, in quanto guidato da una concezione religioso-esistenziale del mito, preferisce leggere il cristianesimo come realizzazione storica dell'ineliminabile dimensione religiosa dello spirito umano, giungendo alla seguente conclusione: "Da un lato..., chi è in una tradizione deve sempre più prendere coscienza che la tradizione vive nell'ermeneutica, e che questa è vitale solo nella *novitas* e nel respiro dell'universalità. Dall'altro lato, chi ha già, per così dire, fin troppo nel sangue l'esigenza dell'universalità e della ideale contemporaneità deve avvertire che queste assumono consistenza solo attraverso il rivivimento di una tradizione. Non significa questo semplicemente la morte del cristianesimo? C'è il caso che tanto colui che vive nell'interno del tempio cristiano quanto colui che sosta nel pronao, preoccupandosi più dell'essere autenticamente religiosi che d'essere cristiani, si trovino alla fine anche veramente cristiani?"⁵⁴. Purtroppo non è possibile documentare la discussione che indubbiamente deve essere intervenuta in quel convegno tra Spirito e Caracciolo. Stando a un'osservazione contenuta in una lettera da Trieste di Valerio Verra a Caracciolo del gennaio 1967, è da ritenere che Spirito obiettasse alla posizione di quest'ultimo di essere astratta, di non tener cioè conto a sufficienza della concreta storia delle religioni. Scrive infatti Verra all'amico genovese: "La tua posizione per questo rispetto è assai più chiara, perché, se non ti ho frainteso, tu non pensi affatto al cristianesimo, ma alla religiosità in quanto tale e questo mi pare il pregio grandissimo non solo della tua sincerità personale, ma della genuinità del tuo pensiero; ostinato come sempre, e in questo d'accordo con Spirito, mi chiedo però se proprio la purezza intenzionale della tua posizione non renda problematico il rapporto con un 'positivo' di cui nessuna religione ha mai fatto a meno e, per quanto posso vedere, può fare a meno"⁵⁵.

A ben leggerla, la relazione perugina di Caracciolo può rivelarsi, tra l'altro, come una risposta a questa osservazione di Verra. Comunque sia, è evidente che qui è in questione la pre-comprensione religiosa messa in atto nell'ermeneutica applicata a un fenomeno storico come il cristianesimo, di fronte alla cui "crisi" ("tramonto", "fallimento") le domande, dettate *ex re ipsa*, non possono essere diverse da quelle formulate da Caracciolo nella risposta alla lettera di Verra: "In realtà la crisi della 'credenza' nei dogmi nella loro figura e interpretazione più tradizionale è un *dato di fatto*, verificabile: è questa crisi qualcosa di contingente, di revocabile, non solo, ma - quel che più conta - tale che *deve* essere revocata? o non reca per caso in sé una sua interna necessità (non già fatale, ma *ideale* necessità)? Crisi di 'credenze' teologiche è necessariamente crisi di 'fede'? Certo si tratta qui di vedere di che *fede* si intende parlare e che significato si dà alla parola. Parliamo pure di *fede cristiana*. Ma che deve, che può intendersi per *fede cristiana*? È a questo punto che a me pare emergere tutta l'importanza di due punti...: che cosa può oggi intendersi per cristianesimo? nel necessario

processo di innovamento e di autenticazione che si va da parte di molti tentando del depositum cristiano, possiamo noi prevedere dove si approderà? L'approdo sarà certo - non potrà non essere (la struttura dell'essere umano non consente diversamente) - religioso. Ma la religiosità a cui si approderà potrà ancora dirsi *cristiana*? Nel processo ermeneutico si sa donde si parte, ma non si può prevedere dove si approda. Variando le parole e l'imperativo di Socrate, si potrà e si dovrà comunque dire: là dove lo Spirito conduce, là andare. Senonché l'importante è che l'uomo approdi a una *fedé cristiana* o a una *fedé*? Certo il problema grave, gravissimo è qui proprio quello cui tu accenni sulla fine della tua lettera: non si può prescindere da una chiesa, come istituzione positiva nel dominio del religioso. Ora quale chiesa potrà sussistere, quando si sia accettata questa logica? La domanda comunque non deve né sgomentare né disarmare, una volta che si sia convinti della irreversibilità del cammino. Spesso è accaduto che là dove pareva fosse la fine, si sono dischiuse possibilità insospettate⁷⁶.

