

Segni

Studi in ricordo di Riccardo De Biase

a cura di GIANLUCA GIANNINI,
PAOLA MARANGOLO e MATTIA PAPA

UNIVERSITÀ

Il volume è pubblicato con il finanziamento dipartimentale per programmi di ricerca (un fondo 50% – 2023), e i fondi dipartimentali del 30% e 70% (anni 2021 e 2022)
Dipartimento di studi umanistici – Università degli Studi di Napoli “Federico II”

tab edizioni

© 2023 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione settembre 2023
ISBN versione cartacea 978-88-9295-769-5
ISBN versione digitale 978-88-9295-770-1

Stampato da The Factory s.r.l.
via Tiburtina 912
00156 Roma
per conto del Gruppo editoriale Tab s.r.l.

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la
fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore.
Tutti i diritti sono riservati.

A Riccardo De Biase (1964-2022)

Indice

p. XVII Nota dei curatori

Memorie

XXIII *Ricordando Riccardo De Biase*
di Fulvio Tessitore

XXV *Con Riccardo*
di Rocco Belfiore

Parte prima. *Storia della filosofia moderna*

3 *Costumi e ragione tra Montaigne e Descartes*
di Raffaele Carbone

19 *Sul concetto di “res extensa” nelle “Meditazioni metafisiche” di
Descartes*
di Antonio Zapelli

31 *Lutero e Campanella: divergenti concezioni della profezia*
di Fabio Seller

41 *Una cura per scrittori malinconici. Robert Burton, l'utopia e il
corpo malato della comunità*
di Maurizio Cambi

- p. 55 *Il saggio stoico e il generoso moderno*
di Salvatore Giammusso
- 65 *Di storia e di fede. Un sentiero tra moderno e contemporaneo*
di Alessia Maccaro
- Parte seconda. *Filosofia della cultura*
Sezione prima. *Cassireriana*
- 87 *La teoria della soggettività di Paul Natorp nell'interpretazione
cassireriana tra il 1925 e il 1929*
di Mattia Papa
- 103 *Il vitalismo di Hans Driesch in Cassirer*
di Edvige Di Ronza
- 113 *Geometrie della "forma" nella riflessione epistemologica di Ernst
Cassirer. Dalla teoria dell'arte alla scienza matematica della natura*
di Rossella Lupacchini
- 129 *Albert Schweitzer: crisi di civiltà e rispetto per la vita*
di Giuseppe D'Anna
- 143 *Per una "metafisica del simbolico". Un confronto tra Peirce e
Cassirer*
di Rossella Saccoia
- 155 *Dialogando con Riccardo De Biase. La creatività e la cultura
nell'idealismo critico del filosofo Ernst Cassirer*
di Olimpia Niglio
- Sezione seconda. *Heideggeriana*
- 171 *Quel che resta delle cose. Riccardo De Biase lettore di Heidegger*
di Francesca Brencio

- p. 183 *Essere nel mondo. Ernesto de Martino lettore di Heidegger*
di Chiara Cappiello
- 193 *Un giovane ascoltatore. Marcuse e il dibattito di Davos*
di Maria Teresa Catena
- 207 *“Umwelterlebnis” e pre-mondano. Ai primordi della fenomenologia ermeneutica nel giovane Heidegger*
di Nadia Merlo Fiorillo
- 215 *Il “Sofista” di Heidegger nella “Vita della mente” di Arendt*
di Rosalia Peluso
- 227 *L’etica della risolutezza: Heidegger lettore di Lutero*
di Anna Pia Ruoppo
- 241 *Un segno noi siamo che “tutto” indica. “Zeichen” e “Zeigen” nel pensiero di Martin Heidegger*
di Simona Venezia
- Sezione terza. Declinazioni “Kulturgeschichtlich” tra ’800 e ’900
- 255 *Le influenze del luteranesimo sull’umanesimo ateo di Ludwig Feuerbach*
di Teresa Caporale
- 267 *Il dibattito tra Charles Darwin e Alfred Russel Wallace sulla genesi della colorazione animale*
di Roberta Visone
- 281 *Una “filosofia della rassegnazione”. Motivi schilleriani nel primo programma filosofico di Wilhelm Windelband*
di Giovanni Morrone

- p. 295 *«Quanto vorrei credere a ciò che non smetto di amare». L'incontro in Inghilterra tra Brentano e Newman*
di Angelo Bottone
- 307 *«Un altissimo grado di vanità» come elemento costitutivo dell'umiltà radicale del santo e dell'asceta. L'aforisma 137 di "Menschliches, Allzumenschliches I" e il san Filippo Neri dell'"Italienische Reise" di Goethe*
di Edoardo Massimilla
- 323 *L'onirismo delle immagini di Gaston Bachelard tra poesia, mito e linguaggio*
di Ivana B. D'Avanzo
- 335 *Con l'occhio al presente. Sollecitazioni crociane nella lettura dei classici*
di Rosario Diana
- Parte terza. *Filosofia delle tecnologie digitali e miscellanea*
Sezione prima. *Filosofia del digitale*
- 351 *Marxismo, hauntologia, criticismo. Per un'ontologia critica del presente*
di Alessandro Arienzo
- 363 *Passeggiare tra abiti e passioni. Risposta postuma a Riccardo De Biase*
di Marco Castagna
- 381 *L'epoca dell'immagine artificiale del mondo*
di Gianluca Giannini
- 401 *Gli "artificial moral agents" e i nuovi scenari per l'attribuzione di status morale*
di Luca Lo Sapio

