

Quel che resta di Dio¹

di Gabriele Scaramuzza
gabriele.scaramuzza@gmail.com

The present essay aims at investigating the problem of God in the human experience today. The core of this discourse is the presence of God in the world of culture, in Banfi's philosophy of culture and in the Banfian "school of Milan". The author also asks why there is such a huge presence of God in our cultural worlds and objects; the answer is that the problem of "God" includes the problem of the sense of life, of the Negative and of the *ignoramus*, which we doubtless find at the roots of life.

Keywords: God, culture, ignorabimus

Se ci chiediamo se e dove senza dubbio Dio esiste nel nostro mondo, la prima risposta, scontata, è che c'è un piano, estremamente vasto, su cui Dio indubitabilmente *esiste*, a pieno titolo e per tutti (non solo per i credenti), ed è il piano della cultura in senso lato: un piano in cui troviamo riti, preghiere, mitologie, opere architettoniche, musicali, pittoriche e letterarie, un'interminabile biblioteca di scritti; tutto quanto costituisce insomma all'ambito vasto e concreto della religiosità. Di quest'ambito fanno ovviamente parte le riflessioni filosofiche, le meditazioni teologiche, trattati e ricerche di varia natura, da psicologiche a sociologiche a antropologiche a etiche, a storiche...

Il piano di un'esistenza non immanente alla storia, ma trascendente, di Dio, è ovviamente altra cosa.

*

Per una caratterizzazione del religioso nel mondo della cultura mi rifaccio a Banfi. Il compito di una filosofia della cultura, qual è la sua, è di rintracciare per ogni ambito della vita culturale un principio che lo differenzi e insieme lo

¹ Il titolo è ovviamente mutuato dal noto romanzo del 1989 di Kazuo Ishiguro, *Quel che resta del giorno*, poi tradotto con lo stesso titolo in un film di successo del 1993 (regia di James Ivory, con Emma Thompson, Anthony Hopkins, Hugh Grant). Ripreso, con opportuni adattamenti, da "Filosofia e teologia", 3/2017.

relazioni ad altri ambiti, costituisca il nucleo attorno a cui organizzare la fenomenologia di ogni mondo culturale, e la riflessione su di esso. Nel nostro caso questo principio è dato dall'idea trascendentale di religiosità.

Ogni ambito culturale è caratterizzato da una specifico modalità di incontro tra soggetto e oggetto (termini di per sé generici, ma che di volta in volta si specificano nei diversi contesti). Nell'ambito religioso il rapporto tra soggetto e oggetto è conflittuale, in quando l'oggetto (che si riassume sotto l'indice di Dio) si pone in un'assoluta trascendenza rispetto ai soggetti che lo esperiscono.

Il contrario avviene nell'esperienza estetica, in cui l'incontro tra soggetto e oggetto si compone nell'immanenza: immediatezza e autonomia le sono propri. Se le rimanenti esperienze sono esperienze di mediazione, quella estetica è esperienza di immediatezza, anche se di un'immediatezza costruita si tratta, ritrovata alla fine di un cammino di complesse mediazioni, culturali e tecniche. Un mondo di intuizioni sottostà a ogni ambito culturale, ma è solo nell'esperienza estetica che sopravvive come tale, non viene transvalutato, ma si dà carne, nella cultura: il mondo estetico-artistico è il mondo dell'intuitività. Nel linguaggio estetico, nell'arte e nella poesia, «l'intuizione non si media in funzione di un rapporto o di un'attività pratica, o di una direzione spirituale che la risolve: la mediazione è in funzione dell'intuizione stessa, corrisponde al costituirsi di un puro universo intuitivo per la contemplazione»².

Nella sfera religiosa, all'estremo opposto, le intuizioni che le sottostanno, e ne fanno la concreta esperienza, si mediano in funzione di una direzione spirituale (l'idea) che le trascende infinitamente, in un cammino che non si arresta mai: la meta è eternamente oltre la realtà empirica. Banfi accentua l'alterità, l'equivocità, la problematicità del rapporto soggetto-oggetto, l'inquietudine del soggetto, nell'esperienza religiosa. Di qui la sua simpatia per il protestantesimo e la teologia che ad esso si ispira (da Kierkegaard a

² A. Banfi, "Vita dell'arte. Scritti di estetica e filosofia dell'arte", a cura di E. Mattioli e G. Scaramuzza con la collaborazione di L. Anceschi e D. Formaggio, in *Opere*, vol. V, Istituto Antonio Banfi, Reggio Emilia 1988, p. 110.

Tillich a Barth)³. Non meno di Martinetti mantenne una forte “avversione ad una religione incline al compromesso col potere, e ad una religione rivolta alla pacificazione e alla consolazione delle anime (e quindi non soltanto al cattolicesimo)”; è manifesto in lui un “grande interesse per una religiosità intransigente, che sia ‘assoluta inquietudine della vita ... non stasi e consenso al *pathos* umano, ma attività e lotta ... turbamento e contrasto infinito”⁴.