Se è lecito pensare che in questa pagina sia conservata un'eco dei colloqui di Caracciolo con Spirito sul tramonto (o l'avvenire), sulla morte (o la trasfigurazione) del cristianesimo, si ha motivo di credere che il filosofo aretino avesse trovato nel collega più giovane di ventidue anni l'interlocutore ideale, proprio perché criticamente libero, e non svagatamente o "gesuiticamente" evasivo, nella discussione di quel "problema del cristianesimo" che a partire da *La vita come amore* doveva costituire il "centro" dell'intera sua meditazione. Certamente, come è facile intendere, in quei colloqui essi impegnavano una diversa pre-comprensione del religioso e dello stesso cristianesimo. Ad esempio, in Spirito non svolge alcun ruolo il tema della Croce e del Crocifisso, che aveva tanto affascinato Hegel e doveva trovare uno spazio così qualificante nella riflessione, non solo di Caracciolo⁷⁷, ma anche di un altro interlocutore e amico di Spirito, Pietro Piovan⁷⁸ - che piace convocare qui, in questa costellazione di "non credenti" discettanti sull'avvenire del cristianesimo. Eppure, a ben vedere, nell'identificazione dell'essenza del cristianesimo, che è il problema in cui più scopertamente il modernismo ha manifestato la propria vocazione storicistico-criticistica e, in fondo, autenticamente filosofica, Spirito e Caracciolo, per essere guidati da un'analogia sensibilità "liberale", erede della grande tradizione religiosa europea ravvisante la genuina religiosità dello spirito umano più nell'instancabile ricerca della verità che in un suo pacifico possesso, non possono non essere concordi nel riconoscere che l'apporto decisivo del cristianesimo alla civiltà del pensiero e della prassi umani deve essere individuato nella predicazione dell'amore.

Sarebbe qui interessante istituire un analitico confronto tra i modi in cui Spirito e Caracciolo hanno meditato su questa eredità qualificante del cristianesimo, avvertita da entrambi, quali che siano le critiche che il primo ha ritenuto di dover rivolgere alla cosiddetta "civiltà cristiana", come la risposta più alta ai demoni del nichilismo e della barbarie, che sarebbe improntitudine immaginare definitivamente esorcizzati nella vagheggiata "nuova epoca". Basterà comunque, per rendersi conto dell'alta qualità etico-religiosa e genuinamente filosofica di tale meditazione, soffermare l'attenzione

sulla conclusione che da quella eredità essi hanno tratto con la forza del principio, dell'imperativo capace di guidare il pensiero dedito alla ricerca del senso, in quanto significato e direzione, della vicenda umana. Si tratta della conclusione il cui nome suona: *uguaglianza degli e fra gli uomini*. Non si può certo ignorare che, mentre Spirito immagina e sogna tale uguaglianza in una linea piuttosto mistica, volta cioè a far scomparire la singolarità egoistica della coscienza individuale nell'uno-tutto dell'assoluto⁵⁹, Caracciolo, per aver sempre concepito il singolo come lo spazio di responsabilità, non solo sociali, ma altresì cosmiche e metacosmiche, non può rassegnarsi che, al di là di tutte le disuguaglianze fenomeniche che costituiscono lo scandalo dell'esistenza umana, il pensiero non sia in grado di intravedere o, kantianamente, "postulare" un uguale destino di senso per ogni singolo uomo venuto in questo mondo⁶⁰. Ma più che le divergenze nello svolgimento di questo tema nei nostri due autori è importante la loro comune *Stimmung* che li abilita a vedere nell'uguaglianza fra gli uomini, non soltanto un oggetto del pensiero, ma l'imperativo etico-religioso che permette allo stesso pensiero filosofico di inflettere in nuova figura la propria universalità.

Com'è da attendersi, le affermazioni più notevoli di Spirito sul tema dell'uguaglianza si leggono nel suo volumetto del 1958 dal titolo eloquente *Cristianesimo e comunismo*, nel quale, per aver intravisto in un comunismo, in verità molto ideale e utopico, l'autentico erede del cristianesimo, concepito nonostante tutto come "la più grande rivoluzione che la storia abbia mai conosciuto"⁶¹ - il cui "carattere rivoluzionario può riassumersi proprio nell'esigenza del più radicale comunismo"⁶² - l'autore può accostarsi idealmente a quella parola eterna del cristianesimo: "Corpo mistico", che per Caracciolo costituisce uno dei più potenti cenni offerti al pensiero per dominare in qualche modo la scandalosa "fenomenica" disuguaglianza dei destini degli uomini⁶³. Ecco comunque come sul complesso e delicato tema si esprime Ugo Spirito: "Che gli uomini siano eguali e fratelli è evidentemente un'affermazione che può farsi soltanto accettando le premesse del cristianesimo. Uguali non sono certo per sembianze e forze fisiche né per doti intellettuali e morali, né si vede perché la loro differenza non dovrebbe farli destinare a diverse funzioni, categorie, classi sociali e via dicendo. Non si vede neppure perché non si dovrebbe tornare alla difesa precristiana della schiavitù. Se fratelli li riteniamo ed eguali, è soltanto perché ci è stato insegnato che son tutti figli di Dio, ricchi e poveri, intelligenti e cretini, belli e deformi, bianchi e di colore. Tutti figli di Dio e, come i fratelli, tanto più da aiutare quanto più poveri, deficienti, deboli e di razza così detta inferiore"⁶⁴.