Sezione seconda. *Filosofia pratica, tra “Bildung” e neuroscienze*

- p. 413 *I papiri ercolanesi. Tecnologie e prospettive della ricerca*
di Gianluca Del Mastro
- 431 *Il museo “in soccorso de’ governi”. I Filangieri e il valore educativo dell’arte*
di Nadia Barrella
- 449 *Il sacrificio del discorso*
di Gianluca Garelli
- 463 *La scissione originaria dell’estetico – prima parte*
di Dario Giugliano
- 473 *Rigenerare la società, ritrovare l’umano*
di Massimiliano Marianelli
- 485 *Corporeità e cognizione. Una visione neurobiologica*
di Paola Marangolo
- 497 *Autrici e autori*

Di storia e di fede

Un sentiero tra moderno e contemporaneo

di Alessia Maccaro

1. Introduzione o nota di contesto

“Lei dice di non credere, ma io sono sicura che ha fede”. Queste le prime parole che con sfrontata ingenuità una quindicina di anni fa rivolsi da giovane studentessa del corso di filosofia moderna al professore Riccardo De Biase dopo aver ascoltato una sua lezione su Leibniz che mi travolse. Il professore mi guardò incuriosito, sorridendo alla mia impertinenza, mi mise qualche libro in mano e, con il suo modo scherzosamente brusco, mi mandò via. Qui concludo il racconto biografico perché non riesco a dire il senso profondo di un pezzo di vita vissuto insieme tanto intensamente. La ricerca di risposte, l’approfondimento del senso erano le ragioni della mia scelta di studiare filosofia che il professore De Biase ha ascoltato e condotto con la cura di chi sa di maneggiare una materia ancora molto informe, eppure non poco esuberante, per le vie della storia, della storia del pensiero e della storia intesa come tempo dell’uomo. Una delle sue ultime dediche recita: «Ad Alessia, perché c’è sempre tempo per mettere giudizio». Ora che non c’è più tempo, resta la fede come anelito della ricerca, come affidamento e fiducia nell’altro. Tra le sue indicazioni di senso c’è l’ascolto, così difficile per me. Ad oggi non sentire la sua voce che risuona nella mente richiede uno sforzo ancora maggiore.

Il sentiero che verrà delineato in queste pagine è stato tracciato da Riccardo De Biase che, con quella che definiva «filosofia dell’infedeltà» (usando comunque la parola “fede”), intendeva «un modo

di fare il mestiere di insegnante e di ricercatore che, senza evaderne i compiti precipui, si impegni a inaugurare vie e territori non solitamente calpestati»¹. Il cammino che si proverà a ripercorrere ha una storia anche accademica, confluita nei lavori di tesi di chi scrive che seguono un itinerario storico non lineare: prima, per la tesi triennale, Riccardo De Biase mi ha accompagnato sulle “Tracce del Numinoso” con Schleiermacher, Barth e Otto e, poi, per la tesi magistrale, con “L’agostinismo di Blaise Pascal”, per muovere in seguito i primi passi nel così duro mondo della ricerca, verso Cassirer e la filosofia contemporanea.

In queste pagine si recupera l’ordine cronologico del sentiero di alcuni di questi autori che, così diversi tra di loro, insieme possono contribuire alla delineazione di un concetto di fede che si fa strada nella storia del pensiero e si vede operante nella storia dell’uomo come ricerca inesausta del senso del religioso e dell’umano, insieme.

2. Agostino e Lutero e la domanda circa l’essenza dell’uomo

Per avviare una riflessione sulla fede e sulla storia è indispensabile partire da Agostino di Ippona. Il dottore della Chiesa, infatti, nell’erigere le fondamenta della dottrina cattolica, dispone a una concezione teologica e filosofica da cui non è aliena la storia: con il suo riconoscere pieno valore alla fatticità, all’esistenza empirica, all’individualità accanto alla dimensione ultramondana, Agostino diviene un riferimento imprescindibile per le correnti di pensiero a lui succedanee, anche diverse od opposte tra loro che attribuiscono alla storia un valore profondo. E questo per l’aspetto intrinsecamente gianoico del pensiero agostiniano: «in Agostino compaiono insieme [...] le due concezioni della storia che posso-

1. R. De Biase, *Premessa a Id., Pagine volubili. Prime tracce di una filosofia della cultura e dell’infedeltà*, tab edizioni, Roma 2020, pp. 7-8.

no [...] denominarsi l'una universalistica, l'altra personalistica»; «c'è in lui lo "schema teologico" della storia provvidenzialistica, cosmologica, universalistica, schema precursore di tutte le affini posizioni successive, addirittura fino a Bossuet, fino a Hegel» e, ad un tempo, «c'è in lui il fermento dell'intimismo cristiano, che già induce a riflettere sulla irripetibile storicità dell'*instans* nello scorrere della vita dell'azione e sull'importanza della "storia individuale dell'uomo"»².

Proprio questo secondo aspetto della concezione agostiniana della storia interesserà anche Heidegger il quale metterà in discussione la pacifica continuità istituita tra platonismo e agostinismo per avvalorare il ruolo cruciale che il pensiero di Paolo di Tarso ebbe su Agostino³. Non è un caso che Riccardo De Biase, profondo conoscitore di Heidegger che aveva investigato il rapporto tra Agostino e Lutero, decida di recuperare quel rapporto scavando nella problematicità suggerita dal Martino contemporaneo⁴. E non è un caso che la *Lettera ai Romani* di San Paolo rappresenti un testo chiave del sentiero che ci avviamo a percorrere e che verrà ripresa, come vedremo più oltre, qualche secolo dopo da Karl Barth.

