

# Religiosità ed esperienza religiosa in Banfi. Per una fondazione pedagogica dell'educazione religiosa

*Maria Teresa Moscato*

A Giovanni Maria Bertin, conversando ancora...

## *Premessa*

Questo testo si inserisce in uno studio più articolato, sviluppato in parallelo con altri colleghi, negli anni 2011-14, al cui interno si indagava sulla religione/religiosità dal punto di vista pedagogico, ma al confronto con una prospettiva multidisciplinare. Nel tentativo di ridefinire il senso religioso/religiosità, ci siamo confrontati con altre aree di ricerca, fra cui la filosofia della religione, approdando ad alcune conclusioni teoriche di sintesi, assunte come provvisoria premessa di una ricerca empirica esplorativa, ancora inedita (cfr. Moscato, Gatti, Caputo, 2012; Arici, Gabbiadini, Moscato, 2014; Moscato, 2012d; 2013; 2014; Pinelli, 2012; Caputo, 2012; Caputo e Pinelli, 2014; Gatti, 2012, 2014). In questa prospettiva è stato inevitabile re-imbattersi in Antonio Banfi, sia pure in un percorso a ritroso che può apparire insolito. Di fatto, mi sono trovata di fronte ai testi di Banfi, che citerò più avanti, seguendo, come un ideale “filo di Arianna”, soprattutto una suggestione di Giovanni Maria Bertin, uno degli allievi più cari e più “fedeli” di Banfi. Con Bertin ho avuto ancora la possibilità di incontro materiale e di colloquio, nei primi anni del mio approdo accademico a Bologna, quando egli era ancora in vita, e di lui conservo il ricordo di una straordinaria e signorile delicatezza di tratto, perfino affettuosa, pur nel suo temperamento riservato ed austero, nei confronti dell'ultima arrivata quale io ero, proveniente da una scuola certamente altra dalla sua<sup>1</sup>. Perciò questa mia riflessione sulla religiosità nelle pagine di Anto-

<sup>1</sup> Formata alla filosofia dell'educazione alla scuola di Gino Corallo (1910-2003), nel suo periodo di insegnamento a Catania (1970-1985), sono approdata poi a Bologna nel 1992. La scuola pedagogica bolognese si è costruita su una iniziale matrice teoretica di dichiarata ispirazione banfiana, sebbene tale matrice teoretica non ne esaurisca la specificità, attraverso Giovanni Maria Bertin (1912-2003), che nel 1955 fu il primo ordinario di pedagogia della neonata Facoltà di Magistero. Una seconda prospettiva banfiana vi approdò, di fatto, anche attraverso Piero Bertolini, chiamato a Bologna nel 1970/71, che era stato allievo a Milano di Enzo Paci (cfr. Moscato, 2012c; Guerra, 2012). Bertolini era stato anche mio docente a Catania, nel 1969/70, e negli anni Novanta il dialogo intellettuale ripreso con lui costituì

nio Banfi è dedicata a Giovanni Maria Bertin, come un'ideale continuazione di alcune conversazioni, e soprattutto sulla scia di una serie di domande che non ho potuto fargli, sui temi della religiosità e dell'educazione religiosa.

### *La religiosità come tema pedagogico*

In primo luogo, occorre evidenziare come la religiosità, e la religione in genere, e per conseguenza l'educazione religiosa, non sia più un tema frequentato dalla pedagogia accademica italiana dell'ultimo mezzo secolo, con limitatissime eccezioni (ad es. Cambi, 2007; 2011. Cfr. Moscato, 2012d). Una ripresa di interesse si può rintracciare negli anni più recenti, come rilevato da una ricognizione specifica di P. Triani, presentata al primo seminario del gruppo di ricerca SIPED sulla religiosità (Bologna, settembre 2014)<sup>2</sup>. Un simile abbandono del tema non ha eguali nella letteratura scientifica internazionale, e può essere messo in rapporto, a grandi linee, con alcune caratteristiche della produzione pedagogica italiana post 1968, che qui ci limitiamo semplicemente ad enunciare: un primo elemento è dato dal presupposto che l'evoluzione storica della pedagogia accademica italiana, nella quale siamo tutti coinvolti, comporti il superamento di una pedagogia "filosofica", nella direzione di una pedagogia "scientifica", e per conseguenza più specialistica, più concreta, più rigorosa in termini metodologici. Ne è seguito di fatto un progressivo abbandono della filosofia dell'educazione come campo di ricerca e come disciplina di insegnamento, a parte i tentativi minoritari dei "seminari itineranti" promossi dai pedagogisti del CIRPED<sup>3</sup> negli ultimi dieci anni.

Si potrebbe forse osservare che ci occupiamo sempre più di questioni di dettaglio, e non più di grandi temi, come per una sorta di sfiducia nella stessa possibilità di affrontarli. Insomma, tendenzialmente (con le solite limitate eccezioni), non coltivando più la filosofia dell'educazione, non studiamo più alcuni temi essenziali (come l'educabilità umana o il dinamismo della tra-

per me un significativo punto di riferimento (anche in termini di distanza e reciproca incompatibilità, per quanto dentro un forte legame affettivo). Sono molte le prospettive, filosofiche e pedagogiche, che nel mondo accademico italiano hanno un debito con il pensiero di Banfi. Si può rintracciare una matrice banfiana, presumibilmente attraverso Giulio Preti, anche nella scuola pedagogica fiorentina di Franco Cambi. Suppongo che per questo non sia casuale l'incontro, nel mio percorso sulla religiosità, con alcuni studi di Cambi (Cambi, 2007; 2008b; 2011).

<sup>2</sup> P. Triani, *La produzione pedagogica italiana sulla religiosità. Resoconto di una prima esplorazione*. "Nuova Secondaria Ricerca", n. 5, gennaio 2015, pp. 22-29.

<sup>3</sup> Un rilevamento dei corsi di filosofia dell'educazione attivi nel 2010 dimostra l'avvenuto ridimensionamento/ sparizione della disciplina nella maggioranza delle sedi accademiche inclusa Bologna. Cfr. G. Pinelli, M. T. Moscato, M. Caputo (2011). Il CIRPED, associazione di pedagogisti generalisti accademici, dalla sua fondazione, nel 2004, ha attivato una serie di seminari itineranti, in diverse sedi accademiche italiane, su temi fondanti della filosofia dell'educazione. Cfr. G. Vico (a cura di), *Pedagogia generale e filosofia dell'educazione*, Atti del Convegno di Milano, 4 novembre 2005, Milano, Vita e Pensiero, 2006.

sformazione adulta) e non facciamo effettivamente ricerca intorno ad essi. E l'esperienza religiosa costituisce appunto uno dei questi "temi essenziali".

La vera radice di questo come di altri nostri problemi presenti risiede, a mio parere, nell'aver abbandonato la prospettiva di una pedagogia come scienza descrittivo-interpretativa (e quindi intrinsecamente filosofica nel suo impianto epistemologico), abbracciando come dimostrata e irreversibile una concezione di essa come una "teoria dell'agire educativo" (talvolta normativa, ma più spesso solo pratico-operativa), costretta quindi a dipendere di fatto da discipline e presupposti extra pedagogici, con tutto quello che ne consegue in termini di ideologizzazione latente (Moscato, 2012b, 2012f). In effetti, la perdita di una filosofia dell'educazione come proprio substrato, determina un impoverimento riduttivo di qualsiasi discorso pedagogico e, in maniera solo apparentemente paradossale, ne impedisce la costruzione in termini scientifici rigorosi. Perché, per dirla con lo stesso Banfi: "solo la razionalità costituisce il sapere in quanto sapere [...] Solo nel sapere razionale v'è di principio universalità e autonomia, solo esso si svolge in una normale continuità progressiva" (Banfi, 1940, p. 623)<sup>4</sup>. E queste sono le condizioni appunto della conoscenza scientifica.

Un secondo elemento specifico, nella sparizione del tema religione dalla produzione pedagogica, è dato da una sorta di auto-censura pregiudiziale, operata, almeno in Italia, da tutte le scienze umane, e non solo dalla pedagogia, nei confronti dell'oggetto religione: da tale pregiudizio appaiono meno condizionati sociologi e antropologi, rispetto agli psicologi e ai pedagogisti, almeno in termini di produzione. Le origini di tale pregiudizio, che non possiamo approfondire in questa sede, sono riconducibili all'intera prospettiva filosofica della contemporaneità occidentale e, in particolare alle categorie di "sospetto" e di "demistificazione" (come ad es. in Marx e in Freud) nei confronti della religione, oggi apparentemente consolidate e irreversibilmente assunte<sup>5</sup>.

In realtà, anche l'oggetto religione ha bisogno di essere ridefinito nel momento in cui decidiamo di occuparcene in termini pedagogici, avendo di vista cioè l'educabilità e la formazione della persona, piuttosto che i suoi comportamenti e condotte. Ci sono infatti (o ci devono essere) categorie pedagogiche teoriche a monte di una idea/ rappresentazione di "educazione religiosa", sia per fondarne l'esigenza, sia per legittimarne piuttosto la negazione e il rifiuto. Diversamente, la prassi educativa si sviluppa sulla base di criteri extra-pedagogici. In questo senso intendiamo sottolineare l'uso del

<sup>4</sup> In questa come nelle successive citazioni dei due testi di Banfi del 1925 e del 1940 la pagine sono quelle della riedizione successiva, in due volumi, del 1959, con il titolo "La ricerca della realtà".

<sup>5</sup> Di fatto, intorno agli anni Quaranta, non c'era filosofo che non avesse dedicato almeno un saggio alla filosofia della religione. Oggi essa costituisce un campo minoritario e altamente specialistico nel quadro degli studi filosofici, in cui la punta di diamante trainante sembra rappresentata piuttosto dagli studi di storia della scienza e di filosofia della scienza.

termine “religiosità”, piuttosto che religione, come indicativo di una ridefinizione dell’oggetto stesso di ricerca, cui siamo approdati come esito di un percorso di studio compiuto negli ultimi tre anni (Moscato, 2012d; 2014), ridefinizione che avrebbe importanti conseguenze sulla legittimazione/progettazione dell’educazione religiosa.

Un terzo elemento non secondario, per la produzione pedagogica italiana, oltre ai suoi limiti epistemologici interni di cui abbiamo già detto, è dato dai rapporti privilegiati (sebbene spesso impliciti) che una cospicua parte di essa intrattiene con la psicologia (o meglio con alcune scuole psicologiche). Con riferimento al tema religione, infatti, si può osservare un quasi totale silenzio anche della psicologia accademica italiana, o meglio della psicologia al momento più scientificamente accreditata<sup>6</sup>.

Nella prospettiva di una ripresa degli studi pedagogici sulla religione si colloca quindi il presente contributo. Il confronto con un autore significativo della statura di Banfi non ha l’obiettivo di sviluppare e consolidare una conoscenza di tipo storico, per quanto della conoscenza storica si debba avere il massimo rispetto. In verità, il confronto critico con autori del passato stimola sempre l’autocoscienza della generazione presente, e può aprire così anche nuove strade di ricerca. Io non ho dubbi sul fatto che sia essenziale il punto di partenza, la matrice teorica e la tradizione culturale, da cui qualsiasi percorso scientifico prende le mosse, ma preferisco dirlo con le stesse parole di Banfi:

Io ho sempre pensato che il filosofare di ciascuno non possa prendere inizio da una immediata spontaneità di pensiero, ma dall’elaborazione del patrimonio che la tradizione speculativa ci offre, sotto la pressione della vita e dell’esperienza concreta” (Banfi, 1950, in Bertin, 1961b, p. 188).

La prospettiva è dunque la continua elaborazione di un patrimonio di conoscenza riflessa, sotto la spinta dell’esperienza concreta, che è sempre personale ed anche storica: questo il programma di ricerca, filosofica e scientifica, e quindi anche pedagogica, che mi sembra tuttora da sottoscrivere.

Bisogna anche che guadagniamo un’idea diversa di “scuola accademica”, non più costruita sulla fedele ripetizione di una ortodossia (spesso del tutto nominale), ma piuttosto generata e rigenerata dinamicamente dall’incontro

<sup>6</sup> Abbiamo individuato due sole cattedre di Psicologia della religione in Italia, una presso l’UPS di Roma e l’altra presso la Cattolica di Milano (coperta per incarico esterno). La Società Italiana di Psicologia della Religione, composta quasi esclusivamente da studiosi non accademici, privilegia, per quanto abbiamo potuto osservare, un approccio psicoanalitico che ne caratterizza la produzione e i metodi di ricerca (Aletti, 2012). La ricerca internazionale si prefigura in termini diversi: si veda ad esempio, W. M. Gervais, A.K. Willard, A. Norenzayan, J. Henrich, 2011. Il riferimento di questi psicologi canadesi ad una “scienza cognitiva della religione”, e la loro consistente e recente bibliografia internazionale di riferimento, evidenziano un quadro articolato di studi e ricerche psicologiche del tutto ignoti alla situazione italiana. Vedi anche: M. Moberg, 2013. Questo studioso finlandese applica allo studio della religione le categorie dell’analisi del linguaggio, partendo dall’analisi di interviste in profondità.

fra responsabilità convergenti, fra scelte di campo condivise, fra criteri epistemologici e metodologici problematizzati e ripensati in comune. E talvolta ripensati anche nel conflitto, personale e scientifico. Le scuole accademiche devono essere quindi periodicamente “rifondate”, piuttosto che “tramandate”. Per inciso, questa era proprio la rappresentazione che Antonio Banfi aveva della sua scuola filosofica di Milano, che Cambi definisce “un *imprinting* debole di scuola [...] e con una diaspora teorica di fatto [...] già prevista nel modello di magistero banfiano” (Cambi, 2008b, p. 19):

io, che vi devo, miei giovani amici, le gioie più belle e la certezza di un non vano lavoro, e lo stimolo continuo e l'ispirazione incessante, penso a voi ciascuno per la sua strada, per cui il dio lo chiami, direbbe Socrate, ciascuno ad aprire orizzonti nuovi alla verità, a bandire falsità e menzogne retoriche, a raggiungere il contatto con un aspetto della vita, a riscoprire in esso se stesso. Pure, benché io non voglia né sappia tirare le somme, sento che la filosofia o la ragione ha fatto in me me stesso, mi ha costruito dentro: sento la mia realtà che nel suo muoversi infaticato sprofonda le radici in quella realtà che sola in sé e per sé sussiste.

Il passo è tratto da una celebre lettera di Banfi a Bertin, dell'8 giugno 1942, che Bertin aveva già pubblicato nel 1961, con una sola parziale omissione, lettera poi riapparsa integralmente nel testo del carteggio completo pubblicato nel 2008 da Franco Cambi<sup>7</sup>. Una lettera straordinaria, in cui Banfi esprime il senso della sua magistralità aperta ad orizzonti e destini personali che egli non cercherà di “possedere”, e protesa ad un'opera comune di servizio alla “verità” che esige un impegno etico, oltre che politico, profondamente personale (“la filosofia che mi ha fatto me stesso”). Oserei dire che questa lettera ha di per sé un respiro e una sensibilità altamente “religiosi”.