Qualche parole infine sul concetto di Dio: Banfi se ne occupa specificamente, gli dedica tra l’altro un’intera voce dell’Enciclopedia Treccani. Questo concetto ha una funzione ambivalente: “Per rispetto al mondo, Dio è, secondo un punto di vista, l’assoluto trascendente, distinto da quello per essenza”. Ma da un altro punto di vista è anche “il principio interiore d’unità e di vita del mondo stesso”⁵. È il principio verso cui converge l’esperienza religiosa, che le dà unità; è idea trascendentale che opera nell’esperienza, ma insieme dà ordine alla riflessione su di essa, ne organizza la fenomenologia.

*

Personalmente, verso la religiosità Banfi ebbe un atteggiamento variabile – dalla simpatia dei primi scritti⁶ fino ai *Principi di una teoria della ragione*, all’atteggiamento più staccato degli anni centrali (di cui testimonia *La ricerca della realtà*, in cui due saggi sono dedicati al problema religioso⁷), alla netta presa di distanza degli ultimi tempi, in cui la religiosità viene svalutata, e la

³ V. Irene Giannì, *Antonio Banfi e il Protestantismo*, Manni, Lecce 2006. Ma insieme, di F. Papi, “L’abisso religioso”, in *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Ibis, Como-Pavia 2007, pp. 87-94.

⁴ Giovanni Maria Bertin, *L’esperienza religiosa nel pensiero di Antonio Banfi*, introduzione a: Antonio Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, con introduzione e cura di Bertin, Argalia, Urbino 1957, pp. 11-12. Di Bertin si veda anche *L’esperienza religiosa nel pensiero di Antonio Banfi*, in AA. VV., “Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo”, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 121-137. Sul tema dell’esperienza religiosa in Banfi cfr. anche, A. Erbetta, *L’umanesimo critico di Antonio Banfi*, nuova edizione, Anicia, Roma 2008, pp. 111-121; M. Bianchetti, *Banfi e la religione*, in “Ad Antonio Banfi cinquant’anni dopo”, a cura di S. Chiodo e G. Scaramuzza, Unicopli, Milano 2007, pp. 326-333.

⁵ A. Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, cit., p. 71.

⁶ Della sua gioventù Banfi, nelle pagine biografiche rese note da Bertin (G. M. Bertin, *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, “Aut aut”. 43-44, 1958, pp. 29-33), ricorda “qualche vene di emozione religiosa”, ma anche “lo scivolar via senza tragedie della religione”. Nello stesso contesto, a proposito della sua tesi in filosofia, dice che in essa “il compimento della verità filosofica era demandato ad una riscoperta religione positiva”.

⁷ A. Banfi, *La ricerca della realtà*, a cura di G. D. Neri e G. Scaramuzza con la collaborazione di B. Cavaleri, Il Mulino, Bologna 1996; si vedano nel secondo tomo i capitoli *Filosofia e religione*, e *Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi*.

“fede” di Banfi trova una sua collocazione nell’impegno politico, come ben risulta da una suo bellissimo colloquio con Paci.

La svolta di Banfi con la sua adesione al comunismo ha toni nettamente religiosi. Dopo l’8 settembre – scrive Paci – è accaduto per Banfi “qualcosa di fondamentale, di assoluto. ‘Lui è passato’. Dice di potersi esprimere solo così, mitologicamente. E quando si sente che ‘Lui’ passa bisogna decidersi”. Così Banfi si è deciso a seguirlo: “Sono cose che accadono una volta sola nella vita. Dopo si vive ciò che prima non si sospettava di poter vivere”. “Soltanto l’amore ci può dare qualcosa di simile”. Commenta poco più avanti Paci: “questa posizione non può non avere un tono profondamente religioso, un tono di fede e di fiducia mistica nella vita, nella storia, nella giovinezza umana”⁸.

Talune ultime riflessioni di Banfi sulla storia tuttavia - come fa notare Fulvio Papi⁹ - sono un’eloquente spia di non scontati ripensamenti di quell’ottimismo fideistico che animava la concezione della storia di cui egli si faceva allora ufficialmente banditore; e prendono le distanze da ogni troppo salda fiducia nella progressiva linearità del corso della storia. Banfi parla, in suo saggio del ’57 dedicato alla *Krisis* di Husserl e pubblicato postumo, della “crisi che noi viviamo” non solo come di una “crisi storica” (di un momento cioè superabile nel corso storico), ma come “crisi della storia”¹⁰ stessa, del suo senso, della possibilità di intravederne una direzione possibile. Dove sembra trasparire un più problematico e sofferto senso della storia. Possiamo forse ipotizzare che torni qui quel senso più drammatico della storia, e della religiosità stessa, che caratterizzava il Banfi “giovanile”. Senso che testimoniano talune lettere a Daria, la futura moglie, poi raccolte in *Umanità*¹¹. Le parole conclusive della prima parte dei *Principi di una teoria*

⁸ G. D. Neri, *1945: un confronto teologico-politico tra Paci e Banfi*, “Aut aut” 214-215, 1986, pp. 57-71. A questo saggio succede quello di Enzo Paci, *Colloqui con Banfi*, nello stesso numero di “Aut aut”, pp. 72-77; qui cito dalle pp. 72 e 73.