Col che, si dica sin d'ora, non s'intende semplicemente raccogliere le fila dell'agostinismo dei riformatori protestanti⁵, parallelo a quello della scolastica, che ebbe tanto peso per gli sviluppi del protestantesimo e, dunque, ricollocarci entro *quell'*interpretazione confessionale della fede e della storia. Come si vedrà in queste pagine, la lettura che De Biase offre di questi autori e del loro rapporto

2. P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 211.

3. Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003; F. Donadio, *Prefazione*, in R. De Biase, *L'agostinismo di Martin Lutero tra peccato e predestinazione. Le radici medievali e moderne della "gettatezza" umana*, Edizioni Partagées, Napoli 2006, pp. 7-15, p. 8 nota 4. Cfr. M. Lutero, *Lezioni sulla lettera ai Romani*, a cura di G. Pani, voll. I-II, Marietti, Genova 1991.

4. Cfr. R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli 2005; Id., *Tre scritti su Heidegger*, Aracne, Roma 2012; Id., *Le cose e la vita. Saggio su "Essere e tempo"*, Marchese, Grumo Nevano 2013; Id., *Scritti contraffatti*, Farella, Napoli 2017.

5. Cfr. M. Bendiscioli, *L'agostinismo dei riformatori protestanti*, in «Revue des études augustiniennes», I/3 (1955), pp. 203-224.

ha uno scopo molto diverso da quello teologico o apologetico: l'autore si mette alla ricerca nella storia del pensiero di una domanda o, meglio, di un domandare e trova in alcuni pensatori alcune affinità di sentire a cui, in qualche modo, lui stesso partecipa.

Con l'eleganza che contraddistingue la sua prosa, De Biase spiega che lungi dall'istituire forzose connessioni speculative, «con “agostinismo di Lutero” si vuole indicare invece la possibilità di un'archeologia dialogante tra *due maniere diverse, ma affini, di rispondere alla medesima domanda*». La domanda di cui parla De Biase è «la domanda circa l'essenza dell'uomo» che consentirà ai due teologi di convenire «ad un'antropologia che solo in apparenza si rivolge esclusivamente al credente»⁶.

Si tratta, infatti, dell'«antropologia del peccatore» secondo la quale l'*infirmetas* dell'uomo⁷, la concupiscenza, l'inclinazione a peccare è tale che neanche il battesimo può guarirla – giustizia imputata –, si tratta di «uno stato affettivo di cattiva qualità, come un languore (*sed affectio est quidam malae qualitatis, sicut languor*)»⁸. Agostino descrive la concupiscenza dell'uomo, il suo modo di stare al mondo, come una fame di senso, una dimensione tensionale e drammatica che nasce dal bisogno connaturato all'umano. È proprio grazie a questa descrizione agostiniana di un uomo tormentato dalla sua stessa natura che Lutero arriva alla sua *Turmerlebnis*, l'*esperienza della torre* in cui, come per effetto di un'illuminazione, improvvisamente coglie il senso dell'espressione paolina «la giustizia di Dio è rivelata nell'Evangelo»⁹. Lutero inizia a capire che

6. R. De Biase, *L'agostinismo...*, cit., pp. 17-18. Si ricordi che De Biase prima dell'agostinismo aveva investigato anche altri presupposti della formazione culturale di Lutero come il nominalismo occamista e il misticismo. Cfr. Id., *Obbedienza e libertà in Martin Lutero*, Congiunzioni, Napoli 1997; Id., *I presupposti teologici di Lutero come preparazione “necessaria” alla sua scoperta*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXII (2001), pp. 31-62; Id., *Lutero, la parola e i segni*, in Id., *Scritti di storia dei concetti (2017-2021)*, tab edizioni, Roma 2022, pp. 45-67.

7. R. De Biase, *L'agostinismo...*, cit., p. 29.

8. Agostino, *Le nozze e la concupiscenza*, citato in ivi, p. 31. Per un'introduzione ad Agostino si veda E. Gilson, *Introduzione allo studio di S. Agostino* (1929), Marietti, Casale Monferrato 1983.

9. G. Miegge, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 114.

la giustizia divina non va intesa con timore della punizione per le colpe, bensì come giustificazione mediante la fede e, come lui stesso riconoscerà, deve questo intendimento proprio all'ipponense¹⁰. Secondo tale giustizia l'uomo non solo constata, ma giunge a consapevolezza della sua carnalità peccaminosa; tuttavia, se tale coscienza pertiene a tutti, non tutti sono stati infusi dalla grazia della fede che è «motore ed alimento insieme dell'amore per la giustizia di Dio»¹¹, giustizia che è insondabile e predeterminata.

De Biase conduce il suo lettore, attraverso riferimenti bibliografici meticolosi, teorizzazioni complesse e articolate con la chiarezza che riserva ai suoi studenti, a scoprire «nella fusione tra il concetto di peccato e quello di predestinazione, il legame più profondo tra il vescovo e il monaco e, insieme, il frutto più gravido di conseguenze per la situazionalità antropologica che l'uomo "attuale" ha ereditato, in quanto esistenza eminentemente storica e finita»¹². Il profondo conoscitore di Lutero spiega:

Può apparire strano che si indichi in un plesso dottrinale tipicamente medioevale, l'unità concettuale peccato-predestinazione, intriso di elementi dogmatici e misteriosofici, uno degli aspetti determinanti della configurazione antropologica dell'uomo moderno, eppure noi crediamo che qui si tratti fondamentalmente di attuare un lavoro di traduzione-traslazione da un universo simbolico di significato ad un altro. Si tratta di mostrare che tra la categoria medioevale di cui sopra e quella tipicamente "odierna" di *autoreferenzialità esistenzialmente storica*, non c'è un abisso insormontabile. O meglio: si deve dimostrare che la dottrina della predestinazione, promulgata

10. «In seguito lessi il *De spiritu et litera* di Agostino, e inattesa osservai che interpreta la "giustizia di Dio" in modo del tutto analogo, cioè che intende la giustizia di cui Dio ci riveste, gustificandoci» (M. Lutero, *Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften*, Wittenberg 1545, *Weimarer Ausgabe*, LIV, p. 185, citato in *ibidem*; con l'aggiunta dei corsivi qui riportati, citato in R. De Biase, *L'agostinismo...*, cit., pp. 35-36). Cfr. A. Trapè, *Introduzione a Agostino, Lo spirito e la lettera*, in Id., *Opera Omnia di Sant'Agostino*, voll. I-XLV, Città Nuova, Roma 1978-1991, vol. XVII/1, 1981, pp. 243-252.