Ma in quanto anche per Spirito *Égalité*, la parola celebre del trinomio illuministico, vuole essere intesa come imperativo e principio, non può non risultare ovvio che nessuna sua realizzazione storica, per quanto generosa, può essere considerata esauritiva, in quanto sempre destinata a scontrarsi con quella disuguaglianza naturale che nel celebre discorso di Rousseau nemmeno costituiva problema⁶⁵, e che invece Spirito torna ad evocare persino al limite dei più magnanimi sogni comunistici. "Il limite

metafisico del comunismo - si legge in una sua lucida pagina - ne rende impossibile naturalmente la capacità di soluzione dei problemi che investono l'essenza stessa dell'uomo. Ne deriva che lo stesso problema sociale caratterizzante la vita comunista sia risolto solo apparentemente o per lo meno negli aspetti più estrinseci. Il marxismo, infatti, non consente di affrontare la questione della diseguaglianza sociale riconducendola alla sua vera radice che è quella della diseguaglianza naturale. La mancata determinazione del concetto di soggetto impedisce di comprendere il rapporto uomo-natura e soprattutto il modo con cui l'uomo possa vincere la natura. È chiaro, infatti, che, se aspirazione dell'uomo non potesse essere quella di dominare il dato, vano sarebbe il tentativo di eliminare le classi sociali. Le classi sarebbero per natura.

Le vere classi, in realtà, sono quelle segnate dalla natura. Ed è illusorio, quindi, ogni comunismo che non si proponga di eliminare le classi naturali. Le quali sono anch'esse, ovviamente, quelle dei ricchi e dei poveri. Ricchi di bellezza, di salute, di ingegno, di fronte ai brutti, ai malati, agli stupidi. Quale posizione assume il comunismo nei confronti di questo radicale classismo cui ci costringe la natura?

Quale sia la posizione assunta dal cristianesimo ce lo dice esplicitamente il Vangelo e ce lo ripetono gli esempi di vera carità cristiana. Il regno dei cieli è aperto a tutti e non c'è diseguaglianza naturale che possa chiudercene le porte. Non c'è perché la diseguaglianza di natura è estrinseca e riguarda il mondo del corpo o il mondo terreno. E se il corpo è legato all'anima, lo è soltanto come strumento da utilizzare, comunque esso sia. La deformità e la debolezza fisica o mentale non possono toccare l'anima, il cui valore è segnato da una bellezza e da una forza di altro genere, che possono anzi essere poste in maggior evidenza dai limiti corporei. Anche senza giungere alla mortificazione della carne, è certo che il cristianesimo ricerca il vero valore nell'anima e consente perciò un'uguaglianza sostanziale al di là di ogni apparenza. Né l'amore del cristiano si arresta di fronte alla negatività del corpo, ché anzi proprio al deforme, all'invalido, al malato, egli rivolge in particolare la sua attenzione e le sue cure. Il che può avvenire in quanto il cristiano sa che il mondo del corpo è effimero, caduco, limitato nel tempo e nello spazio. Ciò che importa è l'anima, in quanto principio eterno ed eterno valore. All'effettiva eguaglianza il cristianesimo può giungere proprio perché postula un'altra vita, che gli consente di superare la morte e anzi di identificare il giorno della morte con quello della vera nascita⁷⁶⁶.

Quali che siano le critiche, cui Spirito, d'accordo in questo con Gentile, intende sottoporre la credenza nell'immortalità, resta qui sintomatico il fatto che egli parli della "postulazione di un'altra vita" proprio in relazione al problema dell'"effettiva eguaglianza", schiudendo così, per la propria interpretazione del cristianesimo e del suo messaggio, lo stesso orizzonte teoretico, sul quale l'età di Goethe, di Lessing e di Kant aveva profilato la propria inconfondibile concezione "filantropico-liberale" del pensiero, votato, con il sostegno della fantasia poetica, alle audacie di postulazioni cosmiche e metacosmiche idonee a intravedere, al di là delle apparenze più scandalosamente opache e inique, la realizzazione della *Bestimmung*, come destino e destina-