Pensiamo dunque a una “scuola” pedagogica anche come a un “farsi” rinnovato, un incontro fra intelligenze che possono dialogare anche oltrepassando i confini del tempo e dello spazio. Pur senza alcuna falsificazione storica o approssimazione semplificativa sul piano teoretico. So che né a Banfi né a Bertin piacerebbe la mia esplorazione fra i loro scritti, e che non giudicheranno la mia una “appropriazione indebita” della loro ricchezza<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A. Banfi, G.M. Bertin (2008). Il carteggio contiene una accurata introduzione di F. Cambi (Cambi, 2008b) e una presentazione di F. Frabboni (Frabboni, 2008). Il materiale proviene dall'archivio di Bertin, e dunque mancano la maggior parte delle lettere di Bertin, cui Banfi risponde.

<sup>8</sup> Alla pubblicazione del mio primo volume bolognese (Moscatò, 1994), il grande Bertin ebbe la delicatezza di telefonarmi, per ringraziarmi, non tanto per l'invio del libro, quanto “per le mie citazioni”. Un episodio simile mi è accaduto pochissime volte in tutta la mia vita, e affermo che tale genere di ringraziamento dipende dall'umile grandezza di chi viene citato, piuttosto che dalla intelligenza delle nostre citazioni.

*L'esperienza religiosa nel pensiero di Antonio Banfi e gli studi di Bertin*

Le fonti specifiche di questo studio sono in primo luogo due saggi di Banfi, rispettivamente del 1925 e del 1940, ripubblicati nei due volumi delle sue opere, apparsi postumi, con il titolo *La ricerca della realtà* (Banfi, 1959), ma che egli aveva fatto in tempo a curare personalmente in vita<sup>9</sup>. Quest'ultima precisazione serve a sottolineare che si tratta di studi che Banfi non ha mai sconfessato sulla distanza del tempo. Ancora in una conferenza del 1950, del resto, egli confessava,

tra i peccati giovanili, se tali possono dirsi, devo ricordare l'interesse per le varie forme di vita religiosa e per la loro struttura teologica [...] Richiamava la mia attenzione la problematica spirituale che ogni radicale impostazione religiosa porta con sé, la curvatura dogmatica che il pensiero assume sotto la sua influenza e la dialettica interna che ne deriva (Banfi, 1950, in Bertin, 1961b, p. 184).

In realtà, tali supposti “peccati giovanili” appaiono compiuti in piena età adulta, e sono maturi, ricchi e documentati. Banfi era nato nel 1886, e nel 1940, anno di *Filosofia e religione*, aveva già 54 anni. Il valore della citazione risiede solo nel dato che Banfi ritenesse, nel 1950, divenuto un parlamentare comunista, di dover “giustificare”, o almeno ridimensionare (trattandoli da “peccati giovanili”), i suoi pregevoli studi di filosofia della religione. In effetti, soprattutto nei primi decenni successivi alla sua morte, questi studi non apparivano in primo piano in una letteratura critica a lui dedicata e che appare tuttora in espansione: e non solo per il fatto che Banfi si è occupato di tali e tanti temi, storici e teoretici, che un quadro completo ed esaustivo di essi è tuttora difficile. Piuttosto, si può ipotizzare che vi sia sempre stato un certo imbarazzo, fra gli allievi e studiosi di Banfi, nell'evidenziare il tema dell'esperienza religiosa come un tema significativo e importante nella sua produzione. Di fatto il tema emerge poco, e può sfuggire alla percezione di un pubblico più vasto. Personalmente, non avrei mai percepito tale significativa rilevanza del tema religiosità in Banfi, se non fossi stata messa sulle tracce di questi scritti da una indicazione di Bertin. Non fu una comunicazione diretta, perché Bertin (1912-2003) era già morto negli anni in cui cominciai ad affrontare il tema religiosità, ma di Bertin ritrovai subito un titolo del 1967, su: *L'esperienza religiosa nel pensiero di Antonio Banfi*. Si tratta di un piccolo volume antologico, preceduto da un saggio introduttivo, che Bertin aveva presentato come proprio contributo al Convegno dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia, a dieci anni dalla morte del Maestro. Nello stesso anno 1967, la relazione era diventata introduzione a una raccolta, in cui Bertin pubbli-

<sup>9</sup> I due volumi intitolati *La ricerca della realtà*, editi per iniziativa degli allievi di Banfi dell'Università di Milano, includono una scelta delle opere approvata dallo stesso Banfi nel 1956, prima della sua morte improvvisa. Le Opere complete di Banfi sono state pubblicate solo molto più tardi, a partire dal 1986, a cura dell'Istituto Banfi di Reggio Emilia.

cava amorosamente<sup>10</sup> altri scritti minori di Banfi, riconducibili a studi sulla religione, o comunque significativi per attestare la concezione di Banfi rispetto alla religiosità e all'esperienza religiosa (Bertin, 1967)<sup>11</sup>. Si trattava di scritti, collocati tutti all'incirca nel decennio 1925-1935, divenuti allora di difficile reperibilità, una volta esclusi dalla raccolta del 1959: nella scelta di Bertin è inclusa la voce *Dio* dell'Enciclopedia Italiana, alcuni articoli apparsi sulla rivista "Conscientia", alcuni frammenti inediti, fra cui gli appunti per le lezioni accademiche dell'anno 1926/27 sull'esperienza religiosa, una recensione di Carabellese, una di Carlini, e soprattutto il testo (allora) inedito di una conferenza tenuta da Banfi a Milano, il 21 aprile 1941, sul tema *L'esperienza religiosa da Kierkegaard a Barth. La filosofia dell'esistenza*. Questi testi e frammenti integravano, nella sensibilità di Bertin, i due importanti saggi di Banfi, del 1925 e del 1940, già citati, e da lui ampiamente utilizzati nel suo saggio del 1967.

Mi sembra chiaro che egli abbia in tal modo inteso integrare la disponibilità dei testi di Banfi sulla religione, per rendere possibile una comprensione più completa e precisa del pensiero del Maestro sull'esperienza religiosa. Vorrei sottolineare che Bertin ha inserito nell'antologia del 1967 anche il testo di un brevissimo intervento polemico di Banfi, in risposta ad un velenoso intervento di P. Gemelli, un testo apparentemente trascurabile, ma di cui Bertin coglie invece la sostanziale importanza, e le ragioni filosofiche profonde di un "dialogo impossibile" fra Banfi e il fondatore dell'Università Cattolica<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Posso documentare il senso di questa cura "amorevole": i testi che ho usato, prelevandoli dalla Biblioteca di Scienze dell'Educazione di Bologna, provengono dalla biblioteca personale di Bertin, e vi ho trovato, non senza commozione, le sue sottolineature, e in qualche caso i suoi appunti. La natura del rapporto non solo di discepolato, ma di profonda e fraterna amicizia, viene illuminata dalla pubblicazione del già citato carteggio fra Banfi e Bertin, sviluppato nel corso degli anni fra il 1934 e il 1957 (Banfi, Bertin, 2008). Colpisce l'intimità spirituale, il profondo rispetto, l'evidente affetto, fra due uomini che tuttavia, nell'arco di oltre venti anni, si diedero sempre del Lei.

<sup>11</sup> Banfi li aveva esclusi appunto perché "minori". Solo pochi fra essi sono frammentari e insufficientemente elaborati. Può essere curioso che Frabboni, curando la voce *Bertin*, sull'*Enciclopedia pedagogica* di Mauro Laeng, nel primo volume apparso nel 1989, non citi questo testo del 1967 del suo Maestro. Per la verità non cita neppure, alla voce *Banfi*, curata per la stessa *Enciclopedia*, il convegno dell'Istituto Banfi del 1982, apparso in volume nel 1988. Ma la voce fu stesa almeno cinque anni prima della pubblicazione del primo volume dell'*Enciclopedia* di Laeng. L'opera, avviata all'inizio degli anni Ottanta, completò la pubblicazione dei suoi sei volumi solo nel 1994, quando molte voci, da noi stese fra il 1980 e il 1982, avrebbero già richiesto un aggiornamento. Frabboni collaborò all'*Enciclopedia* di Laeng solo con le due voci *Banfi* e *Bertin*, e ciò mi fa sospettare che esse gli fossero state assegnate su precisa indicazione di Bertin, di cui egli era, almeno in quel momento, l'allievo prediletto.

<sup>12</sup> A. Banfi, *Filosofia neoscolastica e filosofia contemporanea*, in: "Civiltà moderna", III, 2, 15 aprile 1931. Gemelli aveva pubblicato una lettera aperta a Banfi, sulle pagine della "Rivista di filosofia neoscolastica" (gennaio/ aprile 1931), in seguito a una recensione di Banfi del libro di M. Sturzo, *La filosofia dell'avvenire*. La polemica riguarda la natura stessa della filosofia e le prospettive filosofiche del presente (in: Banfi, 1967, pp. 131-136).



C'è da osservare che il primo elemento per identificare l'interesse profondo di Banfi per la religiosità è dato dalla mole di letture, costantemente aggiornate, che egli andava facendo, almeno fino ai primi anni Quaranta, e che sono documentate dai suoi scritti<sup>13</sup>. Egli inoltre ha certamente fatto lezioni sull'esperienza religiosa. Sotto questo aspetto la documentazione di uno schema di lezione, fornita da Bertin, è particolarmente importante (Bertin, 1967, pp. 139-142).

Negli anni Sessanta, a poca distanza dalla morte del Maestro, non sembrava che il tema religiosità fosse realmente riconosciuto fra gli interessi filosofici di Banfi e le direzioni di lavoro da lui aperte, sebbene il dato non fosse del tutto ignorato (Papi, 1961). Possiamo certo ipotizzare che, presumibilmente, la militanza politica di Banfi da senatore del PCI, nei primi anni della Repubblica, determinasse una sottile forma di "imbarazzo", nell'accostarsi ai suoi testi sulla religione, sia fra gli studiosi marxisti, sia anche fra gli studiosi cattolici delle generazioni successive, come ad es. nel caso del nostro A. Bellingreri (1982), in un suo scritto giovanile su Banfi<sup>14</sup>.

Ma in realtà, già negli anni Ottanta, gli interessi di Banfi nel campo della filosofia della religione erano pienamente "venuti in chiaro", nella riflessione filosofica italiana e nella consapevolezza dei suoi allievi ed estimatori<sup>15</sup>. Negli anni Ottanta la percezione del tema religione appare mutata anche fra gli studiosi di decisa ispirazione marxiana: ci fu un altro importante convegno dell'Istituto Banfi, sul tema "La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa", nel 1982, i cui atti apparvero tardivamente nel 1988. In questo volume (Bazzani e Rustichelli, 1988)<sup>16</sup> sono presenti almeno due saggi in cui

<sup>13</sup> Per la verità, per individuare correttamente la rilevanza del tema religiosità nell'opera di Banfi, occorre passare in rassegna tutta la sua produzione per intero, riesaminando anche gli studi storici dedicati da lui ai tanti filosofi in cui il tema è presente. Stimo che neppure il pregevole lavoro della Gianni (2006), appunto sviluppato in questa direzione, abbia veramente esaurito questa possibile analisi.

<sup>14</sup> Bellingreri rileva piuttosto i limiti della posizione banfiana e sembra non percepire la rilevanza delle tesi sulla religiosità e tanto meno le loro implicazioni pedagogiche.

<sup>15</sup> Ciò può essere dimostrato con una ricognizione analitica degli studi su Banfi, delle pubblicazioni anche di ulteriori inediti, e nella gestazione dell'*Opera Omnia*, che cominciò ad apparire nel 1986. Si veda ad es. L. Eletti, *Il problema della persona in Antonio Banfi*, Firenze, La Nuova Italia, 1985. Eletti è anche il curatore, insieme a L. Sichirollo, del primo volume dell'*Opera Omnia La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e di religione (1910-1929)*, del 1986. Si veda anche A. Rigobello, *La persona di Cristo in uno scritto di A. Banfi del 1928*, in: "Annali dell'Istituto Banfi", 1988/2, pp. 45-64. Significativa anche la pubblicazione, curata da Livio Sichirollo, del testo inedito di Banfi *La persona: il problema e la sua attualità* (Urbino, Quattroventi, 1980). Utili comunque memorie e interventi personali degli antichi allievi (Papi, Formaggio, Sichirollo) su riviste, come il Bollettino della Società filosofica italiana, fino agli anni Duemila.

<sup>16</sup> L'indice del volume mostra relazioni e interventi di Giuseppe Cristaldi, Italo Mancini, Carlo Sini, Mario Micheletti, Giorgio Derossi, Armando Rigobello, Mario Miegge e Luigi Pareyson. I Curatori del volume appaiono consapevoli di un punto di svolta, e sul fatto che "a partire da orientamenti filosofici diversi si giunga a convergere non solo sull'importanza dell'esperienza religiosa, ma anche su quello della sua significatività culturale".



la posizione di Banfi intorno alla religiosità veniva tematizzata consapevolmente (Zanardo, 1988; Dal Pra, 1988). Nel saggio di Zanardo mi pare di poter leggere l'intrecciarsi di una accezione filosoficamente positiva della coscienza religiosa con i primi segnali di crisi del materialismo marxista, cui si richiede adesso un "orientamento a capire il senso delle altre filosofie e dunque anche della credenza religiosa; e orientamento a disgregare quanto di ideologico, di presuntivamente totalistico, resta del materialismo" (Zanardo, 1988, p. 28). "La nostra consapevolezza è un insieme di forme determinate. Una di queste è la credenza religiosa. Dire il significativo su di essa è essenzialmente dire la sua identità e il suo dover essere ... in termini di capacità di aprire di più al nostro vivere la consapevolezza delle cose, e la comprensione dei valori e l'accesso ai valori" (ivi, p. 15). Ci sarebbero molti altri passi significativi, in questo saggio, e vi è un riferimento esplicito alle categorie centrali nella riflessione fenomenologica di Antonio Banfi (ivi, p. 28).