11. R. De Biase, *L'agostinismo...*, cit., p. 44.

12. Ivi, p. 55.

da Lutero sulla scorta di Agostino, anticipa ed annuncia per molti versi l'*incardinazione al mondo senza oltremondo* che caratterizza la situazione esistenziale dell'uomo odierno.¹³

De Biase nota che per il cattolico ed il protestante il dramma del mistero impenetrabile della predestinazione apre alla domanda di senso dell'uomo sul suo posto nel cosmo in cui un ruolo cruciale va ascrivito al Dio che si fa uomo: «Cristo è la notizia che *non tutto è perduto*, che non è già tutto deciso, che l'imprevedibile è all'opera nella storia, ma egli è anche, e simultaneamente, l'irruzione dell'eterno nella storia, il sacrificio [...] per la remissione dei *mala mundi*, per una salvezza di cui, ancora una volta, però, è testimonianza una fede quasi sovrumana»¹⁴.

Il tema cristologico ha un rilievo significativo nel rapporto tra i due interlocutori, «dopo e grazie ad Agostino, la ricerca di Lutero sfocerà nella sua scoperta dell'Evangelo, nella fede in Cristo quale mediatore tra il divino e l'umano: Cristo, il “mezzo Dio” e “mezzo uomo”, l'unico possibile ancoraggio dell'orizzonte terreno alla verticale celeste; l'uomo, attraverso la fede intrinseca, è l'uomo che con-fidando vive nell'integralità della propria persona, sta-nel-mondo come un “intero”, legato ormai solo da un esilissimo filo all'alterità, ossia la fede confidente»¹⁵.

Invero De Biase rileva come in Lutero l'accoglimento di Cristo nella storia porti a una radicalizzazione della distanza tra l'universo mondano e quello ultraterreno: l'uomo si riconosce libero solo sulla terra, incapace di ogni intenzionalità rivolta all'oltremondo e, dunque, alla sua salvezza. Lutero, estremizzando l'assoluto mistero della fede, nega ogni valore alle opere, toglie all'uomo ogni volontà, anche quella di decidersi per il peccato, lasciando tutto all'elezione divina.

13. *Ibidem*.

14. *Ivi*, p. 63.

15. *Ivi*, p. 19.

Ciò vuol dire che il paradiso non solo è perduto per sempre, ma che non è mai stato abitato dall'uomo, almeno dall'uomo che non si spossa totalmente di sé e recide ogni legame attivo con Dio. La fede, che si possenga oppure no, in quanto dono, è qualcosa che precede l'operare mondano perché è sempre "altra", non ci appartiene, non è da-noi. Ma se l'eterodirezione che questo movimento implica condanna l'uomo al ripiegamento sulla terra, lo curva e lo ammala, d'altro canto provvede alla necessità della auto-creazione di un mondo tutto umano.¹⁶

L'insondabilità della fede porta l'uomo a distogliere lo sguardo dalla volta celeste e tornare a sé, dirigendosi verso la propria interiorità e il mondo interumano entro cui l'agire perde ogni teleologia: «la ricomposizione di un'identità nello spazio interiore abbandonato per sempre da Dio è il carattere *umanistico* di un pensiero teologico che si era proposto di annullare l'uomo, ma che in effetti ha contribuito a crearne un altro»¹⁷.

È l'uomo-Dio, il Figlio che, in quanto uomo, attraverso la *via crucis* «mostra all'uomo stesso l'ignominia della sua condizione, gli defrauda il cielo e gli impone la croce, ma in quanto Dio, gli indica la speranza del cielo, ché, se anche il cielo non esistesse affatto, tendere ad esso sarebbe già motivo sufficiente per vivere una retta via nel mondano». Tale «nuova configurazione dell'esistere nel mondo» è «la responsabilità del riguardo alla terra, della cura del mondo cui l'uomo è legato dal vincolo inscindibile della carne che lo sostiene; e tali cura e riguardo sono innanzitutto il risultato dell'affermazione di sé come intero da parte dell'uomo»¹⁸. In questa citazione di De Biase si intravede anche il senso della "scommessa" pascaliana e, ad un tempo, prende corpo una certa ermeneutica del religioso che si sviluppa proprio nel seno del filone di un agostinismo, recuperato nel moderno, con cui condivide

16. Ivi, p. 84.

17. Ivi, p. 86.

18. Ivi, pp. 88-89.

alcuni elementi chiave che partono dall'assunzione della croce e, cioè, della finitezza della condizione umana e del distacco dal divino e conducono ad un innovato senso dell'umano e del religioso insieme che dispone ad una dimensione etica caratteristica della modernità che non è congedo dalla fede, ma suo vederla operante nella storia.