zione, di *ogni* uomo che venga in questo mondo⁶⁷, in un regno degli spiriti illuminato da quello che il tardo Fichte definiva “il vangelo cristiano della libertà e dell’uguaglianza”⁶⁸. L’essenza di questo vangelo della libertà e dell’uguaglianza da Caracciolo verrà fissata nella figura emblematica del Cottolengo, visto come “uno dei geni, delle fantasie creative più potenti”, “paragonabile solo, nel suo genere, a Sofocle, a Shakespeare, ai più sublimi poeti o musicisti che siano esistiti sulla terra”, poiché, “se questi hanno visto la condizione terrena filtrata di luce e di senso”, egli “nel volto dell’idiota ha visto l’immagine di Dio..., e vedere nel volto dell’idiota la luce della trascendenza, del divino, comporta una potenza etico-religiosa, un’apertura a non si sa quale spazio, per cui la terra si apre a un altro orizzonte”⁶⁹. Certamente il pensiero di Spirito non è vegliato dalla figura del Cottolengo. Ma a propiziare anche qui il suo incontro con il filosofo genovese provvede comunque un’altra figura di santità e poesia, quella di Francesco d’Assisi⁷⁰, la poetività trasfigurante del cui amore per tutte le creature può abilitare ad intendere nella sua verità più profonda il senso di un itinerario filosofico che ha concepito la vita come ricerca, come arte-poiesis e come amore.

Giovanni MORETTO

1. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, Firenze, 1961, p. 20.
2. G. TREVELYAN, *Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und Hintergründe des 'New-Age'*, München, 1985, p. 194 (cit. in G. SCHIWY, *Lo spirito dell'Età nuova. New Age e cristianesimo*, trad. it. di C. De Filippi, Brescia, 1991, p. 8, a questo volume si rinvia per una limpida e informata introduzione alle problematiche del New Age).
3. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, cit., p. 64.
4. *Ibidem*, p. 138.
5. *Ibidem*.
6. ID., *Cattolicesimo e comunismo*, Roma, 1975, p. 39 s.
7. *Ibidem*, p. 42.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*, p. 114.
11. *Ibidem*, p. 7 s.
12. Sulla complessità, e quindi sulla difficile utilizzazione, di concetti come "scristianizzazione" e "secolarizzazione" cfr. il volume *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, a cura di H. Lehmann, Göttingen 1997, spec. pp. 32-66, l'articolo di F. W. GRAF, 'Dechristianisierung'. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos.
13. Al riguardo si veda l'opera della vecchiaia di H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. I. *De Joachim à Schelling*; vol. II. *De Saint-Simon à nos jours*, Namur-Paris 1979-1981.
14. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, Firenze, 1958, p. 17 s.
15. *Ibidem*, p. 40.
16. G. SCHIWY, *Lo spirito dell'Età nuova*, cit., p. 10, che riporta le seguenti informazioni fornite da Elmar Gruber e Susan Fassberg (nella loro opera *New-Age-Wörterbuch. 200 Schlüsselbegriffe, von A-Z. Mit aktuellen Literaturhinweisen*, Freiburg, 1986, p. 152): "All'età dell'Acquario è collegata la possibilità verso una nuova umanità, verso una trasformazione della società, verso un gradino superiore dell'evoluzione e della coscienza dell'umanità. Un'umanità orientata verso la libertà e l'orientamento spirituale dell'era dell'Acquario dovrebbero trovare una loro espressione anche nel fatto che il sapere segreto, esoterico sarà reso accessibile a molti proprio attraverso i fenomeni del collegamento globale a tutti i livelli. Non ci sarà più una scienza segreta dell'essere e della creazione, ma questo sapere dovrà formare il fondamento per un atteggiamento dello spirito rivolto all'essere interiore. Il concetto di età dell'Acquario, come pure il termine 'New Age' furono usati per la prima volta da Alice Bailey all'inizio del nostro secolo. Autorealizzazione e un concetto religioso evolutivo di una spiritualità sperimentata e espandentesi in tutti i campi della vita non sembrano essere più scindibili l'una dall'altro nell'era dell'Acquario". Per più ampie informazioni cfr. J. SUDBRACK, *La nuova religiosità una sfida per i cristiani*, tr. it. di C. Danna, Brescia, 1988.
17. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, cit., p. 77 s.
18. Questa era la convinzione di Alberto Caracciolo, che al Concilio Vaticano II ha dedicato alcune pagine assai intense (cfr. ad esempio *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Napoli 1971, pp. 83 ss. e *Penstero contemporaneo e nichilismo*, Napoli, 1976, pp. 151 ss.; ma si tenga presente anche il giudizio severo di PIETRO PIOVANI, che si legge nel suo saggio *Da un temporalismo all'altro*, in AA. VV., *Un secolo da Porta Pia*, Napoli, 1970, pp. 332 ss.). Sul significato del concilio giovanneo per una storia del cristianesimo letta alla luce dei suoi paradigmi ecclesiologici e teologici si tenga presente l'importante volume di H. KUNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München, 1994 (trad. it. di G. Moretto, *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano, 1997).
19. Cfr. U. SPIRITO, *La teologia progressista*, in *Cattolicesimo e comunismo*, cit., pp. 167-171.
20. *Ibidem*, p. 168.
21. *Ibidem*, pp. 168 e 170.