Il saggio di Mario Dal Pra (1988), contenuto nello stesso volume, dedica un ampio paragrafo all'esperienza religiosa nello sviluppo del pensiero di Banfi, dichiarando che essa vi "occupa una posizione non secondaria" e che questa posizione non rimane costante, in relazione al "rapporto dialettico che nel pensiero banfiano hanno assunto il metodo trascendentale da un lato e il metodo della totalità hegeliano dall'altro" (ivi, p. 58). Dal Pra<sup>17</sup> individua poi l'evoluzione della posizione di Banfi fra il 1925 e il 1940, rispetto all'esperienza religiosa, delineando il suo iniziale dialogo con Kierkegaard, con Barth, con Tillich, e rilevando che se la posizione teorica di Banfi rimane sostanzialmente invariata, "era la stessa esperienza di Banfi a configurarsi in termini diversi e di più diretta partecipazione [negli anni Venti e Trenta] rispetto al periodo successivo. E questo diversificarsi dell'esperienza personale aveva, anche a livello teorico, la propria espressione nel passaggio dai singoli ambiti dell'esperienza mantenuti in primo piano rispetto alla funzione della ragione, alla sistematica aperta come pura teoreticità" (ivi, p. 63).

Si può comunque ritenere che qualsiasi, vero o presunto, residuo "imbarazzo" sul tema della religiosità in Banfi sia stato totalmente superato negli anni Duemila, con la pubblicazione di un ponderoso studio di Irene Gianni (2006), intitolato *Banfi e il Protestantesimo*, in cui l'autrice ricostruisce e documenta, con puntigliosa attenzione, gli scritti, i rapporti, e le vicinanze di Antonio Banfi al Protestantesimo italiano, vale a dire ad una cultura cristiana e religiosa, e presumibilmente anche le sue simpatie e contatti con ambienti modernisti<sup>18</sup>. Sono soprattutto documentati in termini incontrovertibili gli

<sup>17</sup> Mario Dal Pra (1914-1992), successe a Banfi sulla cattedra di Storia della Filosofia a Milano. Formato in Seminario e presidente della Gioventù Cattolica, abbandonò la fede nel 1944; fu partigiano e membro del Partito d'Azione. Rileviamo che la storia personale del filosofo non è mai irrilevante per le sue sensibilità e comprensioni storico-teoretiche.

<sup>18</sup> In verità ci fu anche un ulteriore convegno dell'Istituto Banfi (insieme al CNR), tenutosi a Reggio Emilia dal 4 al 6 novembre 1993, con il titolo "Banfi fra le due guerre: modernità e crisi". Ad esso fa riferimento un numero del Bollettino della Società Filosofia Italiana, su

interessi di studio e ricerca di Banfi sui temi della filosofia della religione, e così le sue aperture e sensibilità verso i fenomeni e l'esperienza religiosa in genere. La Gianni in particolare ridisegna e sottolinea, nelle pagine di Banfi, le tracce riconoscibili dell'influenza del teologo protestante Paul Tillich.

A maggior motivo, dopo aver visto il volume della Gianni, mi sono ritrovata a chiedermi perché mai Bertin avesse operato, già nel 1967, la scelta, non solo di riportare l'attenzione sui due saggi del 1925 e del 1940, ma di raccogliere e pubblicare i testi minori e i frammenti inediti, che Banfi sembrava aver destinato all'oblio. E' chiaro che Bertin aveva buone ragioni, già nel 1967, di ritenere "non secondari", nell'opera di Banfi, gli studi di filosofia della religione. Ma mi sembrò singolare che egli avesse privilegiato il tema della religiosità, piuttosto che quello dell'educazione, per partecipare da relatore al Convegno organizzato per il decennale della morte del suo Maestro. C'era da attendersi che un ordinario di pedagogia privilegiasse un tema pedagogico, e del resto Bertin aveva già ripubblicato e curato, solo pochi anni prima, in due distinti volumi, i testi di Banfi di rilevanza e interesse pedagogico (Bertin, 1961a e 1961b).

La risposta risiede in primo luogo nella personalità di Bertin, che presumibilmente conservò sempre quell'anima "religiosamente elevata sul caos del mondo con un fondo di contemplante raccolta tristezza", che Banfi gli attribuiva in una lettera del 24/6/1940 (Banfi, Bertin, 2008, p. 46).

Il tema religioso restò in realtà sempre fra gli interessi profondi di Bertin, che aveva esordito nel 1944 con uno studio sui mistici medievali, e che nei primi anni Settanta avrebbe pubblicato uno studio sui teologi della "morte di Dio" (Bertin, 1973). Per quanto si debba anche riconoscere, nella scelta del 1967, una forma di "fedeltà" di Bertin all'opera e alla vita di Banfi nella sua totalità, direi che fedeltà a Banfi e interesse religioso personale si intrecciano, nella riflessione di Bertin, come nella sua personalità. Certamente nel 1967 Bertin riteneva di dover consegnare alla memoria gli studi di Banfi sull'esperienza religiosa, perché non venissero dimenticati, giudicandoli parte significativa del lavoro complessivo del suo Maestro. E in tal senso non si preoccupò certamente di apparire "impopolare", o inopportuno, al mondo accademico o al mondo politico, e questo è del tutto coerente con il rigore morale che lo ha sempre contraddistinto. Ma per un altro verso, tornando sui testi di Banfi per la stesura del saggio del 1967, Bertin tornava anche a "interrogare" il Maestro, a dialogare ancora con lui, nello stesso spirito in cui si collocavano le loro lettere degli anni Trenta/ Quaranta (nel 1967 non ancora note al pubblico). Questo carteggio, pubblicato, come già detto, per

cui ho rintracciato (su internet, prelievo del novembre 2014) un commosso intervento di D. Formaggio, che fa memoria di un appunto di Banfi, da lui trovato fra le carte giovanili, nel periodo immediatamente successivo alla morte del Maestro. L'intervento (*Rivivere Antonio Banfi*) permette di percepire in lui l'iniziale dichiarato "imbarazzo" e l'acquisita successiva chiarezza, sul tema della religiosità in Banfi.

meritoria iniziativa di F. Cambi nel 2008, ci dice molto di Banfi, ma ci dice anche molto di Bertin.

Già la prima delle lettere di Bertin nel carteggio (31/7/1935), rivolta al suo Professore e relatore della tesi, accanto ai dubbi sul lavoro di tesi, ci mostra il ventitreenne Bertin profondamente coinvolto nel problema di “liberare reciprocamente metafisica e religiosità”, e turbato “da qualcosa di non molto chiaro” in fondo alla sua stessa esigenza (Banfi, Bertin, 2008, p. 35). In una lettera del dicembre 1935, Bertin, soldato a Palermo, scrive al suo Professore, cui dichiara di “dovere tanto, sia per la sua formazione spirituale, sia per l’esito dei suoi studi”, una pagina di vero e proprio diario spirituale:

La solitudine intesa proprio come assenza, alterità ineliminabile. Tutti i sogni e tutti gli abbandoni sono legittimi; tutte le fantasticherie sono rinascenti. E’ sempre l’Altro che vive di noi. Il suo signore del mondo è un essere angosciato e torbido, con la sensibilità sempre tesa e il cuore sempre in sussulto. Egli è vittima di tutto. Qualche volta mi sembra gobbo e piagnucoloso, qualche volta radioso e illuminato. Ha un’anima a due facce, a duplice vibrazione: da un lato sole, mare e aranceti, dall’altro un fucile, delle scarpe ferrate. Come va d’accordo l’infinità e l’angustia, la corsa e la miseria, l’eroe e il destino? Il mio Hamelin mi ha insegnato a porre l’antitesi nel senso greco, il concreto, il reale, il vero è sempre il finito, l’individuo, il fante, Ma allora l’inquieto, il tormentato è sempre una strana cosa nell’ordine del mondo. Perdoni, signor Professore, se le comunico queste fantasie che mi accompagnano [...] Io ne sento quasi rimorso. L’uomo della cultura, colui che dà un senso spirituale alla sua esistenza, dovrebbe saper vedere di più ed essere più sereno. Ma anche questo mi rimane un compito (Banfi Bertin, 2008, pp. 39-40)<sup>19</sup>.

A distanza di tempo, in una delle sue lettere (21/10/1937) Banfi scrive (la lettera sottintende conversazioni personali nel frattempo intercorse fra loro):

Io so - e l’ho appreso forse troppo tardi - che il suo vero interesse è interesse religioso. Ora bisogna che Ella né si lasci prendere la mano da questo motivo profondo, così che esso includa in sé e riduca in sé ogni moto del suo pensiero, né pretenda d’affrontare col pensiero il centro del problema. Il pensiero filosofico deve illuminare via via quelli che sono i presupposti di una intuizione (Banfi Bertin, 2008, pp. 44-45).

Mi pare significativo che la stessa lettera si concluda con l’esortazione:

Stia lieto, caro Bertin, perché la letizia è la condizione prima per lavorare ed essere buoni. Con affetto suo Banfi

<sup>19</sup> Bertin avrebbe avuto altre risposte all’autoanalisi del suo vissuto, e una diversa comprensione, se avesse potuto leggere Romano Guardini, al quale si deve un’analisi fenomenologica della religiosità in tutte le sue ambivalenze, e con riferimento alla ricerca scientifica contemporanea, in termini che io ritengo fin ora insuperati. Si tratta di scritti in cui l’identità dichiarata del teologo cattolico non comporta riduzionismi o dogmatismi di sorta (Guardini, 1958). Questo saggio era stato preceduto da altri scritti, fin dagli anni Trenta, rispetto ai quali esso si presenta come una sintesi ulteriore e più compiuta, e con una scrittura deliberatamente divulgativa.

Ancora più chiaramente, in una lettera del 24.6.1940, con cui risponde ad una lettera di Bertin assente dal carteggio, e fa memoria di altre conversazioni, Banfi prova a rasserenare la “struttura spirituale di un’anima, portata alla luce dal pensiero” che Bertin gli ha manifestato, perché “ogni posizione spirituale è un raggio di luce che attraversa la realtà”. Ma, riferendosi alla sua esperienza personale di vita, Banfi ammonisce che “ogni visione del mondo che nasce da una struttura spirituale è assai meno ricca della vita spirituale stessa, minaccia di essere una prigionia”. Bertin deve dunque stare “sempre in guardia contro il sonno dogmatico”, e non deve “prendere impegni metafisici con se stesso”, per lasciare aperta la via alle mutazioni del suo essere spirituale. E queste cose Banfi afferma di dirle a Bertin “come le ha dette a se stesso” (Banfi, Bertin, 2008, pp. 46-47).

Le lettere, quindi, illuminano con una diversa profondità le ragioni degli studi di Bertin, ed evidenziano una intimità spirituale, fra i due, non altrimenti individuabile. Ma soprattutto mostrano l’interconnessione degli studi religiosi con le esigenze personali più profonde, sia di Banfi, sia di Bertin. Rispetto a questa profondità esistenziale, il saggio di Bertin del 1967, per quanto ineccepibile, appare povero, e relativamente superficiale, rispetto all’analisi del pensiero di Banfi sulla religiosità. In concreto Bertin usa sostanzialmente tre testi (i due saggi del 1925 e del 1940 e la voce “Dio” del 1931), ed espone in forma estremamente sintetica ciò che Irene Gianni spiegherà e illustrerà in termini documentati, nel 2006, in oltre trecento pagine. Questa sinteticità espositiva di Bertin diventa una forma di “pudore/ riservatezza”, rispetto alla ricchezza delle pagine di Banfi, ricchezza espressa da termini, concetti, sensibilità, in ordine all’esperienza religiosa; ricchezza derivata da una conoscenza filosofico-teologica specifica, ampia ed articolata, quella conoscenza che nello studioso si genera in maniera inseparabile da un interesse profondo. Ma noi possiamo comprendere che la “riservatezza” di Bertin nasca ancora da uno sforzo di “dare ordine”, e soprattutto “rasserenare” la propria sensibilità religiosa, attraverso, e al confronto, con le categorie e gli approdi concettuali del suo Maestro. Direi però che il pensiero di Banfi sul tema religioso rimane, nelle pagine e nella memoria di Bertin, come un grande implicito, che soggiace poi ad alcune affermazioni sull’educazione religiosa, affermazioni non diversamente spiegabili e giustificabili. Riprenderò e chiarirò più avanti questa mia affermazione.

### *La rappresentazione della religiosità e dell’esperienza religiosa in Banfi*

Un primo elemento che colpisce, nelle pagine di Banfi, è soprattutto la rappresentazione della religiosità, che appare sempre in termini positivi, mai toccati o sminuiti dalle polemiche anticlericali e dalle differenze politiche. Ciò si evince dal linguaggio, in primo luogo, e dal grande rispetto che si percepisce nelle affermazioni e argomentazioni banfiane. Dopo una lettura non di superficie, direi che Banfi può essere riconosciuto sicuramente anticlericale, magari

anticattolico, ma mai antireligioso. E per quanto si ritrovino nelle sue pagine anche espresse dichiarazioni di “ateismo”, io parlerei di un vero e proprio “ateismo religioso”, e comprendo perché Clemente Rebora, che gli era stato amico negli anni giovanili, dichiarasse in una lettera a Daria Banfi di attenderne fiduciosamente la conversione<sup>20</sup>. Questa non avvenne mai, per quanto è noto, ma occorre anche sottolineare che Banfi morì troppo presto per approdare alla “grande vecchiaia”, stagione esistenziale che presenta altri compiti maturativi. Se è vero, con le parole di Banfi, che “bisogna lasciare aperta la via alle mutazioni del nostro essere spirituale”, e che “il destino di un’anima non è nel suo essere, ma nel suo vivere” (Banfi, Bertin, 2008, pp. 46-47), sono allora molte le cose dell’esistenza personale che non si possono prevedere, e che avrebbero potuto accadergli nell’ultima stagione della vita.

Tornando al mio interesse per gli scritti di Banfi, vorrei ricordare che la rappresentazione della religiosità (in quanto autorappresentazione della persona o rappresentazione socialmente condivisa) costituisce uno degli elementi decisivi nella formazione religiosa, e nella sua espressione, come altrove meglio documentato (Moscato, 2012e; 2013). La rappresentazione è sotto questo aspetto più importante di qualsiasi definizione o concetto. Ora, c’è da dire in primo luogo che Banfi non nega di avere avuto egli stesso un’esperienza religiosa, ricordando, sempre nella citata lettera del 1942, “qualche vena d’emozione religiosa” e affermando uno “scivolar via senza tragedia della religione”, con riferimento alla sua prima giovinezza (Banfi, Bertin, 2008, p. 53). Ma è chiaro che lo “scivolare via” si riferisce ad una ortodossia confessionale, presumibilmente ad una pratica religiosa specifica, e non certo alla religiosità e all’interesse religioso. Analizzando nel dettaglio il linguaggio di Banfi, risulta evidente la sua familiarità con il Cristianesimo, e perfino una apparente sopravvalutazione di esso. Il linguaggio rivela una formazione culturale, ed un’esperienza religiosa, che precedono esistenzialmente gli studi filosofici e ad essi si intrecciano. La vicinanza con il mondo protestante, documentata dagli articoli per “Conscientia”, è poi ancora dimostrata dalla conferenza di Milano del 1941, che si tenne per l’Associazione cristiana dei giovani.