3. Tracce del religioso nel moderno

La tradizione paolino-agostiniana nella radicalizzazione di Lutero mostra all'uomo la sua precarietà dopo la rottura dell'ordo fisico-metafisico, lo porta a fare i conti con sé stesso; tuttavia il tentativo di De Biase non è di mostrare come la solitudine dell'uomo svelata dai teologi apra al pensiero laico e secolarizzato, ma di dimostrare come *proprio* il loro sforzo abbia consentito al sentire religioso di mostrarsi in tutta la sua modernità, sempre al passo con la storia e non, come pure una certa interpretazione dottrina-ria ha ritenuto, nella sua distanza dogmatica.

De Biase è un acuto conoscitore della modernità e dei suoi problemi che, attraverso diversi suoi interlocutori tra cui sicuramente primeggia Descartes¹⁹ e compaiono poi Leibniz, Kant²⁰ ed altri, diviene teatro di maturazione dei concetti di fede e di storia finora adombrati. Meno centrale è il pensiero di Blaise Pascal che De Biase affida agli studi di chi scrive e che guida sul sentiero da lui già percorso dell'agostinismo²¹ ove «non si tratta di affermare che Pascal ha letto Agostino: si discute *se e in che misura* Pascal sia

19. Cfr. R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, cit.; Id., *Contributi a una nuova immagine di Descartes*, La Quercia editore, Napoli 2014; Id., *Annotazioni a R. Descartes, Meditazioni metafisiche*, Fridericiana, Napoli 2011, pp. 23-67; E. Cassirer, *Descartes, Corneille e la regina Cristina di Svezia*, trad. it. e cura di R. De Biase, Scriptaweb, Napoli 2009.

20. Cfr. R. De Biase, *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W.V. Humboldt*, Giannini, Napoli 2011; E. Cassirer, *Kant e la biologia moderna e altri scritti*, a cura di R. De Biase, Marchese, Grumo Nevano 2014.

21. Cfr. A. Maccaro, *L'agostinismo di Blaise Pascal tra individuo e comunità*, con una Prefazione di R. De Biase, Aracne, Roma 2017.

“agostiniano”. E, ancor prima, che significa “essere agostiniano”, o esserlo a metà del '600, pensarlo “laicamente” o, se religiosamente, che vuol dire il “religioso” nella modernità²².

Dopo un'opportuna e decisa messa in guardia dallo strabismo storiografico, «la tendenza, cioè, a pensare col pensiero di oggi, modelli e moduli culturali di ieri, applicando impropriamente categorie storiche 'contemporanee' senza gli opportuni filtri e le caute e dovute precauzioni», De Biase chiarisce ad un tempo il significato del metodo storico del ricercare e quello della storia che in queste pagine stiamo provando a ricostruire: «la storia, il pensiero della storia, la storia filosoficamente pensata, è anch'essa un'attività di individui storicamente situati e storicamente agenti. Ed è ciò che dota questa misteriosa e affascinante “forma” del fare umano della sua carica eversiva: la storia pensata è a sua volta storia, insieme stile e distillato di uno sforzo, sempre sul bilico della comoda ontologizzazione, sempre vigile e da essere vigilata»²³. Questa concezione della storia trova nell'età moderna uno snodo significativo in quanto, accanto all'usuale immagine di età della ragione, si scopre essere un tempo lacerato in cui alcuni autori più di altri mettono a fuoco il dramma della condizione umana scissa tra predestinazione e autodeterminazione da cui riecheggia, pur in modi nuovi, l'insegnamento di Agostino; del resto è stato detto che «l'analisi dell'introspezione moderna, da Petrarca in poi, è sempre, voglia o non voglia, agostiniana»²⁴.

Agostino con la sua torsione intimistica precorre il ritorno all'uomo tipico del moderno e, in particolare, dischiude lo spazio dell'*interioritas* che è un luogo di elezione e ad un tempo di scelta. Evocativo è il modo in cui l'ipponense risponde alla domanda sul tempo: «che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più»²⁵. Questo

22. R. De Biase, *Prefazione* a A. Maccaro, *L'agostinismo di Blaise Pascal...*, cit., pp. 11-15, p. 12.

23. Ivi, pp. 14-15.

24. P. Piovan, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, p. 61.

25. Agostino, *Confessioni*, con una *Introduzione* di S. Pittaluga, saggio, trad. e commento di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 2006, p. 224.

sapere inspiegabile abita nell'uomo ed a questo ignoto-già sempre saputo Agostino invita l'individuo caduco ad appigliarsi: ma l'invito è già una scelta, una scelta senza spiegazioni e senza sostegni, su cui si è chiamati a scommettere.

La rottura con il passato che il moderno rappresenta determina una crisi, un disorientamento dell'uomo che cerca rifugio e lo trova in sé, proprio come indicato da Agostino. Tuttavia guardando entro sé stesso l'uomo moderno conferma la sua debolezza e la sua impotenza, persino la sua ragione si scopre limitata, al punto che Pascal, contro l'intellettualismo cartesiano, è costretto a individuare un nuovo organo conoscitivo: il cuore, come luogo della fede²⁶. Ciononostante l'uomo conserva un primato sull'universo che risiede nel suo essere debole come una canna, eppur pensante, ed è proprio qui che risiede la sua dignità e, dunque, il fondamento dell'agire morale. «Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale»²⁷.

La morale pascaliana di pensare bene, pensare il Bene è un invito a ritornare all'interiorità che potrà, poi, essere illuminata dalla grazia, in una prospettiva non tanto distante dal *crede ut intelligas* di Agostino; tuttavia la scommessa, come è noto, ha una controparte pratica molto interessante: «vuole indurre a scegliere di abituarsi a vivere da cristiani, di assumere l'atteggiamento che ci aprirà poi alla fede, che è dono di Dio»²⁸. Del resto, quand'anche la scommessa dovesse essere persa, vincitore sarà l'uomo che ad essa ha conformato la propria vita. Di tal che s'intende il valore etico della fede, del religioso che l'uomo sente nel cuore e che si esplicita nell'esistenza storica condivisa, nella forma di pratica del bene.