22. "Il non giudicare della vita come amore... è il non giudicare di chi non può giudicare perché non sa. Non si tratta di legge, di precetto, di dovere, ma di impossibilità. A differenza del cristianesimo, il non giudicare non è fondato su di una metafisica, ma sulla mancanza di una metafisica o, che è lo stesso, sulla mancanza di una metafisica non consapevolmente contraddittoria". Ancora: "Si tratta, dunque, di avvicinarci al prossimo per comprendere, per instaurare un colloquio senza giudizi e cioè senza pregiudizi, per giungere a far scomparire l'alterità. Questo vuol significare una vita come arte colorita dal gusto della comprensione" (U. SPIRITO, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Firenze, 1953, pp. 36 e 34 s.).

23. U. SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo*, cit., p. 11.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. 12.

26. *Ibidem*, p. 14. Ancora nella stessa pagina: "Ai convegni prendevo parte nella mia qualità di laico, fino a diventare l'unico laico invitato. Ma, si badi bene, la mia laicità, curiosamente non infastidiva nessuno. L'equilibrio dei gesuiti era ormai così diffuso, che la mia posizione di oppositore era accolta con soddisfazione". Segue poi il ricordo della comunicazione su *Il cattolicesimo d'oggi*, tenuta da Spirito nel Convegno di Gallarate del 1964, della quale viene riferita la seguente dichiarazione: "Ho sempre ritenuto, fin dalla sua pubblicazione, che la *Pacem in terris* (di Giovanni XXIII) avesse un carattere decisamente anticristiano e su di un piano affatto estraneo a quello che ha caratterizzato l'opera del papa al quale è stata attribuita".

27. Spirito ha preso direttamente posizione anche nei confronti delle critiche rivolte da Armando Carlini (*Cristianesimo e problematicismo nel pensiero di Ugo Spirito*, estratto dalla rivista "Responsabilità del sapere", Roma, 1953) a *La vita come amore*. Carlini asserisce addirittura *in limine* che Spirito "non se ne intende di Cristianesimo e di Cattolicesimo: è fuori del loro spirito. Non è questione che con lui si possa discutere: come non si può discutere di musica con un sordo dalla nascita. Solo chi vive dentro al Cristianesimo può comprendere; chi vive fuori, non può parlarne con ragion di causa" (p. 326). Curiosamente con questa sorta di obiezioni da parte cattolica si doveva confrontare otto anni più tardi anche Alberto Caracciolo, nella discussione che fece seguito alla sua relazione *Demittizzazione e pensiero contemporaneo* tenuta al I Colloquio romano sulla demittizzazione (cfr. "Archivio di filosofia", vol. *Il problema della demittizzazione*, a cura di E. Castelli, Padova, 1961, spec. pp. 327 ss.), e nella quale il filosofo genovese si vedrà costretto a dichiarare: la "grazia" dei teologi confessionali (nel caso: di Bultmann) "io non la conosco; e perché Bultmann ne scrive, se il prossimo non è, come lui, illuminato dalla Grazia? C'è un concetto che direi 'grosolano' della Grazia, per cui alcune cose le possono intendere solo gli eletti; se accettiamo tale concetto, potrei obiettarle: Lei è toccato dalla Grazia, io non lo sono; io l'opera di Bultmann la vedo così, mi pare che sia da interpretare così. Ora chiedo: anche per interpretare Bultmann ci vuole la Grazia?" (p. 327).