Per un altro verso, occorre osservare che la religiosità umana viene sempre definita da Banfi in termini positivi, anche quando egli se ne distanzia nell’argomentare filosofico in senso stretto.

La vita religiosa è dunque nella sua concretezza una struttura ed un processo spirituale estremamente complessi. La ricchezza e molteplicità delle sue forme e dei suoi significati sembrano disporsi secondo quattro piani coordinati: l’esperienza religiosa personale e collettiva [...]; il mondo obiettivo della creden-

<sup>20</sup> C. Rebora, *Mania dell’eterno*. Lettere e documenti inediti 1914/1925. Introduzione di Daria Malaguzzi Banfi, Milano, 1968. Cfr. Gianni (2006). Banfi ricorda, nella già citata lettera del 1941, l’amicizia giovanile con Rebora (“che dopo aver fatto il musicista, il poeta e l’apostolo finì frate rosmignano”, nel quadro di un periodo “libero e felice”, di gioia di vivere e sete di sapere (Banfi, Bertin, 2008, p. 53).

za in cui questa si proietta come in una realtà sovrasensibile che ne garantisca il senso e la validità; la prassi culturale, come partecipazione attiva e redentrica a questa realtà; l'interferenza, infine, varia di sensi e di reazioni, con il complesso del mondo di cultura. Tutti questi piani [...] sono interdipendenti e si sostengono e si influenzano reciprocamente (Banfi, FR, 1940, p. 649).

La religiosità può essere dunque definita come una dimensione della vita dello spirito, una categoria della ragione trascendentale, capace di orientare e costituire anche il pensiero filosofico nel suo sviluppo storico. Banfi riconosce nell'esperienza umana un pensiero religiosamente orientato, e afferma che l'esperienza religiosa permane vitale ed irrinunciabile nella vita umana. Egli sottolinea però la presenza di una dialettica non riducibile, che quindi si rinnoverà perennemente, sia nell'esperienza religiosa, sia nell'esperienza laico-scientifica della ragione umana, di fronte ad ogni tentativo di cristallizzazione dogmatica in forme definite e storicizzate. Di fronte alla presuntiva "oggettivizzazione" della religiosità (ma ciò potrebbe affermarsi di ogni ortodossia scientifica e filosofica), la ragione critica universale riaffermerà sempre la propria autonomia di progressiva ricerca (Banfi, 1940).

Oserei infine osservare che Banfi mostra, nelle lettere a Bertin, una struttura di personalità che sembra modellata in termini religiosi, non tanto per la sua forte ed evidente capacità di speranza, ma soprattutto per un forte senso di trascendenza, che lo anima e ne ridimensiona continuamente l'io (Banfi appare, nella sua scrittura, del tutto privo di narcisismo e di volontà di potere). Bertin conferma e testimonia a più riprese, con evidente e affettuosa ammirazione, questi aspetti della personalità del Maestro (Bertin, 1961a; 1961b).

Ciò mi porta a considerare Banfi non solo filosofo della religione, di grande competenza e padronanza della storia della filosofia della religione, ma a suo modo "testimone" dell'esperienza religiosa, in sé e nell'umano. Questa affermazione può essere giustificata solo attraverso l'analisi del linguaggio stesso di Banfi, perciò, più avanti nel testo, ho citato alcuni passi tratti dai due saggi del 1925 e del 1940.

Detto in altre parole, Banfi illumina alcuni caratteri strutturali della religiosità umana e dei suoi dinamismi; il fatto che ciò accada nei termini di un immanentismo laico, certamente non finalizzato alla legittimazione di una ortodossia religiosa storica, rende tale riflessione particolarmente preziosa anche oggi. Oserei dire che le pagine dedicate da Banfi all'esperienza religiosa, alimentate da una piena padronanza della storia del pensiero filosofico, e in particolare della filosofia della religione fra Otto e Novecento, traggano forza proprio dalla loro laicità. In Banfi emerge con chiarezza, in termini filosofici, la positività e la potenza dell'esperienza religiosa, il dinamismo di un pensiero religiosamente fondato, il progressivo sviluppo della coscienza religiosa: ci sembrano concetti importanti e acquisibili in prospettiva pedagogica, dove si guardi al tema del senso religioso, dello sviluppo della religiosità e della sua formazione all'interno del processo educativo.

*La “rinascita dello spirito religioso” nella lettura di Banfi*

I due saggi del 1925 e del 1940 si integrano fra loro, presentando una sostanziale coerenza della riflessione, sia pure in un suo progressivo sviluppo, piuttosto con alcune differenze nella struttura interna della scrittura<sup>21</sup>. Il testo del 1925, *Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi* (LSR) evidenzia le molte letture e gli studi compiuti da Banfi, e contiene molti riferimenti diretti agli autori che ha letto e/o ascoltato. Si ricordi la sua gioiosa “immersione” nella lingua e nella cultura tedesca, durante il suo soggiorno in Germania, fra il 1910 e il 1911, dichiarata nella famosa lettera a Bertin del 1942.

Il saggio si apre con l’affermazione di una rinascita dello spirito religioso come elemento caratterizzante della contemporaneità, sebbene non in termini uniformi e continuativi (LSR, 661), mentre il testo del 1940 (FR) si concluderà con l’affermazione che la religione “in tutte le sue grandi forme, sembra oggi aver perduto la forza di una sintesi spirituale propulsiva” (FR, p. 658).

Inoltre, il testo del 1925 mira dichiaratamente ad indagare le condizioni preparatorie per uno studio filosofico sistematico della religiosità, guardando anche alle ricerche contemporanee di psicologia e sociologia della religione. Ciò rende in qualche modo questo lavoro più ricco e articolato, rispetto al successivo saggio del 1940, che nella pubblicazione del 1959 Banfi però antepone a quello del 1925. Ciò dipende dal fatto che il saggio del 1940, *Filosofia e religione*, mette a tema l’analisi dell’intero rapporto fra filosofia e religione, facendo come un passo indietro logico, rispetto al testo del 1925, per definire un quadro tematico più ampio. Per conseguenza, questo secondo saggio presenta una struttura più organica e sistematica, e soprattutto una più netta definizione della originale posizione filosofica maturata da Banfi, che nel 1940 appare meno preoccupato di evidenziare il dialogo con le sue fonti. Possiamo anche ipotizzare che la modificata posizione accademica<sup>22</sup>, oltre alla maturazione intervenuta nei quindici anni che separano i due testi, gli diano maggiore libertà di scrittura.

Nessuno dei due testi è di facile lettura: entrambi sono destinati ad un “addetto ai lavori”, quale forse a quell’epoca poteva essere anche uno studente universitario di filosofia, ma solo in quanto inseribile nella comunità

<sup>21</sup> A. Banfi, *Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi*, “Rivista di Filosofia”, a. VI (1925), n. 4 ottobre dicembre, pp. 345-369 (d’ora in poi cit. con la sigla LSR); A. Banfi, *Filosofia e religione*, “Studi filosofici” a. I (1940), n.2-3 (aprile-settembre), pp. 163-195 (d’ora in poi citato con la sigla FR). Le pagine si riferiscono al testo della già citata riedizione (in: A. BANFI, *La ricerca della realtà*, Vol. II, Sansoni, Firenze, 1959).

<sup>22</sup> Ricordiamo che Banfi cominciò l’insegnamento alla Facoltà di Lettere di Milano, sostituendo nel 1931 Pietro Martinetti, che si era rifiutato di giurare fedeltà al regime fascista. E si può supporre anche una segnalazione dello stesso Martinetti, nella chiamata di un libero docente che era stato un suo allievo. La ricchezza delle citazioni, nello scritto di un accademico di professione, è sempre inseparabile, in termini più o meno vincolanti, dalla necessità di ottenere il riconoscimento della sua comunità scientifica.



scientifico dei filosofi. Osserviamo quindi che non è facile, neppure oggi, la trasposizione didattica o divulgativa del tema affrontato da Banfi in questi due testi, per quanto siano stati acquisiti, nel tempo, alcuni presupposti teorici che in quel momento erano del tutto nuovi. Costituivano a quell'epoca, infatti, una novità gli studi scientifici sulla "religiosità", a partire dal noto saggio di R. Otto sul "sacro", che nel 1926 Ernesto Bonaiuti aveva tradotto in italiano, e che appare naturalmente citato fra le letture di Banfi<sup>23</sup>. Era nuova, negli anni Venti/Trenta, la fondazione di una filosofia della religione che tenesse conto della ricerca scientifica, storica e antropologica, nel ridefinire il proprio oggetto<sup>24</sup>.

Già nell'apertura del saggio del 1925, Banfi evidenzia la duplice natura della ipotizzata "rinascita dello spirito religioso": essa si tradurrebbe parallelamente, sia in un "rinnovarsi di un fervore confessionale nella multiforme attività della Chiesa" (LSR, 661), sia, per altri, "nell'accentuarsi di una sensibilità mistica di fronte agli eventi della vita, per cui il momento negativo di questi richiama e riconduce nella più profonda intimità dell'anima la certezza della presenza di Dio. Essa è, in un caso, la riconquistata coscienza di una tradizione e dell'unità per cui in essa si accentrano e si fanno positivi i valori spirituali; nell'altro, l'illimitata fede di un rinnovamento integrale della vita" (LSR, 661). La religiosità esprimerebbe, in questa seconda dimensione, "proprio l'accoglimento totale e irriducibile della negatività dell'esistenza determinata, anche nelle sue forme più alte, come il principio di una vita più vera, di una comunione col trascendente". In nota a queste righe si fa riferimento a Martinetti e ad alcuni autori tedeschi (LSR, 662).

Lo "spirito religioso" di cui parla Banfi, con un linguaggio filosofico collocato ancora nell'orizzonte storico segnato da Hegel, potrebbe forse essere chiamato oggi "religiosità" o "senso religioso", ma non "sentimento religioso", perché il riferimento al "sentimento" sarebbe riduttivo, nell'ottica di Banfi. Il *quid* indicato da lui come "spirito religioso" va molto oltre la dimensione del sentimento e i confini dello psichismo: direi che si tratta fin dall'inizio di una categoria trascendentale, che è dunque la condizione dell'esperienza religiosa e contemporaneamente il suo esito, esistenziale e storico. Solo in questo senso è possibile confrontarsi con l'affermazione di Banfi che il *quid* conterrebbe in sé, nel suo intrinseco dinamismo, per un primo verso, la radice dello sviluppo di una coscienza religiosa positiva, nelle forme storiche che essa assume, ed in

<sup>23</sup> I riferimenti diretti di Banfi a Otto, Max Weber, Troeltsch, Scheler e in particolare al testo di Simmel sulla religione del 1906, si rintracciano a pag. 678 dell'edizione del 1959. Noto che Bertin scrive a Banfi di avere appena letto la traduzione di Otto del Bonaiuti, nella già citata lettera del luglio 1935 (Banfi Bertin, p. 35)

<sup>24</sup> Era in effetti una direzione di lavoro nuova, e Banfi non era l'unico a percorrerla: si possono richiamare i già detti studi di Romano Guardini degli anni Trenta, ad es. *Esperienza religiosa e fede* (1934), e soprattutto la prima versione de *Il Salvatore* (1935). Le trad. italiane ora nell'*Opera Omnia* di Romano Guardini, edita dalla Morcelliana di Brescia, a partire dagli anni Ottanta.

cui può essere rintracciata, nella totalità della cultura. In questa prospettiva lo “spirito religioso” rinnova continuamente, di fatto e dall’interno, le forme storiche della religione.

Per un secondo verso, la stessa religiosità conterrebbe in sé, per il suo intrinseco dinamismo, per la sua spinta alla trascendenza, e al superamento di ogni forma storica contingente della sua espressione, una tensione “rivoluzionaria”, che inevitabilmente porta a stravolgere le forme storiche in cui l’esperienza religiosa si è materializzata fino a quel momento. La religiosità costituirebbe in questo senso la radice di ogni “eresia”, conterrebbe una istanza veritativa che spinge sempre oltre i confini di ogni dogma religioso, ed una dimensione universalistica che forza continuamente i confini territoriali e storici delle religioni concrete. Per conseguenza, nella misura in cui “la vita culturale ha il suo senso profondo in una sempre più vasta coscienza della radicale problematicità della vita dello spirito”, le sintesi tradizionali di una cultura possono dissolversi, e i valori spirituali si rivelano indipendenti da particolari e determinati contenuti culturali. Essi appaiono “piuttosto che norme definite e concrete, o come ideali trascendenti, o come leggi trascendentali del processo culturale”. In questo passo Banfi si riferisce espressamente a uno scritto di Simmel del 1917 (LSR, 662).

Queste due tendenze, secondo Banfi, “per lo più si intrecciano, si confondono, si richiamano... danno luogo ad una serie di sintesi relative e parziali, e disperdono in tali adattamenti la loro forza creativa” (LSR, 662). Perciò egli sottolinea l’urgenza di un’analisi teoretica della religiosità, proprio per rispondere alla pressione della rinascita religiosa della sua epoca, nella “straordinaria varietà di significati”, nella ricchezza e vitalità di “una molteplicità dispersa di forme” (LSR, 663).

Vorrei sottolineare come in tutto il procedere di questo testo, e così del successivo del 1940, Banfi rilevi la complessità del fenomeno religioso, le sue ambivalenze e tensioni interne, sempre in termini di positività, di ricchezza, e senza mai esprimere intenti a qualsiasi titolo “demistificatori”, o alcuna necessità di “demitizzazione” della religione. Sotto questo aspetto è importante analizzare, con il linguaggio, anche le figure, i riferimenti storici, che segnano i suoi testi, ed in cui lo “spirito religioso” non appare mai estraneo alla sensibilità del filosofo, ma sempre a lui familiare e riconoscibile, per ampie ed infinite che siano le forme storiche della sua espressione.

Intendo sottolineare che Banfi ha sempre pensato alla religiosità, sia come fondamento di un’adesione confessionale specifica, sia, nello stesso tempo, come matrice di un costante rinnovamento spirituale. Mi sembra significativa anche la notazione psicologica, relativa alla genesi della certezza religiosa intima come conseguenza di una “crisi”, personale e culturale. In entrambi i casi si tratterebbe di un fenomeno positivo, per lo sviluppo della vita spirituale. In nessun caso Banfi mostra di pensare che la crisi possa determinare il degrado

della religiosità in forme patologiche o superstiziose<sup>25</sup>: quando Banfi parla di religione e religiosità, pur sottolineando sempre l'intima dialettica dell'esperienza religiosa, egli mostra di pensare comunque a qualcosa di positivamente irrinunciabile nella vita spirituale dell'umanità.