26. «È il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione» (B. Pascal, *Pensieri*, introduzione, note e apparati di A. Bausola, trad. di A. Bausola e R. Trapella, Bompiani, Milano 2009, p. 267, fr. 481).

27. Ivi, p. 153, fr. 264.

28. A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari 1973, p. 83.

4. La destinazione etica

Nella storia del pensiero numerosi, e molti qui non citati, sono gli autori che rimandano a una concezione della fede che matura nella drammatica coscienza del finito, tra svuotamento di senso e bisogno di completamento e che si estrinseca nella storia, intesa come tempo dell'uomo, come ricerca, domanda inesausta ed inesauribile.

Riccardo De Biase, come lui stesso dice di sé nelle prefazioni spesso autobiografiche ai suoi lavori, si è a lungo provato «nell'intimità col Tempo»²⁹ e lo ha fatto anche quando ha scritto su Gaston Bachelard il quale «esprimeva, a suo modo, con i suoi personalissimi termini, ma con uguale serietà, la medesima difficoltà di Agostino (e di Descartes, Leibniz, Kant, Husserl, Cassirer, Heidegger, e qualcuno ne dimentico): *dov'è il tempo che passa, dove quello che arriva? Dove finisce il tempo che se ne va, da dove quello che viene, dove e come inizio e finisco "io"?*»³⁰. L'elenco di autori riportati nella citazione in qualche modo confermano che il tracciato entro la storia del pensiero che stiamo provando qui a ripercorrere non è improvvisato: nel vasto portfolio di autori e pubblicazioni che il professore vanta si intravede una coerenza e, dunque, il delinearsi di un'idea, o quantomeno di una rotta, nata dallo «spericolarsi lungo i rivoli del senso»³¹.

Le questioni del passato, in maniera *sistolica* e *diastolica*, trovano innovata forza nella contemporaneità: De Biase rilegge con attenzione la temperie culturale a cavallo tra ottocento e novecento in cui egli vede agire nella diatriba tra *nichilismo* e *cosmopolitismo*, il radicalizzarsi della crisi del senso. Crisi che, pur storica e, dunque, oggettivantesi in modo diverso nel tempo nuovo, rimanda

29. Si tratta di una dedica di R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes...*, cit., p. 5

30. R. De Biase, *La storia aritmica. Saggio sull'epistemologia di Gaston Bachelard*, Giannini, Napoli 2010, p. 15.

31. R. De Biase, *Prefazione a Nichilismo vs. cosmopolitismo. Una storia finita?*, a cura di M. Papa e R. Saccoia, Aracne, Roma 2016, pp. 9-16, p. 10.

al medesimo problema: «il problema della finitezza, o altrimenti detto, il problema del tempo del nostro soggiornare ed annottare sulla terra è, per molti aspetti, *il problema della filosofia, il nudo rivelarsi della semplicità e abissalità del domandare filosofico*»³².

Un domandare irrinunciabile, prerogativa dell'umano e suo fardello, *pathos* della ricerca, religiosa e filosofica insieme in cui la crudele tensionalità infinita di un finito che sa di essere mancanza lo condanna al bisogno e lo apre all'alterità (altro di Dio e, come vedremo di qui ad un attimo, altro dell'uomo). Rudolf Otto argomenta dell'anelito della ricerca nei termini di «numinoso»³³, sentimento creaturale che si alimenta del *mysterium tremendum* del divino, *fascinans* eppure *tremendum* che drammaticamente acuisce la consapevolezza della propria nullità rispetto all'infinita *majestas*. Ancora, come per gli autori di cui sopra, quel sentire che l'uomo trova in sé è tutt'altro che rassicurante: la traccia infinita non segna il legame col finito, ma la loro alterità, il loro esser-altri.

Tale netta separazione tra il Totaliter Alter e l'uomo si ritrova nel pensiero di Karl Barth il quale segna «l'infinita differenza qualitativa» tra il tempo e l'eternità». «Dio è nel cielo e tu sei sulla terra»³⁴. De Biase non si occupa direttamente di Karl Barth, ma nei suoi studi luterani ne è presente il riferimento. In una nota a margine alla sua lettura del pessimismo luterano scrive: «non crediamo sia inopportuno rimandare, in questo contesto, all'ultimo grande commentatore dell'epistola paolina ai Romani, Karl Barth che, in un'epoca di tragiche assunzioni di responsabilità, sostiene proprio l'assoluta distanza tra volontà divina e i desideri dell'uomo – quei desideri che lo stesso Lutero indicava come segnale interiore della propria essenza umana»³⁵.

32. R. De Biase, *Note sulla finitezza in M. Heidegger*, in Id., *Tre scritti su Heidegger*, cit., pp. 71-81, p. 71.

33. R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino nella sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1994.

34. K. Barth, *L'Epistola ai Romani* (1954), a cura di G. Miegge, Milano 1993, p. XI.

35. R. De Biase, *L'agostinismo...*, cit., p. 85, dove cita K. Barth, *Gottes Wille und unsere Wünsche*, in «Theologische Existenz heute», 7 (1934), pp. 1-40 (trad. it. *Volontà di Dio e*

Il gesto di Barth matura in un tempo di crisi estrema, in cui sembra non ci sia più spazio per ogni rimando al sacro ed è proprio per questo che il teologo sottolinea come Dio non abbia nulla a che fare con il presente e che, solo rompendo la verticale umano-divina, sia possibile lasciare inalterato il senso. Per Barth, con Kierkegaard, la domanda sul senso è già in sé risposta e la fede è, dunque, *salto*: «se insomma la *domanda* ultima posta dalla fede non è anche – appunto come *ultima* domanda – la *risposta* a tutte le domande, allora la fede non è fede»³⁶. E l'esempio di fede per Barth è quella di Abramo, una «fede che “spera senza speranza”»³⁷, che «non produce alcuna unificazione di Dio e dell'uomo»³⁸.