Dell'intervento di Carlini vale la pena ricordare almeno la conclusione che così suona: "Siamo innanzi ad una teologia. Ugo Spirito non si meraviglierà s'io gli dico che anche lui come tutti noi, figli del dogma cristiano, è un teologo. Siamo teologi tutti, come il Carabellese e il Gentile han riconosciuto apertamente. Tutti giriamo dentro, con la nostra filosofia, al problema di questa benedetta teologia cristiana, anzi cattolica. Anche Ugo Spirito è un teologo: è un teologo mistico, perché egli, come i mistici, muove dal concetto che Dio si conosce tanto più, quanto meno si conosce; e che si conosce amandolo. Panteismo mistico, che vorrebbe arrivare alla unificazione con Dio, a sciogliersi in Dio: '*cupio dissolvi...* Questo (misticismo) di Ugo Spirito ha una certa vicinanza, non dico coincidenza, col Buddismo o col panteismo bruniano rinascimentale" (*Cristianesimo e problematicismo nel pensiero di Ugo Spirito*, cit., p. 343 s.). La replica di Ugo Spirito, a questa interpretazione carliniana, si legge in appendice allo scritto di Carlini (pp. 345-350, 351 s.) e si apre con una sintomatica discussione della "pregiudiziale, che il Carlini pone, la quale taglia un po' i ponti. E la pregiudiziale è questa: Spirito parla di Cristianesimo, ma di Cristianesimo non si intende, è assolutamente fuori. Ed essendo fuori del Cristianesimo, di questo argomento non c'è da discutere con lui. Potremo discutere di altre cose, di motivi accessori, della sua filosofia, del suo 'non so', del problematicismo, - ma non di Cristianesimo -, perché per intendere il Cristianesimo bisogna esserci dentro, e Spirito non c'è, dentro. Quindi, quando egli parla di Cristianesimo, dice in effetti un'altra cosa, dice filosofia e non fede, non religione; quando egli parla di fede, dice fiducia; quando parla di speranza, dice

probabilità, possibilità; quando parla di amore, anche quando parla di amore, è tutta un'altra cosa: lo sapete voi cattolici, che l'amore cristiano è un'altra cosa. Impostato così il problema, non c'è luogo a discussione ed io non avrei altro da aggiungere. Se non che, proprio da aggiungere c'è questo: la illegittimità, secondo me, di dichiarare rotti i ponti, di sostenere che Spirito non è nel Cristianesimo. Non arrivo a capire come si possa 'essere nel Cristianesimo' e parlare così. Cioè non capisco come si possa essere cristiani e dire: tu non lo sei, fuorì via! con te non si discute!" (p. 345 s.).

28. U. SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo*, cit., p. 16.

29. *Ibidem*, p. 30.

30. La lettera, inedita, come tutte le altre lettere di Spirito a Caracciolo, è conservata nell'Archivio Caracciolo di Genova, che abbiamo potuto utilizzare per la cortese disponibilità della Signora Mari Perotti Caracciolo e delle figlie Giovanna e Francesca. Il saggio caraccioliano *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers* è apparso in due puntate nel "Giornale critico della filosofia italiana" 36 (1957) pp. 300-321, 488-514 ed è quindi stato raccolto nel volume dell'autore *Studi jasperiani*, Milano, 1958, pp. 9-80.

31. Lettera del 16 maggio 1967.

32. Lettera del 30 marzo 1978 (cfr. anche le lettere del 18 ottobre 1966 e del 20 settembre 1967).

33. Lettera del 30 marzo 1978.

34. Dalla trascrizione, fatta da Caracciolo, della lettera di Spirito a Sciacca, e conservata nell'Archivio Caracciolo.

35. Questa, come le altre lettere di Caracciolo a Spirito, che verranno qui citate, è conservata nell'Archivio della Fondazione Ugo Spirito di Roma (segnatura CUS 3587), che ringraziamo per la generosità con cui ce ne ha concesso l'utilizzazione.

36. Sulla posizione religiosa "liberale" di Alberto Caracciolo ci sia consentito rinviare al nostro volume *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Brescia, 1992, spec. pp. 157-228 ("La religione tra liberalità ed ecumenismo") e al saggio *Amicizia e biografia. Contributo alla storia della biografia di Teresio Olivelli scritta da Alberto Caracciolo*, in "Humanitas", quaderno monografico *Le stazioni della libertà. Teresio Olivelli e la Resistenza*, 50 (1995), pp. 85-153, spec. 148 ss.

37. La lettera è pubblicata in G. MORETTO, *Amicizia e biografia*, cit., p. 151.

38. Questo volume è stato pubblicato da Caracciolo nel 1965. In esso è stato raccolto il saggio *Evento e linguaggio in Martin Heidegger*, già apparso nel "Giornale critico della filosofia italiana" 40 (1961), pp. 222-246. Nella rivista di Spirito Caracciolo ha pubblicato anche la propria prolusione genovese *La filosofia del sacro*, oggi, 42 (1963), pp. 137-156.

39. Dalla copia del giudizio della Commissione di ordinariato - composta da Ugo Spirito, presidente, M. F. Sciacca e P. Filiassi Carcano (17 maggio 1965) - conservata nell'Archivio Caracciolo. Il giudizio di Pietro Piovani, cui si accenna nel testo, può essere letto nella seconda di copertina del libro caraccioliano *Religione ed eticità*, cit. Sul libro caraccioliano del 1965 Piovani ha scritto un importante saggio per la rivista di Spirito, saggio che è poi stato raccolto nel libro piovanesiano *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, 1972, pp. 103-124 ("Storicità e preoccupazione cosmologica").