Dunque,

l'esperienza religiosa si spiega in tutta la sua pienezza, ricca e varia di rapporti, con una potenza di sviluppo ed una validità che, *lungi dal richiedere un'oggettività reale su cui fondarsi, crea essa stessa un'obiettività ideale, un intreccio infinito di rapporti e una novità di forme nell'essere della vita stessa* (LSR, 671). L'esperienza religiosa [...] abbraccia tutte le forme, gli aspetti, i significati, le reazioni soggettive e oggettive secondo cui si presenta il momento religioso nella vita [...]. Essa comprende non pure le forme in cui essa si determina come positiva nel mondo della cultura o nella vita personale, ma anche le innumerevoli reazioni marginali che essa provoca, e che spesso, per il loro significato, vengono eliminate come negative o meramente accidentali (LSR, 672).

Il corsivo nel testo è nostro, a sottolineare la prima faticosa formulazione della concezione filosofica di Banfi e la proposta di una analisi fenomenologica della dimensione religiosa. Il concetto ritorna sostanzialmente identico in FR:

Se noi consideriamo tutto il complesso dell'esperienza religiosa, nella ricchezza infinita delle sue forme e dei suoi motivi, senza preconcetti, ci appare impossibile definirla secondo una realtà o un valore univoco, tanti sono i piani d'esistenza e i significati che essa abbraccia. *Noi dobbiamo piuttosto cercare di cogliere la legge della sua struttura, che è principio insieme del suo differenziamento e del suo sviluppo o, in altre parole, cercare di riconoscere in una formula [...] il carattere fondamentale della problematica che le sta a fondo, giustifica e insieme risolve qualunque soluzione particolare, così che solo da questo punto di vista l'esperienza religiosa può apparire nel suo tutto articolata e vivente pur nella complessità e disparità infinita* (FR, 642).

Non una *oggettività reale* del fenomeno religioso, ma una *obiettività ideale, una novità di forme di vita*. Si deve intendere, suppongo, che il processo del pensiero, nella sua dimensione religiosa, crei il proprio oggetto di orientamento e di devozione nello stesso momento in cui lo ricerca, avendone avvertito l'esigenza. Presumibilmente, la coscienza religiosa funziona così anche in termini psicologici: la religiosità come categoria fenomenologica è anche la condizione psicologica dell'esperienza religiosa soggettiva. Ma anche quando questo concetto apparirà nelle pagine di Banfi meglio sviluppato e definito, la formulazione della categoria filosofica del religioso non risolverà tutti i problemi posti dall'esperienza religiosa, e Banfi ne è pienamente consapevole.

Assunta dunque la complessità della fenomenologia religiosa, osserviamo il successivo passaggio dell'argomentazione:

<sup>25</sup> Rilevo che sul degrado in negativo della religiosità Guardini (1958) appare più attento e acuto, e meno ottimista.

Dinanzi a questa esperienza [...] che appare ricca, e nella sua concretezza irriducibile, il pensiero si sentirebbe smarrito, se già lo sviluppo teologico [...] non gli offrisse come l'abbozzo di un'analisi trascendentale della religiosità. Quest'analisi, fuori da ogni posizione dogmatica, è appunto ripresa dalla filosofia della religione. Essa non è un'impresa nuova del pensiero: è piuttosto la purificazione teoretica del processo del sapere teologico, [una riproposizione indipendente e universale di un sapere che ha percorso i momenti dell'esperienza religiosa assumendoli dogmaticamente] come posizione di una realtà e non come momenti trascendentali di un'esperienza. [Spetta perciò ad una filosofia critica della religione] il compito di ricondurre tali momenti ad unità, di raggiungere l'idea della religiosità, come del principio o della legge che domina la totalità dell'esperienza religiosa stessa (LSR, 673).

Dunque, la teologia come necessaria materia della riflessione filosofica, la teologia come primo orientamento del pensiero, che potrebbe "smarrirsi" di fronte alla ricchezza concreta e alla complessità dell'esperienza religiosa. Il pensiero teologico si configura qui come una prima riflessione filosofica, che deve essere "purificata" del suo ontologismo e del suo realismo, nella prospettiva fenomenologica del razionalismo critico di Banfi. Insomma, la teologia come "filosofia imperfetta", ma "degnata di frequentazione" per la ricerca filosofica... E infatti Banfi l'ha ampiamente frequentata ed analizzata con passione.

### *Il metodo fenomenologico*

Nelle pagine successive Banfi colloca dichiaratamente l'analisi dell'esperienza religiosa nel più vasto quadro del problema del metodo filosofico, contestando il dogmatismo delle categorie teologiche allo stesso titolo del riduzionismo delle posizioni positivistiche, che generano psicologismi, sociologismi, e storicismi. Vengono dunque contestate come insufficienti, sia le posizioni idealistiche per un verso, sia il realismo per l'altro verso (LSR, 665). Il riferimento alla dialettica kantiana come ancora da approfondire e percorrere vede, in nota a queste pagine, una citazione ulteriore di Simmel come lettore critico di Kant.

Si deve scoprire la funzione che governa la sfera religiosa, [...] legge che non si lascia ridurre a nessuno dei fenomeni particolari in cui si esprime e neppure alla loro somma, ma è il principio del loro processo, e non può quindi essere espressa né come essere empirico, né come essere metafisico, ma come sintesi trascendentale (LSR, 674).

Le due pagine successive spiegano la filosofia critica come superamento del concetto ontologico dogmatico della realtà (LSR, pp. 674-675), riconoscendo alla sfera religiosa la stessa "attualità e universalità" della sfera scientifica, estetica etc.

L'idea della religiosità può quindi caratterizzarsi come un momento dell'idea dello spirito, in quanto sintesi trascendentale dell'esperienza" (LSR, p. 675).

La posizione dell'idea di religiosità in senso banfiano, come legge trascendentale, non risolve o annulla, nella percezione dello stesso Banfi,

di principio la problematicità che la varietà degli aspetti e l'interna tensione suscitano continuamente nell'esperienza religiosa, e che la valutazione positiva e la circoscrizione propria delle religioni positive tende, con un complesso sistema di riduzioni ad annullare [...] ed in realtà non manca nelle religioni una costruzione dogmatica per difendere la positività dell'esperienza religiosa, l'aderenza al contenuto e la corrispondenza ad esigenze determinate delle anime, contro il principio negativo di universalità e di estensione e riflessione illimitata nello spirito religioso stesso [...] L'irriducibilità dello spirito religioso alle richieste particolari della cultura e dell'anima [...] è vivo e presente tanto nell'esperienza quanto nella riflessione religiosa (LSR, p. 677).

Nella nota a questa pagina, appaiono riferimenti storici a Pascal e ai mistici, ma soprattutto alla teologia dialettica di Barth.

Giacché la problematicità dell'esperienza religiosa nasce da ciò che nessun contenuto determinato è sufficiente ad esprimere per sé ed in sé il momento religioso dello spirito; questo piuttosto travaglia e risolve e sforza, per così dire, ogni contenuto, sia esso di natura psicologica, sociale o culturale. *L'idea trascendentale della religiosità non risolve obiettivamente annullandola tale problematicità, anzi è il riconoscimento della sua ineluttabilità; ma è insieme il superamento delle particolari posizioni in cui essa si manifesta e la certezza del suo valore positivo come espressione dell'inesausta vita spirituale.* La problematicità appare così vita, e la ricerca si volge ora a riconoscere nell'esperienza religiosa l'atto dell'idea stessa, o la forma secondo cui questa è immanente come legge della vita religiosa, o, più precisamente, con cui essa si rapporta, per la sua natura trascendentale, agli altri piani dell'esperienza" (LSR, p. 678, corsivo nostro).

"La religione è precisamente il concretarsi, in quanto positivo, del momento religioso stesso, il che, naturalmente, da un lato ne sacrifica la libertà, ma dall'altro gli consente la penetrazione di contenuti nuovi e quindi di una più ricca fecondità" (LSR, p. 679).

Vorrei indugiare su questa ultima affermazione, perché in essa si evidenzia l'inseparabilità religiosità/ religione storica: il "momento religioso" non può non concretizzarsi positivamente in una religione storica, per essere esistenzialmente e culturalmente "fecondo". Dunque la libertà e universalità dello spirito religioso vengono periodicamente sacrificate alla necessità di una concretizzazione storica (anche se è chiaro che esse verranno successivamente riaffermate in una tensione che stravolge perennemente i confini materiali del fatto religioso).

Mi sembra chiaro che qui Banfi stia delineando anche una grande categoria interpretativa dell'evoluzione delle religioni storiche, e non c'è dubbio che la formulazione di simili categorie sia uno dei compiti della filosofia della religione. Osserviamo ancora queste precisazioni: le categorie fenomenologiche che la filosofia della religione deve riconoscere e definire non coincidono con le condizioni di fatto in cui una religione positiva si sviluppa,

giacché queste mutano attraverso la storia religiosa, quelle esprimono proprio la legge costante di tale mutamento e condizionano la struttura di ogni religione positiva (LSR, p. 679) [...] L'idea della religiosità come momento dello spirito è eidetica, a cui corrisponde, come scoperta della sua attualità nell'esperienza religiosa, una fenomenologia, della quale è parte essenziale una teoria pura della religione, come riconoscimento dei rapporti secondo cui si concreta e si sviluppa l'obiettività religiosa culturale (LSR, p. 679). [...] Ciascuna singola religione rappresenta una sintesi originale, secondo un determinato contenuto, di tali categorie [...] Così ogni religione positiva rappresenta una sintesi relativa, in cui, relativamente a certe situazioni, sono realizzate le condizioni categoriali che la rendono possibile. Ma appunto per questa relatività, il suo organismo è instabile. [In ogni momento della vita spirituale si realizza] una sintesi parziale, in cui solo secondo alcuni aspetti viene raggiunta la positività della vita spirituale, mentre altri rimangono assorbiti, privi di indipendenza, ma tuttavia sempre attivi nella problematicità che vi si sviluppa, e nel processo di svolgimento che ci si prepara (LSR, p. 681).

Così, ad esempio,

lo sviluppo delle eresie dal tronco cristiano rappresenta una serie di fatti originali, indeducibili: ma [tali eresie] corrispondono, e possono per ciò solo venire interpretate, alla problematicità che la sintesi culturale del Cristianesimo portava implicita in sé (LSR, p. 682).

A queste affermazioni seguono, nel testo, alcune riflessioni sulla storia delle religioni in cui le categorie formulate sopra si rintracciano, e Banfi evidenzia l'ampiezza delle sue conoscenze storiche sulle religioni.

### *Fenomenologia e scienze umane*

Più avanti, nel testo, una riflessione metodologica essenziale sulle scienze umane. Anche queste non si costituiscono come tali sul dato oggettivo:

ad una psicologia e ad una sociologia religiosa spetta non già il compito di fondare l'essere reale della religione stessa, ma di porre in luce la complessità delle relazioni che soggiacciono alla sintesi religiosa della cultura, la struttura estremamente complessa del contenuto di tale sintesi; ed è precisamente in tale complessità di relazioni e di interazioni, che la problematicità religiosa ha il suo fondamento. Se, invero, di fronte ad un fatto religioso, noi lo trasportiamo nelle categorie psicologiche e sociologiche, noi avvertiamo che esso perde il suo tipico carattere religioso, che solo gli compete come elemento della vita culturale. Esso si frammenta, si risolve, si connette con altri, secondo la struttura della sfera psicologica e sociale; esso rivela le complesse radici che sfuggono in ogni direzione dal suo tronco, la cui saldezza, tuttavia, dipende proprio dalla direzione varia e discordante delle sue radici. Non v'è dubbio che le ricerche psico-sociologiche nel campo religioso offrano ricco materiale alla fenomenologia filosofica della religiosità; ma ciò è possibile solo se il loro atteggiamento sia estraneo a quello filosofico, se sia risolutivo, come quello di tutte le scienze, se esso cioè, presupponendo e non cercando di fondare il significato religioso, cerchi di portare alla luce la complessità dei rapporti psicologici e sociali, che formano la trama, e che l'intessono, attraverso la determinatezza dei contenuti, alle altre sfere della vita dello spirito.

Il riferimento di Banfi in nota è a Durkheim e a W. James (LSR, p. 686).

Nell'idea di religiosità – come momento dell'idea dello spirito – la filosofia riconosce allora la legge unitaria dell'esperienza religiosa, che ne domina e ne governa il processo, e la cui fenomenologia raccoglie in unità di significato le forme di problematicità, in cui si agitano i mille contenuti e i differenti aspetti della vita religiosa stessa (LSR, p. 687).

Questo passo complicato, che permane oscuro in qualche aspetto, “avviluppa” un concetto che personalmente io giudico essenziale ed estremamente fecondo per tutte le scienze umane (pedagogia inclusa). Le scienze umane devono “presupporre” il significato del loro oggetto di indagine, non cercare di “fondarlo”, se vogliono “portare alla luce la complessità dei rapporti psicologici e sociali che formano la trama” della religiosità e la intrecciano “alle altre sfere della vita dello spirito”. In questo passo io rintraccio la logica di una fondazione filosofica che stia *all'interno* di ogni scienza umana, precedendo, sulla base del metodo fenomenologico, il proprio percorso di indagine concreto. La ricerca scientifica positiva non parte dunque dal dato, ma dalla categoria interpretativa (sempre filosofica) che riconosce e tenta di interpretare il dato fenomenico che le si offre. La verifica empirica potrà confermare/disconfermare la categoria di lettura assunta come ipotesi (ma non fondarla). La ricerca positiva fenomenologicamente fondata si configura quindi come un percorso da un ‘rovetto ardente’ ad un altro, da una ‘cometa’ ad un'altra. Le figure mitiche appena citate, al di là del contesto storico religioso che ce le tramanda, mettono in scena un uomo che “si mette in cammino” per osservare un fenomeno (un ‘segno ambiguo’) che gli appare già “anomalo” alla luce di categorie di “sacro” e/o di “naturale”, categorie che gli rendono la realtà “pensabile”. Io devo la riflessione generata da queste figure, applicata alla metodologia della ricerca, alla scuola di Don Gino Corallo (cfr. Moscato, 1994, pp. 58-62). Vorrei rilevare che entrambe le figure mitico/ archetipiche appena citate (di Mosé davanti al rovetto ardente come dei Magi di fronte alla Cometa) possono raccontare per metafora, sia l'esperienza religiosa, sia il cammino faticoso della ricerca scientifica.

Era questa la ricchezza, e la radicale novità di metodo, che il razionalismo critico offriva alla cultura contemporanea, in termini aperti e consapevoli (vedi ad es. Frabboni, 1989, nelle voci dedicate a Banfi e a Bertin). Ovviamente questo era chiaro a Bertin, come a Piero Bertolini, ed era implicito nei colloqui che ho avuto con entrambi nei miei primi anni bolognesi, con riferimento al rapporto fra pedagogia e filosofia dell'educazione.