Tuttavia anche se questa netta separazione parrebbe aprire ad una concezione della storia universale già tutta spiegata, Barth non annulla la rilevanza della storia dell'uomo perché è in questa che e-viene il Cristo. In qualche modo il “No” di Dio, la condanna ad una vita di dannazione è l'unica modalità concessa all'uomo per cogliere un'orma di Dio: precisamente nello scacco cui mette capo la situazione-limite, l'uomo avverte la traccia del Totalmente Altro che è l'unica via che gli si propone e verso cui è chiamato ad incamminarsi³⁹.

Per Barth, inoltre, attraverso Cristo, il Verbo, Dio parla all'uomo, fondando così la possibilità del linguaggio, anche del linguaggio teologico che, però, non consente di argomentare di Dio, ma solo dell'uomo. L'uomo, infatti, può parlare solo di sé stesso, a sé stesso e all'altro uomo: viene, così, dato rilievo alla comunicazione interumana che ha valenza etica e che, dunque, consente all'uomo di dare *forma* al suo domandare. Barth argomenta di *volontà di forma* come di una dimensione formante e simbolica dell'uomo che corre il rischio di pervertirsi prometei-

desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana, a cura di E. Genre, Claudiana, Torino 1986).

36. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 90-91.

37. Ivi, p. 118.

38. Ivi, pp. 127-128.

39. Cfr. K. Barth, *Il problema dell'etica nell'ora presente*, in Id., *Parola di Dio e parola umana*, a cura di F.S. Festa, ESI, Napoli 1999, pp. 119-158.

camente nella creazione di ideologie politiche e religiose che, in quanto creazioni umane, sono insufficienti o persino dannose, a cui oppone l'invito a volgersi all'etica dinanzi alla crisi contemporanea. Tale torsione pratico-antropologica ha consentito a chi scrive di individuare delle eco comuni a un altro autore molto caro a De Biase: Ernst Cassirer⁴⁰.

De Biase intravede in quello che lui stesso definisce «storicismo morfologico» di Ernst Cassirer la nozione di storia come «*Forma formante delle singolarità espressive dell'uomo*»⁴¹ che è avvolta da una «trama etica», come «luogo condiviso di creazione della cultura umana»⁴². All'autocomprensione dell'umano segue l'agire formante: «l'uomo, una volta ritrovatosi in quanto soggetto-*nel-mondo*, ritorna sul mondo in modo più consapevole, "umanizzandolo" e rispecchiandosi in esso»⁴³. Per Cassirer «il *domandare* appartiene alle funzioni originarie ed essenziali dello spirito»⁴⁴ e da tale *domandare*, ovvero dalla sua attitudine simbolica e formante, prende forma la religione come mito, ovvero dimensione non razionale che si è oggettivata nella storia. Tuttavia è noto che ogni concretizzazione rappresenti un arrestarsi storico del divenire creativo e formante dell'uomo, una fissazione contraria al divenire storico ed etico: ecco perché non è possibile per Cassirer, come per Barth, addivenire a risposte definitive, ma solo provvisorie e solo probabili, tutte umane, storiche, mutevoli e divenienti.

40. Sia consentito il rimando a A. Maccaro, *Storia, politica ed ermeneutica del religioso tra 800 e 900. Barth, Cassirer ed altri croce-via*, in «Prågmatà. Rivista di filosofia critica», 1 (2022), pp. 97-130.

41. R. De Biase, *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer. Le testimonianze di Descartes e Goethe*, Giannini, Napoli 2007, p. 44. Alla possibilità di uno «storicismo morfologico» è dedicato il cap. II (pp. 39-51). Cfr. anche Id., *Morfological historicism and ethical determination: Ernst Cassirer's conception of the history of philosophy*, in *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer in 20. Und 21. Jahrhundert*, a cura di B. Recki, Meiner, Hamburg 2011, pp. 128-145; Id., *Un'ipotesi di lavoro: lo storicismo "morfologico" di Cassirer*, in *Simbolo e cultura: a ottant'anni dalla "Filosofia delle forme simboliche"*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 258-270.

42. R. De Biase, *La destinazione etica...*, cit., p. 49.

43. Ivi, p. 61.

44. E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Firenze 2003, pp. 126-127.

Di Cassirer De Biase apprezza l'«impostazione che rinuncia consapevolmente ad ogni brivido d'assoluto, ma che, tutta umana, vuole nonostante tutto approntare gli appoggi per una convivenza della vita acculturata, fondare i presupposti spirituali della civiltà della comunicazione interumana che, già ai suoi tempi, mostrava il suo primato»⁴⁵. Difatti in Cassirer, come abbiamo visto anche in Karl Barth, viene rintracciata una rilevanza etica nel domandare che abbandona le volte celesti e si rivolge all'uomo, prendendo la forma del linguaggio. Attraverso il domandare dell'uomo all'altro uomo si conquista il mondo sociale⁴⁶, si scopre il "tu" e, attraverso la componente comunicativa, nella storia che si mostra così costituita da una trama etica – «l'etica del retto accrescimento»⁴⁷ –, si assiste alla creazione della cultura umana.