40. Per quanto riguarda il rapporto di Caracciolo con l'attualismo gentiliano cfr. G. MORETTO, *Filosofia umana*, cit., pp. 115 ss.

41. A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano, 1965, p. 252 s.

42. ID., *La dimensione estetica nel pensiero di M. F. Sciacca*, in AA.VV., *Michele Federico Sciacca*, Roma, 1976, p. 144 s.

43. Questa, come si sa, è la parola d'ordine della cosiddetta "teologia liberale", che aveva trovato una sua formulazione classica nel saggio di E. TROELTSCH, *Die Selbstständigkeit der Religion*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1895, pp. 361-436 e 1896, pp. 71-110, 167-218, ora tradotto in italiano a cura di F. GHIA, *L'autonomia della religione*, Napoli, 1996.

44. A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, cit., p. 235.

45. L'intervento di Spirito sulla relazione di Caracciolo è pubblicato, assieme a quest'ultima, nel volume *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XII: Due giornate di studio sul pensiero di Giovanni Gentile (Genova, 29-30 marzo 1964), a cura di M. F. Sciacca, Firenze, 1967, pp. 44-46, *cit.*, p. 44 s.
46. *Cit. gentiliana* in U. SPIRITO, *La religione di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Firenze, 1954, p. 333.
47. *ID.*, *Inizio di una nuova epoca*, *cit.*, pp. 127-129.
48. *Ibidem*, p. 63.
49. *Ibidem*.
50. *ID.*, *Cattolicesimo e comunismo*, *cit.*, p. 58 s.
51. *ID.*, *Storia della mia ricerca*, Firenze, 1971, pp. 234 ss.
52. Questo saggio caraccioliano apparve in "Giornale critico della filosofia italiana" 47 (1968), pp. 239-249 ed è poi stato raccolto nel volume *Religione ed eticità*, *cit.*, pp. 81-96.
53. In questo modo vengono ripresi i temi affrontati da Spirito fin dalle prime pagine di *La vita come amore*, *cit.*, spec. pp. 36 ss.: "Ora è proprio questo dualismo perentorio e ineliminabile che non consente di aderire alla concezione cristiana e che fa porre l'esigenza di un altro modo di intendere l'amore" (p. 40).
54. A. CARACCILO, *Religione ed eticità*, *cit.*, p. 94.
55. Lettera di V. Verra ad A. Caracciolo del 12 gennaio 1967, conservata nell'Archivio Caracciolo.
56. Questa lettera di Caracciolo a Verra è stata pubblicata in G. MORETTO, *Filosofia umana*, *cit.*, p. 210 s.
57. Sulla cristologia filosofica di Caracciolo cfr. G. MORETTO, *Filosofia umana*, *cit.*, pp. 207-228.
58. Al riguardo cfr. il saggio di G. MORETTO, *Pietro Piovani e l'etica della croce*, in *ID.*, *Sulla traccia del religioso*, Napoli, 1987, pp. 247-307 e *ID.*, *Cristologia e filosofia dell'esistenza*, in "Ricerche teologiche" 8 (1997), pp. 223-252. Si vedano anche le penetranti pagine che si leggono in X. TILLIETTE, *La Settimana Santa dei filosofi*, tr. it. di G. Sansonetti, Brescia, 1992, pp. 42-45.
59. "Il maggior numero vince, non il maggior valore. Perché il valore è appunto nell'individuo irrelato, nella sua sovranità. E gli individui sono tutti sovrani, tutti: ricchi e poveri, intelligenti e cretini, uomini e donne, giovani e vecchi; tutti sovrani perché tutti *eguali*. Ma perché e in che senso siamo tutti eguali? donde il dogma dell'eguaglianza? Evidentemente l'appello all'esperienza qui non vale. La realtà naturale e quella sociale ci dicono che siamo tutti diversi e come fisionomia e come valore. Siamo belli e brutti, sani e malati, forti e deboli, geni e folli, e via dicendo. Se diritto è eguaglianza, la natura non è stata giusta e non conosce affatto il diritto. Perché violentare dunque la natura e porre l'eguale dove è il diseguale? Per poter compiere il passaggio, è necessario abbandonare il concetto immediato di individuo e distinguere in qualche modo l'anima dal corpo. Occorre avere, in altri termini, una visione religiosa dell'uomo. Al di là del contrattualismo, si deve ritrovare un giusnaturalismo che abbia un significato divino. Anche nel *civis* romano, il *sum* non può assumere questo significato" (*La vita come amore*, *cit.*, p. 117 s.).
60. Sul significato che il postulato dell'uguaglianza assume nella delineazione caraccioliana del trascendentale religioso cfr. A. CARACCILO, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Genova, 1990, p. 41 s. Cfr. anche *ID.*, *Politica e autobiografia*, a cura di G. MORETTO, Brescia, 1993, pp. 49-52.
61. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, *cit.*, p. 41.
62. *Ibidem*.
63. A questo riguardo va ricordato il saggio di A. CARACCILO, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in *ID.*, *Nichilismo ed etica*, Genova, 1983, pp. 31-52.
64. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, *cit.*, p. 14 s.
65. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Opere*, a cura di P. ROSSI, Firenze, 1972, p. 42: "Nella specie umana concepisco due specie di disuguaglianza: l'una, che chiamo naturale o fisica, perché è stabilita dalla natura, e consiste nella differenza di età, di salute, di forze del corpo e di qualità spirituali o dell'anima; l'altra, che può dirsi morale o politica, perché dipende da una specie di convenzione, ed è stabilita o almeno permessa dal consenso degli uomini. Questa consiste nei vari privilegi di cui alcuni godono a danno degli altri, come d'esser più ricchi, più onorati, più potenti di loro, o anche di farsene obbedire. Non si può domandare quale sia la fonte della disuguaglianza naturale, perché la risposta si troverebbe enunciata nella semplice definizione