Ma a mio parere le scienze umane, a partire dalla pedagogia, non hanno raccolto questa sfida, lasciando prevalere al proprio interno un impianto metodologico tardo positivisticò, soprattutto negli anni dopo il 1968, quando si è generata una svolta, nella ricerca pedagogica accademica, che ha portato successivamente al trionfo del paradigma delle scienze dell'educazione.



Tornando al saggio del 1925, nella conclusione Banfi afferma che la sua proposta metodologica

non vuole certo negare o diminuire il valore degli studi religiosi quali si sono svolti indipendentemente da ogni metodica o sistematica, o anche su altre basi epistemologiche. *Il pensiero, anche nel suo procedere precritico, porta in sé sempre il sigillo della verità, e il sapere spesso richiede di superare i dubbi e le astratte purità metodiche nell'ardore della sua interna certezza.* La sistemazione metodica aspira solamente a chiarire il senso dei risultati raggiunti dagli studi religiosi e a dare ad essi una connessione organica. Le esigenze che essa ha posto in chiaro sono già implicite nelle ricerche religiose che ci si offrono come materia di studio, ma spesso in forma sconnessa, capace di troppo facili contaminazioni e di limitazioni dogmatiche. Perciò è sembrato che il porre in luce le direzioni tipiche del pensiero religioso, secondo un punto di vista critico, ed assegnare ad esse il compito e il significato che loro spetta, debba giovare ad un più organico e fecondo sviluppo degli studi religiosi (LSR, p. 688).

Il corsivo, nel testo, per evidenziare una posizione di Banfi che, a mio parere, non esprime una falsa umiltà o una correzione ‘diplomatica’ della propria posizione. Banfi mi appare profondamente convinto del valore di ogni umana ricerca, quali che ne siano i limiti metodologici, e ritiene che la sua proposta metodologica sia piuttosto un servizio offerto al travaglio della ricerca filosofica, e non certo la parola ultima sul metodo o sul tema religioso. Posizione che rende questo saggio del 1925, non solo tuttora assai utile, ma, oserei dire, che lo rivela a noi come “prezioso”.

#### *La polarità filosofia e religione nel testo del 1940*

Banfi tende a distinguere bene, in primo luogo, la specificità e quindi la differenza, fra filosofia e religione, ma evidenzia una polarità che comporta anche una serie di possibili reciproci intrecci. E’ possibile parlare di una filosofia che si “riveste di senso religioso” o di una

religiosità del filosofo: poiché la filosofia, come del resto, l’arte, la morale, il diritto, l’educazione, possono colorarsi per il soggetto di un senso religioso, che tuttavia esprime solo un possibile senso, una direzione valutativa e interpretativa della loro struttura [...] Per di più il filosofo può affermare – in quanto filosofo – questa religiosità del pensiero come la forma più pura di religiosità, immune da ogni contaminazione di esperienze e di valutazioni particolari. E, si badi, non si tratta solo di una tonalità o di uno stato d’animo del filosofo. Si tratta di una realtà storica facilmente documentabile [...] Qui, in generale, il punto di vista teoretico ha assorbito in sé e fatto fruttare per sé il punto di vista religioso (FR, 635-636).

In altre prospettive filosofiche storiche, che vengono indicate, Banfi rileva come sia invece il punto di vista religioso che assorbe in sé quello teoretico. Ma in questo caso, scrive ancora Banfi,

è da notare che i concetti teorici puri, che presi in sé sono astratti, si fissano e si concretano in un'intuizione religiosa così profondamente da diventarne pressoché inseparabili; [...] la prospettiva religiosa illumina a fondo alcuni aspetti dell'esperienza, anche non prettamente religiosa, e perciò stesso modifica, sviluppa, affina, la sistematica teoretica. [Perciò] così importante ci appare il fattore religioso nella costituzione e nello sviluppo del pensiero filosofico (FR, p. 637).

Si osservi come, in questi passi, sia la religiosità che, nell'intreccio, "feconda" la filosofia, sebbene dando luogo a specifiche limitazioni e ambiguità. Per contro,

la concezione della filosofia come della più pura forma di religiosità è certamente giustificata per il filosofo, ma, espressa in senso universale, conduce ad un assoluto svuotamento della coscienza e della vita religiosa [...] Il Dio dei filosofi e il suo culto di pura ragione è, per l'umanità in generale, un'estrema povertà e astrattezza, che non corrisponde ad alcuna delle esigenze concretamente religiose, e il proporlo come la verità e l'idealità della vita religiosa stessa è dissolvere questa fin nelle sue stesse radici" (FR, p. 637).

Da ciò una polemica specifica contro lo spiritualismo, al cui interno "la religiosità perde il vigore, la crudezza, la concretezza che le danno effettiva positività". Lo spiritualismo costituirebbe una forma di "acquietamento interiore a buon mercato, che non conosce né il tragico conflitto né la sublime passione della vita religiosa" (FR, 639).

Insomma, l'intreccio reciproco, e la tendenza di ciascuno dei due estremi della polarità ad assumere e assorbire in sé l'altra polarità, comporta dei limiti e dei rischi, una potenziale negatività da evitare.

Se è chiaro che l'esperienza religiosa ha una importante, anzi primaria funzione, nel guidare e sostenere il pensiero alla ricerca e alla conquista del piano di autonomia razionale proprio della filosofia [...] la prevalenza della sfera religiosa su quella teoretica fissa dogmaticamente il pensiero, lo arresta nel suo processo razionale (FR 639).

Vorrei sottolineare che c'è ancora in Banfi, nel 1940, una più forte preoccupazione di sostenere l'autonomia della sfera filosofica, rispetto a quella religiosa, per impedire appunto che sia la sfera religiosa, inserendo nel filosofare un inevitabile confine dogmatico, ad arrestare o cristallizzare l'evoluzione del pensiero filosofico. C'è una sensibilità, rispetto al problema dell'autonomia della filosofia dalla religione, storicamente giustificata, ancora in quei decenni, che oggi sarebbe incomprensibile. Ma proprio per questo è importante notare come, per Banfi, anche l'autonomia della sfera religiosa, rispetto a quella filosofica e scientifica, sia da rivendicare e difendere, in funzione della specifica positività che essa presenta ai suoi occhi.

Non si tratta qui, da parte della filosofia, né di un misconoscimento della sfera religiosa, né di una sostituzione del proprio valore e della propria realtà a quelli religiosi nel loro campo (FR, 641). Non si tratta affatto che il sapere scientifico o il sapere storico possano in qualche modo escludere l'attualità e

la validità della sfera religiosa e tanto meno sostituirsi ad essa nel suo proprio significato (FR, 641-642).

Il brano che segue, e che sviluppa il tema della trascendenza, a me pare estremamente significativo, per la serie di immagini e rappresentazioni che suggerisce, e soprattutto indicativo dell'atteggiamento di Banfi rispetto alla religiosità. La sua è una comprensione rispettosa, a tratti ammirata, e sempre storicamente consapevole, del fenomeno religioso nella storia dell'umanità, della sua presenza attraverso forme storiche ed esperienze umane infinitamente diverse, con una preoccupazione tendenziale a individuarne l'universalità, al di là di qualsiasi ortodossia religiosa, sebbene in altri passi si distinguano le "religioni superiori" o "rivelate", e si ribadisca a più riprese il "primato" del Cristianesimo.

Vi è un altro aspetto dell'esperienza religiosa che le concede positività. Il trascendente non è mai mera trascendenza, un assoluto al di là; è sempre vissuto e sperimentato come trascendente. Anzi, è proprio in questa forma dell'essere vissuto e sperimentato che esso si presenta come centro della vita religiosa positiva [...] Le forme, gli aspetti secondo cui la trascendenza è vissuta, le forme fenomenologiche del divino sono, se non illimitate, numerose, e solo la storia delle religioni ce ne può rendere conto, come ci può rendere conto della varietà di piani e direzioni di tale esperienza e dei suoi sensi e valori. Gli orizzonti al di là dei quali si pone il trascendente sono diversi e s'intersecano diversamente e costituiscono una zona di trascendenza vissuta, in cui si incentra o a cui si riferisce la soluzione religiosa dei problemi della vita (FR, 643).

Le diverse forme di trascendenza - corrispondenti ai molteplici contenuti di esperienza e di vita che la religione abbraccia, e in cui si incarna - dal piano più elementare dei bisogni e delle funzioni umane e dei rapporti sociali, alle esigenze più alte e alle più complesse relazioni di cultura, si riflettono nella diversità delle forme di partecipazione o di culto - dall'atto magico del sacrificio, alla preghiera, all'adorazione in spirito e verità - diversità non pure d'aspetto, ma di senso e di valore, per cui ciascuna forma è infinitamente plastica nella sua struttura e nel suo significato. Partecipazione culturale, che quanto più si fa puro il senso religioso, tanto meno è per se stessa efficace, tanto più richiede l'atto del trascendente e si risolve nella paradossalità della grazia (FR, 644). Una fenomenologia descrittiva della vita religiosa rivelerebbe molti aspetti interessanti ed inaspettati, specie per ciò che riguarda le religioni superiori. E rivelerebbe ciò che spesso gli apologeti troppo facili della religione dimenticano: che vi sono vari piani su cui vivere e riconoscere il valore religioso, sia nella cultura, sia nella persona (FR, 645). [Si tratta di] una esperienza intima e profonda. Chi conosce la vita dei grandi santi [...] e la storia dei grandi movimenti religiosi, chi ha sperimentato in sé non la soluzione - o il compromesso - ma il problema religioso, sa quanto questo sia tragicamente complesso e come porti con sé il principio del conflitto e non della pace" (FR, 645).

Secondo Banfi, dunque, la vita religiosa si svolge

nella tensione fra la problematicità negativa dell'esistente e la positività assoluta del trascendente. Essa si radica nella crisi della natura, della persona, della storia - che non può mai concepire come un positivo - ma da cui deriva la certezza del positivo, il senso della presenza di Dio, la forma della sua partecipazione ad esso. Questo senso della problematicità dell'essere, questo senso

della presenza del divino in essa e al di là di essa e di una partecipazione alla sua trascendenza, è l'atmosfera religiosa che prende luci, toni, forme infinitamente varie, labili alcune e superficiali, altre profonde, stabili ed organiche. Le religioni positive nella loro complessa struttura, che s'innesta alla vita psichica come a quella sociale, che abbraccia tanto la sfera del sentimento quanto quella della credenza o del mito, che s'obiettiva nel culto e, al di là del culto, nel sistema di norme che innervano religiosamente i diversi campi spirituali, sono appunto le forme di soluzione concreta di una concreta problematicità religiosa, entro le quali si muove e in cui si organizza la vita religiosa personale. Si può, in una fenomenologia della religione, tracciare lo schema astrattamente dinamico di tali obiettività religiose [...] ma ogni religione positiva, a seconda della realtà culturale su cui sorge, orienta, equilibra, estende, dinamizza questo schema in modo particolare. [...] Le religioni rivelate, derivanti da una radicale esperienza religiosa, pur innestandosi su una religione tradizionale, portano alla luce con estrema violenza e radicale purezza il principio stesso religioso nella sua paradossale originalità e nella sua pretesa di universalità, nella sua infinita distanza e infinita presenza alla vita. Da questo punto di vista il Cristianesimo può ben dirsi la religione assoluta o meglio la radicale, definitiva esperienza religiosa, e perciò appunto capace di infinite variazioni e sviluppi (FR, 647).

Questo brano potrebbe anche titolarsi “elogio della religiosità”, e vale la pena seguire ancora l'articolazione della riflessione di Banfi, che fornisce, fra l'altro, una definizione filosofica di religiosità, di tipo immanente, che io giudico ancora insuperata.

Per la natura stessa della religiosità, la complessità infinita dell'esperienza viene annullata nella direzione di un trascendente: la realtà religiosa si concentra nell'esperienza di questo trascendente, che si pone perciò come l'assoluto reale di fronte alla realtà relativa del dato empirico. *Ma non per questo la realtà religiosa è la realtà in sé, ma neppure è una fantasia arbitraria. Essa è il limite prospettico di una direzione dell'esperienza, che si colora bensì della tonalità particolare dell'individuo, o della comunità o della cultura in cui prende vita, ma nella sua unità trascendentale, come pura forma della vita spirituale, ha una validità che supera queste determinazioni particolari* (corsivo mio). La realtà religiosa è così uno dei piani secondo cui l'esperienza si organizza in realtà, ma tali piani rimandano a un sistema di pure coordinate, che definiscono la realtà delle realtà, in cui queste trovino la loro verità (FR, 652).

Questo passo mi ricorda la definizione di religiosità elaborata da C. Geertz (1966), nel quadro della ricerca antropologica, e dagli antropologi assunta come una delle più importanti definizioni scientifiche di religiosità. In realtà, quella di Geertz costituisce una definizione ipotetica, sostanzialmente filosofica, cui umilmente l'autore attribuisce un valore solo iniziale, ai fini della ricerca antropologica sull'esperienza religiosa (cfr. Moscato, 2012d, pp.152-153). Richiamo l'attenzione sul testo in corsivo, e sul problema di Banfi di trovare una definizione esplicativa senza ricadere nell'ontologismo, ma una definizione che non sia neppure una negazione e una riduzione della religiosità a “fantasia arbitraria”. Questa lettura di Banfi è di per sé una matrice concettuale potente, che legittima l'analisi fenomenologica della religiosità, ma che permetterebbe altresì alle scienze umane di penetrare più in profondità, nella

ricerca empirica, esplorando la concretezza dei dinamismi psicologici, socio-culturali ed educativi dell'esperienza religiosa.

La riflessione di Banfi prosegue, ancora in questo saggio del 1940, con un passaggio ulteriore, a mio parere egualmente importante. In quanto si pone come realtà universale ed autonoma, la dimensione religiosa "si pone perciò necessariamente con il criterio della ragione" (FR,652).

E' qui il momento dove appare chiaro l'intervento del pensiero speculativo nell'esperienza religiosa [...] per l'esigenza del suo stesso sviluppo [...] Qui è il passaggio da una religione tradizionale a una religione speculativa, la quale può formare il terreno per un indipendente sviluppo della filosofia. Ma soprattutto nelle religioni rivelate<sup>26</sup>, dove l'esperienza religiosa è radicale ed universale, a garantire tale duplice carattere [...] diviene necessario di distenderla su una trama speculativa: essa la cerca come propria garanzia [...] Qui l'interesse non è speculativo, ma religioso; il pensiero è mantenuto nella curvatura dell'esperienza religiosa e perciò in tipica forma dogmatica.