Tale considerazione della storia come agita dal singolo che dirige la sua domanda di senso, nata dalla piena consapevolezza del divenire mutevole e finito dell'esistenza, al mondo degli uomini e, nel dialogo con l'altro si scopre piena di valenza e possibilità etica, è particolarmente cara a De Biase il quale fa di tale nozione il *leitmotiv* della sua vita e del suo lavoro di formatore.

De Biase si interroga «sul bisogno di ripensare il piano dell'intersoggettività attraversando la riconfigurazione totale dei rapporti tra gli uomini e del singolo con sé stesso. Solo mediante un tale ripensamento l'uomo potrà trovare, ne sono convinto, un riposizionamento del suo stare al mondo, in una rinnovata relazione con la natura e la nostra terra»⁴⁸.

45. R. De Biase, *La destinazione etica...*, cit., p. 116.

46. Cfr. *ivi*, p. 126.

47. «Cassirer, con questa sua etica del retto accrescimento [...], ci apre, da un lato, e dall'altro vi ci obbliga, ad un costante, vincolante e necessitante processo di acculturazione, un faticoso studiare e ristudiare, meditare e rimeditare [...], perché la libertà, l'inebriante sensazione di poter dirigere la volontà ai fini più svariati, non è separabile dal rigore intellettuale e dalla dirittura morale. La vera libertà è quella che da sé sa porsi i suoi confini [...], è nella dicente e proponente limitatezza finita dei nostri criteri intellettuali che l'infinitezza delle possibilità del futuro si fa forma concreta del nostro vivere pratico e comunitario». *Ivi*, pp. 148-149.

48. R. De Biase, *Editoriale*, in «Pragmata. Rivista di filosofia critica», 2 (2022), pp. 9-11, p. 11.

La fede, il religioso che abbiamo ricercato in alcuni degli autori più cari a De Biase se forse non aiutano a definire la sua personale concezione del religioso e della religione, dicono molto, proprio messi nell'ordine qui riportato, del suo senso del ricercare che muove da una domanda interiore e prende sostanza nel rapporto con l'altro, laddove la fede si fa fiducia e affidamento, tensionalità alteritaria evidente nel processo di formazione che è crescita personale e *inculturazione*.

Forse fare filosofia vuol dire ritrovarsi e riconoscersi appartenenti l'un l'altro in una comune strettoia, quella dell'esile darsi e rincorrersi dei sensi plurimi e scoscesi dell'amicizia, quella striminzita ma grandissima via epicurea e ciceroniana all'intimo rapporto con l'altro. Rapporto mai fine a sé stesso, ma sempre finalizzato al condensare e al dare forma al nuovo, al generato, al rigenerato. Ciò che si genera, può rigenerarci. Se filosofare ha un senso, ce l'ha perché possiamo generare generosamente. Altrimenti, della filosofia non so che farmene.⁴⁹

Questo è il senso di quello che Riccardo De Biase ha, generosamente, portato avanti con tutti i suoi allievi e con tutti coloro che si sono imbattuti nel suo studio odoroso di fumo e di libri non poco frequentati e che chiama «il nostro artigianato filosofico»:

ciò che un uomo di cultura e un formatore di indole cosmopolita non dovrebbe mai fare: prosciugare, inaridire e così brutalizzare le potenzialità creative e magmatiche di coloro che gli stanno attorno. Ciò che invece dovrebbe fare è in-seminare, dis-seminare, generare e rigenerare le purtroppo spesso assopite anime dei giovani, ampliarne il più possibile i contorni “spirituali” e “locativi”; darne, insomma, sufficiente perimetro da abbracciare, in linea di principio, l'intera costellazione della cultura dei nostri giorni, consapevoli della abnormità del compito, ma pure “coraggiosi” di quel “coraggio” che ci

49. R. De Biase, *Le cose e la vita*, cit., p. 11.

impone il senso di responsabilità che portiamo nei confronti delle generazioni a venire. *Formare-alla-vita*, così sosteneva Montaigne: quale compito, quale proposito più utile e “nobile” per chi fa – o ambisce a fare – la nostra professione? E cosa c’è di più esaltante che sperimentare e sperimentarsi, portando sotto l’occhio, si spera, vigile e attento, di una quanto mai opportuna al giorno d’oggi, “cultura dell’ascolto”? Una cultura, cioè, in grado di percepire i bisogni, le affezioni e le aspirazioni dei giovani? In condizione di dar loro quello che loro cercano: fiducia, attenzione, cura?⁵⁰

5. Conclusione fuori tempo

Chi scrive chiede scusa al lettore e, soprattutto, a Riccardo De Biase per averlo frainteso, per aver commesso errori e storture interpretative, per le imprecisioni, per la superficialità e il pressappochismo frettoloso tipico degli ansiosi. La sua morte violentemente riporta tutti coloro che lo hanno amato molto alla finitezza drammatica e crudele dell’esistere; la sua vita ha segnato tutti coloro che lo hanno *incontrato*, quantomeno di stupore per il suo infaticabile amore per il sapere ed il ricercare. Al suo dubbio, non troppo lontano, circa il mio aver “perso la fede”, come noi la intendevamo, cioè come tensione di ricerca e fiducia nella filosofia come futuro, segnata dalle tante asperità del cammino di un’accademia inospitale, rispondo che il rileggere molto del suo lavoro ha avuto, ora come allora, l’effetto di ravvivare quella fiamma. Questo, io credo, è il vero senso di essere un Maestro.

50. R. De Biase, *Prefazione a Nichilismo vs. cosmopolitismo...*, cit., pp. 12-13. Uno degli ultimi lavori, nato proprio da questo intendere la formazione, è R. De Biase (a cura di), *Abitare il futuro. Educazione e cittadinanza digitale*, tab edizioni, Roma 2021.