della parola". Su questa tematica ci sia consentito rinviare al nostro saggio *Esperienza storica e forme simboliche dell'uguaglianza tra gli uomini*, in *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, a cura di A. FABRIS, G. FIORAVANTI, E. MORICONI, Pisa, 1997, pp. 435-461.

66. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, cit., p. 58 s.

67. A questo proposito si devono tenere presenti le pagine che Spirito dedica ad Agostino e in particolare alla dottrina della predestinazione in *La vita come amore*, cit., pp. 73 ss.

68. J. G. FICHTE, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, in ID., *Werke*, a cura di I. H. FICHTE, Berlin, 1971, (ed. anast.), vol. IV, p. 523.

69. Cfr. G. MORETTO, *Il dolore unisce i filosofi e i poeti*, in "Jesus", febbraio, 1994, p. 86, che riporta le parole pronunciate da Caracciolo ad Assisi, nel dicembre 1988, a conclusione di un convegno su Karl Jaspers. Ma la figura del Cottolengo dominava già nel saggio caraccioliano *Figure della sofferenza inutile*, cit., p. 231.

70. La figura del Santo di Assisi acquista una posizione paradigmatica già all'interno del discorso di *La vita come amore* (p. 124 s.): per Francesco "la carità non poteva giustapporsi alla proprietà, ma doveva rappresentarne la negazione. Non si tratta più di scambiare, ma di dare, e la legge del cristianesimo diventa la povertà. I presupposti della vita economica sono rovesciati, perché in effetti finisce il mondo dell'economia. Finisce in quanto finisce la particolarità dell'io non soltanto di fronte agli altri, ma anche di fronte agli animali e alle cose. Il fuoco diventa fratello e l'acqua sorella. Il che vuol dire negare lo stesso concetto di corporeità e ricondurre il dualismo del mondo terreno e del mondo celeste all'unità di quest'ultimo. La natura si spiritualizza perché si sparticolarizza, e il bene morale diventa l'unico bene concepibile. La chiesa non può opporsi esplicitamente a questa logica, ma anche Francesco, come già Agostino, è spinto al margine della ortodossia. Ma che la logica di Francesco rispondesse più profondamente all'ideale della società cristiana, ce lo dice già in modo evidente l'esempio della famiglia, in cui i fratelli si sentono più immediatamente tali e possono con maggiore facilità realizzare l'unione spirituale dell'io col prossimo". Altre intense pagine francescane di Spirito si possono leggere in *Cristianesimo e comunismo*, cit., pp. 11, 26, 40 s., 130. Caracciolo ha a sua volta celebrato l' "intuizione ottimistica della realtà... di un S. Francesco - intuizione che abbraccia nel suo giro il cosmo e Dio e tutto vede radicato nella Bontà" (*La persona e il tempo*, Arona, 1955, p. 41). Cfr. anche *Religione ed eticità*, cit., p. 88: "La verità delle Beatitudini è certo in sé, ma si fa reale nell'ermeneutica vissuta, fedele e nella fedeltà diversa, degli infiniti interpreti di quella schiera in cui si collocano, con eccezionale rilievo, i san Francesco e i Papa Giovanni".