Tuttavia è proprio questo il punto dove lo spirito religioso sperimenta il proprio limite [...] quando la religione diviene teologia essa va esaurendo la propria spontaneità creatrice che da certezza attiva alle anime ... essa pone la sua sicurezza fuori di sé ... e introduce in sé un momento radicale di dialetticità (FR, 653).

Nei paragrafi successivi Banfi argomenta la contraddizione inevitabile fra l'esperienza religiosa e la sua razionalizzazione teologica. Dal mio punto di vista la sua riflessione presenta però un'altra fecondità, in quanto fissa uno dei punti essenziali per la comprensione della dialettica fede/ ragione, anche all'interno dell'esperienza religiosa. Io preferirei usare termini diversi, e parlare di un passaggio, che si compie nella vita personale, come nella vita e nella storia delle culture, di un passaggio inevitabile fra la religione vissuta e la coscienza religiosa. La coscienza religiosa si sviluppa anche in una prospettiva ontologica e dogmatica, e la vediamo emergere negli uomini religiosi di ogni epoca: è già presente nell'annotazione reperita su antichi Testi delle Piramidi, dove il sacerdote ha annotato: *Che senso ha questo mito?* Oppure nella riflessione di Euripide, che in una delle sue tragedie più religiose, fa dire ad Elena: *"Questo narrano. Ma che senso ha il racconto, e come intenderlo?"*<sup>27</sup>.

Il passaggio si compie in ciascuno di noi, quindi, e non solo nelle religioni storiche, ed ha sempre anche uno spessore psicologico ed esistenziale. Quando la fede esce dall'infanzia e dai suoi miti religiosi è necessario che il senso di trascendenza si ancori alla razionalità, senza la quale non si attinge ad una

<sup>26</sup> LSR, 1925, p. 671, nota 2: "Il concetto di rivelazione, che ha un valore centrale in tutte le religioni superiori, non è se non il rapporto, essenzialmente dialettico, tra il fondamento dogmatico delle religioni, posto come il trascendente, e il contenuto particolare della religione stessa". Il riferimento è alla "posizione suprema che la religione rivelata occupa nel processo di autocoscienza dello spirito di Hegel".

<sup>27</sup> Il testo euripideo è l'*Elena*. La fonte per il testo egizio è: G. MASI, *Lo spiritualismo egiziano antico*, Bologna, CLUEB, 1994. Cfr. M. T. Moscato (1998), p.110.

coscienza religiosa adulta. E' vero che la coscienza religiosa personale conosce sempre il rovello di un travaglio intellettuale, di dubbi specifici, che non è mai totalmente pacificata, e che piuttosto vive una spinta interna verso un Dio "*semper absconditus*", spinta tradotta, nell'immaginario religioso, nella figura dell'essere "sempre in cammino" del credente, verso un Dio "sempre da incontrare". Ed è vero che in questa spinta vi è anche la radice dell'eresia e dell'abiura, come della conversione. Ma l'esito non è inevitabile, come nell'analisi di Banfi che segue, perché la coscienza religiosa conosce altri dinamismi e strategie, di cui non possiamo occuparci qui, e che a Banfi sfuggono. Il punto essenziale è però questa polarità dinamica fra una religiosità vissuta e la religiosità riflessa che si fa coscienza religiosa, perché in questa è inevitabile la componente di razionalità rilevata da Banfi, razionalità che è del tutto essenziale all'esperienza umana (e non altro da essa).

La conclusione di Banfi, a mio parere, permane una conclusione importante, e dunque riporto ancora una sua lunga citazione, per renderla disponibile, oggi, ad ulteriori riflessioni:

Ciò che solo rifiutiamo è proprio che una particolare forma di relazione fra religione e filosofia – sia essa di accordo o di contrasto – possa essere assolutamente valida e definitiva, e ciò che escludiamo è la sovrapposizione acritica e generica dei due campi, la pretesa della religione di valere come filosofia o della filosofia come religione, o peggio ancora la loro confusione astratta in una filosofia religiosa o religione filosofica, da cui ogni sincerità, energia, fecondità spirituali sono estranee (FR, 656). Il filosofo non pretende di sostituire una saggezza ad una religione nelle anime di chi crede: egli vuole solo pensare nella sua più assoluta libertà e disciplina teoretica [...] Nessuno più di un tal filosofo riconosce la grandezza e il valore della religiosità non solo come fenomeno storico, ma come forza di energia personale. Se la religione non offre oggi che tenue sostegno alla speculazione e scarsa suggestione all'analisi dell'esperienza, se anzi, per la sua determinazione teologica, sotto l'uno o l'altro aspetto, è una continua minaccia di limitazione dogmatica e di sviamento mitico, essa non cessa di essere riconosciuta dal pensiero filosofico come essenziale direzione e sfera della spiritualità. Anzi, è proprio alla pura luce teoretica, come oggetto della filosofia, che la religione appare nella sua verità, come vita che in sé si giustifica, in sé ha la sua legge, donde hanno movimento e fecondità tutti i suoi aspetti, significato e valore la sua realtà. [...] così da una filosofia non religiosa la religione può avere coscienza dell'intima forza della sua vitalità all'interno e al di là delle forme in cui si irrigidisce, può avere il senso della sua libertà. [...] Se di questa libertà la vita religiosa abbia nell'età nostra bisogno e capacità io non so dire. La religione oggi, in tutte le sue grandi forme, sembra aver perduto la forza di una sintesi spirituale propulsiva. Se da questa sublime miseria della religione possa nascere una nuova corrente feconda di vita religiosa, o se essa debba rimaner solo come una testimonianza, non è possibile dire" (FR, 658).

### *Implicazioni pedagogiche. L'educazione religiosa*

Dopo l'analisi di queste lunghe citazioni dalle pagine di Banfi, diventa chiaro perché ho affermato che Bertin conservi grandi impliciti, dietro le sue

affermazioni in merito all'educazione religiosa, ma anche che conservi grandi impliciti non sviluppati e/o contraddetti.

Di fatto, dopo aver seguito e preso sul serio le riflessioni di Banfi sul tema della religiosità, non ci può essere, in prospettiva pedagogica, una conclusione diversa da quella che l'educazione religiosa, in primo luogo, si debba realizzare, sia nel senso di "conservare", sia nel senso di "promuovere". Il vero concetto cardine, nell'ottica pedagogica, diventa però quali siano, o possano essere, gli obiettivi formativi dell'educazione religiosa (e di qualsiasi educazione religiosa). Non c'è dubbio che una riflessione pedagogica derivata dalle tesi di Banfi non potrebbe che richiamare l'attenzione sulla *qualità dell'esperienza religiosa* che si sollecita, e non tanto sulla correttezza e coerenza di una ortodossia, pur restando dentro, come è inevitabile, a una specifica confessione. E per quanto la *qualità* dell'esperienza religiosa sia certamente una materia difficile da indagare, ci saranno in ogni caso dei criteri/ parametri di comparabilità, anche se dovremo cercarli ancora dentro l'orizzonte religioso: per esempio il grado di coscienza religiosa che accompagna l'esperienza, la capacità sociale che ne deriva, la dimensione di trascendenza vissuta<sup>28</sup>.

Per legittimare l'educazione religiosa da un punto di vista pedagogico, quindi, non servirebbe neppure appellarsi al principio della libertà religiosa, e della libertà di pensiero e di espressione, da cui deriva il diritto educativo di gruppi e di singoli soggetti religiosi nei confronti dei loro figli e allievi. Il diritto di educare/ insegnare è certamente uno dei diritti umani inalienabili, così come è un diritto inalienabile per ciascun immaturo quello di essere educato/ istruito dentro il suo gruppo primario di appartenenza<sup>29</sup>. Ma la riflessione di Banfi in materia di religiosità mette in luce un tale rilievo della dimensione religiosa, nella storia della cultura occidentale, e addirittura nel processo di umanizzazione della specie umana, che la sua cancellazione deliberata dai processi di educazione e di istruzione delle nuove generazioni costituirebbe una forma di violenza irrazionale. E d'altro canto, proprio se si prende sul serio l'analisi di Banfi, come si può immaginare una educazione religiosa collocata in astratto, neutralizzata del suo specifico? I limiti e i rischi di una religiosità arcaica o superstiziosa possono essere superati solo nello sviluppo della coscienza religiosa, sia in termini individuali, sia in termini collettivi, e

<sup>28</sup> Si può formulare il problema in termini diversi, anche dentro le ortodossie religiose. Si veda, ad esempio, J. Fowler (1981), *Stages of Faith, The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning*, S. Francisco, Harper & Row. Pastore metodista, Fowler utilizza categorie psicologiche per leggere la maturazione della fede religiosa nel corso della vita, ma in realtà i suoi sei stadi di sviluppo esprimono una concezione della religiosità, filosofica e teologica, compatibile con le riflessioni di Banfi, per quanto l'Autore sia collocato dentro una confessione religiosa positiva (cfr. R. Gabbiadini, *Religiosità e trasformazioni adulte*, in: Arici, Gabbiadini, Moscato (2014), pp. 249- 271).

<sup>29</sup> Le società democratiche introducono dei presidi, nei sistemi educativi istituzionali, per garantire la libertà di pensiero e di espressione del soggetto in maniera inseparabile dal raggiungimento di una soglia di autonomia personale. Ciò vale anche per la religiosità, ma non possiamo approfondire qui più ampi discorsi pedagogici.



dunque storici, teologici, complessivamente culturali. Proprio perché l'analisi di Banfi è corretta, noi vediamo tuttora, nelle trasformazioni della cultura, sia sviluppi della coscienza religiosa che vanno ad approfondire la teologia e la vita ecclesiale all'interno di confessioni storiche, sia sviluppi soggettivi e sociali che vanno verso forme di secolarizzazione e di laicizzazione, fino al rifiuto di ogni religiosità in quanto tale.

Per la verità, quello che Banfi non ha prefigurato espressamente nel saggio del 1925 (ma che vi si rintraccia come implicito), è la trasformazione della religiosità in forme secolarizzate, in concezioni immanentistiche di varia matrice, oggi ampiamente diffuse e specificamente analizzate dalla ricerca socio-antropologica. Permane poi, e si dilata quantitativamente, soprattutto fra le nuove generazioni, l'area di un indifferentismo religioso, di una incredulità generalizzata, così come di adesione superficiale e di pigra indisponibilità per una confessione religiosa determinata. Soprattutto, appaiono svilupparsi concrete forme di idolatria, mascherate variamente in difetti del carattere o della relazione. Banfi infatti non ha prefigurato l'evenienza che la religiosità potesse deformarsi anche in termini diversi dal dogmatismo e dall'intellettualismo ideologico (forme storicamente già note). La sparizione della categoria del religioso, oggi, dall'orizzonte delle scienze umane, ci impedisce di riconoscere in molte condotte umane gli esiti di una degenerazione della religiosità, perché la negazione della religiosità come dimensione dell'esperienza umana, o la sua riduzione in partenza ad una fantasia superstiziosa, ci priva di chiavi di lettura importanti.

Su tutti questi aspetti/ problemi la ricerca più assente in assoluto è proprio quella pedagogica, e, come ho già anticipato, tale silenzio non dipende solo dalle remore ideologiche contro la religione ereditate da un orizzonte tardo positivista. Un problema ancora maggiore è dato da una teoria insufficiente del processo educativo in quanto tale. In altri termini, direi che l'analisi fenomenologica dell'oggetto educazione, secondo la lezione di Banfi, non è mai stata pienamente sviluppata, neppure da Bertin.

Di fatto, pur avendo affermato la distinzione filosofia dell'educazione / pedagogia, ed attribuito come compito alla filosofia dell'educazione quello di "un'analisi dell'esperienza educativa in grado di coglierne le differenti forme strutturali indipendentemente da presupposti e valutazioni particolari", Bertin non approda ad analisi concrete di questo "dinamismo trascendentale", forse per la preoccupazione di mantenere il discorso filosofico nella sua "purezza", senza contaminazioni da parte di "basi empirio-sociologiche" o positivistiche (Bertin, 1968, pp. 52-53). In tal modo però è impossibile far rifluire nell'analisi filosofica anche il contributo di qualsiasi esperienza educativa storica.

La forma eidetica dell'educazione può essere riconosciuta filosoficamente solo quando l'osservazione del filosofo dell'educazione coglie il numero più ampio possibile di fenomeni educativi. E' anche vero che i fenomeni educativi sono riconoscibili e classificabili come tali solo se si dispone di una categoria filosofico/pedagogica adeguata. Se passiamo così, nel già citato testo di Bertin,

a quanto egli scrive dell'educazione religiosa, una serie di limiti interpretativi si possono registrare abbastanza agevolmente. Si tratta di un unico paragrafo, intitolato all'*educazione al sentimento religioso*, il cui titolo introduce già una riduzione indebita del problema, se solo si ricorda il rapporto che Banfi ha evidenziato fra la religiosità e la ragione umana. La religiosità personale è una dimensione dell'intelligenza, prima che del sentimento, e comunque costituisce una dimensione globale dell'esperienza, e non solo della vita affettiva. Nel brano sottostante, Bertin ha già ridotto l'educazione al sentimento religioso nei confini della dimensione della sua razionalizzazione verso un impegno etico-sociale, e con una direzione già specificata:

Qualunque debba essere il corrispettivo emozionale del "religioso" (il senso del creaturale, il bisogno dell'infinito, la paura della morte, l'esigenza di una comunione profonda con la realtà tutta, dell'amore assoluto con gli altri esseri), è indubbia la sua grande importanza nella vita affettiva dell'uomo di tutti i tempi. Per la sua assunzione razionale interessa, più che la sua trasposizione categoriale in direzione teologico-metafisica, il suo contributo educativo e culturale ad una trasformazione sociale e politica dell'umanità, nella direzione segnata dall'impegno etico-sociale. A questa trasformazione il sentimento religioso contribuirà tanto più profondamente quanto più intensamente farà valere, per quanto riguarda il Cristianesimo, la condanna rivolta da Cristo al farisismo e al legalismo morale, all'avidità della ricchezza e del potere, e la sua esaltazione per una società fondata sul principio dell'amore ("ama il prossimo tuo come te stesso"). La razionalizzazione del sentimento religioso deve evitare che il principio della trascendenza significhi rinvio all'aldilà del compito di costruire una società nel (e mediante il) mondo della storia, rinvio cioè all'impegno etico-razionale; e deve curare che la vita religiosa, anziché insterilirsi e mortificarsi in una pratica tradizionale e conformista, si mostri sensibile al movimento generale della cultura e della vita sociale, sia per quanto riguarda l'impostazione teoretico-dottrinarica, sia per quanto riguarda i problemi insorgenti dalla trasformazione dei costumi (ad esempio nella vita familiare). Sarà utile per questo, oltre lo studio del Vangelo, la conoscenza di quei rappresentanti dello spirito religioso di tutte le religioni che hanno maggiormente saputo riaffermare, nella sua purezza e integralità, l'esigenza (ecumenica) dello spirito etico nel mondo. [In tale direzione sembra orientarsi il Cattolicesimo per influenza di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II, come chiaramente attestano le discussioni post-conciliari e i fermenti di molte chiese nazionali (ad esempio della chiesa olandese). E non sono da trascurarsi gli interessanti sviluppi della teologia della "morte di Dio" (Bertin, 1968, pp. 167-168).

Come si può notare, qui i contenuti della religione cristiana sono ridotti alla funzione di stimolo per una forma di educazione etico-sociale, e la categoria di trascendenza viene neutralizzata della sua carica più specifica, e riportata ad una logica di immanenza. In altri termini, Bertin ci sta dicendo che occorre fare una "educazione del sentimento religioso" (che comunque non è "educazione religiosa"), ma senza fondare pedagogicamente il valore dell'educazione religiosa, e neutralizzando la portata delle affermazioni di Banfi. La loro trasposizione pedagogica appare impossibile, sia perché esse non vengono portate alle loro conseguenze educative, sia perché non è chiara la dinami-

ca del processo educativo nella sua globalità. Il testo suggerisce un'educazione tendenzialmente intellettualistica e circoscritta ad ambienti di tipo scolastico.

Più avanti, dentro un paragrafo intitolato all'educazione etico-sociale, che ha comunque la forma della "nota", si sviluppa il concetto di "disponibilità" con una serie di confronti e citazioni. Un paragrafo in particolare si riferisce alla *compresenza* di Capitini come "sviluppo originale e suggestivo della dimensione religiosa della disponibilità" (ivi, p. 192). Ma anche la ricchezza del discorso di Capitini rispetto all'educazione religiosa non appare percepita nel testo. Bertin ha esplorato molti autori e molti problemi, ma non li ha incorporati, non li ha "fatti esplodere" nel suo testo e fondamentalmente, a mio parere, ciò dipende dall'assenza di una categoria dell'educativo sufficiente ad approdare al concreto pedagogico. Si aggiunge, forse, nel caso particolare, la volontà di lasciare implicito un nucleo di problemi e rappresentazioni circa la religiosità, che abbiamo visto per altra via avere grande significatività nel pensiero e nella sensibilità di Bertin.

Nella Prefazione a *La morte di Dio*, volume successivo di pochi anni, ritenendo di dover "giustificare" ai lettori l'interesse del pedagogista per i teologi della morte di Dio, Bertin scrive:

Valga comunque, se necessaria la giustificazione che il presente studio ha rappresentato per l'autore la premessa per il ripensamento del possibile significato dell'educazione religiosa nella situazione culturale del nostro tempo (Bertin, 1973, p. 9).

Abbiamo in verità un unico paragrafo titolato all'educazione religiosa (ivi, pp. 145-147), che pur mostrando almeno una parziale evoluzione della posizione di Bertin, si ferma comunque all'enunciato del problema. Bertin infatti conclude il volume con l'affermazione che l'educazione religiosa avrebbe una sua validità nel secolo che ha proclamato la morte di Dio, a condizione che

tale educazione venga adeguata alla purezza del suo principio trascendentale, non mortificata nel tradizionale, nel rituale, non confusa con l'ideologico e col politico, non contaminata col filosofico e col metafisico, non identificata con il moralistico e con l'etico, non risolta nell'artistico e nell'estetico. Con gli aspetti indicati essa deve mantenere un rapporto costante: quel tipo di rapporto però critico e dialettico (non di subordinazione né di superiorità gerarchica) che è tale da non ledere la sua autonomia e la sua direzione specifica [...] ed è da effettuarsi innanzi tutto al proprio interno: verso la propria tradizione e verso le prospettive di sviluppo.

Che tale educazione possa avere a sua sede la scuola considerata nelle sue strutture attuali è dubbio: nella scuola essa rischia di essere strumentalizzata dalle forze del consenso e da quelle del dissenso rispetto agli schieramenti politici attuali, a seconda delle forze ideologiche prevalenti [...] L'educazione religiosa deve consentire il recupero 'critico' della tradizione religiosa, non solo nelle formulazioni dottrinarie, ma anche forse nelle stesse forme liturgiche, da liberare le une dalle secolari sovrapposizioni intellettualistico-metafisiche, le altre dal peso d'un ritualismo reso partecipa vuota e spesso volgare superstizione [... Occorre che] la coscienza del discente venga religiosamente 'purificata' e

possa pertanto partecipare effettivamente al ‘progresso’ della vita religiosa (ivi, p. 146).

Seguono altre sintetiche indicazioni e il volume si conclude con la proposta, rispetto alla sostenibilità di siffatta educazione, di “aprire un ampio dibattito in cui nessuna voce venga esclusa e nessuna esperienza venga trascurata” (ivi, p. 147). Possiamo quindi affermare che Bertin non abbia neppure affrontato il problema dell’educazione religiosa, limitandosi a non negarla, e a riconoscerle, per accenni, un vago diritto all’esistenza. E anche che, sia la mancata negazione/rifiuto di essa, sia il mancato approfondimento del problema in termini pedagogici adeguati, dipendano da un groviglio di impliciti che rimangono in lui inespresi.

Di fatto, per riaffrontare oggi, pedagogicamente, il tema dell’educazione religiosa, occorre un concetto di educazione più ampio, concreto e articolato, come chiave di lettura che ci permetta di analizzare i fenomeni educativi del nostro tempo. Per l’altro verso, ci occorre una nozione non superficiale né riduttiva di religione e di religiosità, per fondare pedagogicamente qualsiasi possibile educazione religiosa, e a maggior motivo quella che intendesse riproporsi in un orizzonte multiculturale e multi religioso, perché anche la chiave del dialogo interreligioso può consistere in una rappresentazione condivisa di religiosità. In questa chiave, questo saggio ha inteso fornire solo un contributo preparatorio, attingendo a “giacimenti” di conoscenza e ideazione, come questi testi di Banfi, che meritano una riscoperta.

### *Riferimenti bibliografici*

- M. Aletti, *Il senso religioso e la psicologia della religione. Decostruire un concetto, elaborare un metodo, proporre strumenti*, M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (a cura di), *Crescere fra vecchi e nuovi dei. L’esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*, Roma, Armando, 2010, pp. 258-278.
- F. Arici, R. Gabbiadini, M.T. Moscato, *La risorsa religione e i suoi dinamismi. Studi multidisciplinari in dialogo*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- A. Banfi, *Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi*, “Rivista di filosofia”, anno 6, n. 4, ott.- dic. 1925, pp. 345-369, ripubblicato in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1959, Vol. II, 661-688.
- A. Banfi, *Filosofia e religione*, “Studi filosofici”, a.1, nn.2-3, apr.- sett. 1940, pp. 165-195, ripubblicato in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, cit. Vol. II, pp. 619-660.
- A. Banfi, *La problematicità dell’educazione e il pensiero pedagogico* (Scelta, introduzione e note di G.M. Bertin), Firenze, la Nuova Italia, 1961.
- A. Banfi, *La mia prospettiva filosofica*, 1950, in G. Bertin, 1961b, pp. 183-200.
- A. Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Argalia, Urbino, 1967, selezione degli scritti con *Introduzione* a cura di G. M. Bertin.
- A. Banfi, G.M. Bertin, *Carteggio (1934-1957)*, a cura di F. Cambi, Edizioni Fondazione Nazionale “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo-Firenze, 2008.

- F. Bazzani e L. Rustichelli (a cura di), *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*. Atti del Convegno di Reggio Emilia (25-29 maggio 1982), Pratiche Editrice, 1988.
- A. Bellingeri, *Filosofia e ideologia. Il 'destino' teoretico di Antonio Banfi*, Milano, CUSL, 1982.
- G. M. Bertin, *Introduzione a A. Banfi, La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico* (Scelta, introduzione e note di G.M. Bertin), Firenze, la Nuova Italia, 1961a.
- G. M. Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in Banfi*, Roma, Armando, 1961b (il volume contiene in Appendice alcune lettere di Banfi).
- G. M. Bertin, *L'esperienza religiosa nel pensiero di Antonio Banfi, Introduzione a A. Banfi, Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, cit. 1967, pp. 9- 32.
- G.M. Bertin, *Educazione alla ragione*, Roma, Armando, 1984.
- G.M. Bertin, *La morte di Dio. Ipotesi teologica ed utopia nietzschiana*, Roma, Armando, 1973.
- F. Cambi (a cura di), *Laicità, religioni e formazione religiosa: una sfida epocale*, Roma, Carocci, 2007.
- F. Cambi, *La ricerca educativa nel Novecento. Linee per un'interpretazione*, "Studi sulla formazione", 1, 2008a, pp. 39-45.
- F. Cambi, *Introduzione a: A. Banfi, G.M. Bertin, Carteggio (1934-1957)*, op. cit., 2008b, pp. 15-31.
- F. Cambi, *La religione nella formazione: un paradigma plurale. E attuale?* "Studi sulla formazione", 2, 2011, pp.7-17.
- M. Caputo, *L'esperienza religiosa nella narrazione di sé. Scritture di studenti universitari*, in M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (a cura di), *Crescere fra vecchi e nuovi dei*. cit., 2012, pp. 45-69.
- M. Caputo, G. Pinelli, *La religiosità come 'risorsa transculturale: narrazioni di giovani migranti*, in F. Arici, R. Gabbiadini, M. T. Moscato (a cura di), *La risorsa religione e i suoi dinamismi*, cit., 2014, pp. 191- 222.
- M. Dal Pra, *Momenti di riflessione sull'esperienza religiosa in Italia tra idealismo e razionalismo critico*, in F. Bazzani e L. Rustichelli (a cura di), cit., 1988, pp. 35-78.
- W. M. Gervais, A.K. Willard, A. Norenzayan, J. Heinrich, *The cultural transmission of faith*, "Religion", Vol. 41, n.3, sept. 2011, 389-410-
- I. Gianni, *Antonio Banfi e il Protestantismo*, con una Prefazione di F. Papi e una Post fazione di Fabio Minazzi, Manni, S. Cesario di Lecce, 2006.
- F. Frabboni, voce: *Banfi*, in: *Enciclopedia Pedagogica* (a cura di M. Laeng), Brescia, "La Scuola", 1989, vol. I, pp. 1451-1459.
- F. Frabboni, voce: *Bertin*, in: *Enciclopedia Pedagogica* (a cura di M. Laeng), Brescia, "La Scuola", 1989, vol. I, pp. 1685-1694-
- F. Frabboni, *Presentazione. Tracce di razionalismo critico e di problematicismo pedagogico nel carteggio Banfi-Bertin*, in A. Banfi, G.M. Bertin, *Carteggio (1934-1957)*, 2008, pp. 5-13.
- R. Gatti, *Raccontare l'esperienza religiosa: una ricerca esplorativa*, in M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (a cura di), *Crescere fra vecchi e nuovi dei*.

- cit., 2012, pp. 204-257.
- R. Gatti, *Problemi metodologici nell'analisi dell'esperienza religiosa*, in F. Arici, R. Gabbiadini, M. T. Moscato (a cura di), *La risorsa religione e i suoi dinamismi*, cit., 2014, pp. 61-68.
- R. Guardini (1958), *Fenomenologia e teoria della religione*, trad. ital. in: *Scritti filosofici*, Vol. II, Milano, Fratelli Fabbri Editori, 1964, pp. 193-332.
- L. Guerra (a cura di), *Pedagogia sotto le due torri: radici comuni e approcci plurali*, Bologna, CLUEB, 2012.
- M. Moberg, *First- second -, and third-level discourse analytic approaches in the study of religion: moving from meta-theoretical reflection to implementation in practice*, "Religion", vol. 43, n. 1, January 2013, 4-25.
- M. T. Moscaro, *Il viaggio come metafora pedagogica. Introduzione alla pedagogia interculturale*, Brescia, La Scuola, 1994.
- M.T. Moscato, *Il sentiero nel labirinto. Miti e metafore nel processo educativo*, Brescia, La Scuola, 1998.
- M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (a cura di), *Crescere fra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*, Roma, Armando, 2012, pp. 352.
- M. T. Moscato, *Il "senso religioso" come tema pedagogico*, "Orientamenti pedagogici", vol. 59 n. 1 (347), genn./marzo, 2012a, pp. 97-110.
- M. T. Moscato, *L'oggetto formale della ricerca sull'educazione. Quale fondazione epistemologica per la pedagogia generale?* in AA.VV., *Il futuro della ricerca pedagogica e la sua valutazione*, Roma, Armando, 2012b, pp. 374-393.
- M. T. Moscato, *La persona fra esistenza e progetto nella pedagogia fenomenologica*, in L. Guerra (a cura di) *Pedagogia sotto le due torri: radici comuni e approcci plurali*, Bologna CLUEB, 2012c, pp. 201-224.
- M. T. Moscato, *L'educabilità umana e la religiosità; genesi, intrecci, sviluppi*, in: M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (a cura di), *Crescere fra vecchi e nuovi dei*, cit., 2012d, pp. 130-203.
- M.T. Moscato, *La religiosità fra definizioni e rappresentazioni. Implicazioni pedagogiche*, "Parola e Tempo", Annale dell'ISSR Marvelli di Rimini, n. 11, anno XI, 2012e, pp. 201- 213.
- M. T. Moscato, *Ripensare la pedagogia: passione, illusione, progetto*, "Education Science and Society", Vol.3, n. 6 (2012), 2012f, pp. 29-54.
- M.T. Moscato, *La religiosità e la sua formazione. Una prospettiva pedagogica*, "Orientamenti pedagogici", vol. 60 n. 2 (352), aprile-giugno 2013, pp. 327-342.
- M.T. Moscato, *Dinamismi della religiosità e processi educativi*, in F. Arici, R. Gabbiadini, M. T. Moscato (a cura di), *La risorsa religione e i suoi dinamismi*, cit., 2014, pp. 157-180.
- F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961.
- G. Pinelli, M. T. Moscato, M. Caputo, *Gli insegnamenti dell'area pedagogica tra professionalizzazione e riflessione pedagogica*, in L. Galliani, (a cura di) *Il docente universitario. Una professione tra ricerca, didattica e governance degli Atenei*. Tomo II. Atti della VIII Biennale Internazionale sulla Didat-

tica Universitaria, Padova 2 e 3 dicembre 2010, Lecce, Pensa MultiMedia,, 2011, pp. 557-582.

- G. Pinelli, *Il senso religioso come categoria filosofica e le sue aperture pedagogiche*, in M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (a cura di), *Crescere fra vecchi e nuovi dei*, cit., 2012, pp. 70-97.
- A. Zanardo, *Materialismo, pensiero socialista, credenza religiosa*, in F. Bazzani e L. Rustichelli (a cura di), *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*. cit., 1982, pp. 3-33.