⁹ F. Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, cit., pp. 79-83.

¹⁰ A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, “Aut aut”, 43-44, 1958, p. 17.

¹¹ A. Banfi, *Umanità*. Pagine autobiografiche raccodate da Daria Banfi Malaguzzi, presentazione di Michele Ranchetti, Franco, Reggio Emilia 1967, v. ad es. le pp. 19-20, 54-55, 81, 90, 97, 101, 104, 106. Sul primo Banfi si veda ora, di Marcello Gisondi, *Una fede filosofica. Antonio Banfi negli anni della sua formazione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2015; Andrea Di Miele, *Antonio Banfi Enzo Paci: crisi, eros, prassi*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 45-53.

della ragione lo comprovavano, termini quali “Divino”, “Eterno”, “fede”, “passione”, “sofferto”, “affanno” ne sono spia eloquente¹².

Banfi riconobbe comunque sempre la rilevanza dell’esperienza religiosa, che fu costantemente, sia pur con toni diversi ripetiamo, tema non secondario della sua riflessione filosofica. Non meno di quanto accadde alle esperienze storica, morale, scientifica, estetica, giuridica, psicologica, sociologica. Questo riconoscimento della imprescindibilità dell’esperienza religiosa resta tra i motivi del pensiero banfiano, che ancora oggi la nostra esperienza ci fa sentir vivo.

*

Ci si dovrà però chiedere come mai assuma tanto rilievo in tutta la cultura, ambito banfiano incluso, il problema religioso.

Una prima risposta la troviamo all’interno del mondo banfiano stesso: quella religiosa è una dimensione fondamentale dell’esistenza, quanto meno come domanda, come sospetto, come presentimento, come bestemmia o come rifiuto magari, anche risentito. Enzo Paci sostiene che “la religione non è qualcosa che l’uomo può avere o non avere, è il fondamento stesso della sua vita”; “l’essere religioso è alla radice di ogni attività umana”¹³.

Alle radici della domanda religiosa è il problema del male, lo stupore del negativo; come scrive ancora Paci: «Il male nel quale l’uomo si radica suscita uno stupore incoercibile»¹⁴. Stupefacente in effetti quanto grande sia la cattiveria nel mondo, anche Dio se ne accorse presto, appena terminata la creazione, di cui si era compiaciuto, e che pur lui stesso aveva operato: «Vide pertanto il Signore che la malvagità degli uomini sulla terra era grande e che le aspirazioni dei pensieri del loro cuore erano volte di continuo al male, e il Signore si pentì di aver fatto l’uomo sulla terra, se ne dolse nel suo cuore»¹⁵. Tanto che mandò subito il diluvio. Leggiamo nel Vangelo di Giovanni: «la luce

¹² A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Milano-Firenze 1960, p. 281.

¹³ Ripreso da G. D. Neri nel saggio sopra cit., p. 65.

¹⁴ *Ibidem*. Una significativa lettera di Paci sulla religione, inviata a Emilio Renzi, e seguita da un ottimo commento di quest’ultimo, è ora disponibile in E. Renzi, *Enzo Paci e Paul Ricoeur in un dialogo e dodici saggi*, ATI, Collana Psòmega, Milano, pp. 120-140.

¹⁵ *Genesi*, 6, 5.

è venuta nel mondo, e gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano cattive»¹⁶.

Quanto al suo senso infatti, «la religione è lo sforzo di trasformare il negativo in positivo, il nulla nell'essere». Il “sentimento più tipico” di Paci, precisa Neri, è «la coscienza delle radici profonde del male, del negativo che ritorna e sembra rafforzarsi dopo ogni apparente sconfitta»¹⁷. Un sentimento religioso dunque.

*

E ora qualche considerazione più generale, anche se sparsa. Il titolo nel presente contesto si riferisce a quello che ci resta nella nostra esperienza, culturale ma non solo, di Dio “dopo Auschwitz” e le innumerevoli terribili esperienze che l'umanità ha attraversato (salva restando la specifica differenza della Shoah).

La testimonianza, spesso motivata dal “perché non si ripeta più”, in questo ha fallito. Sembra anzi aver dato l'esca a che il terribile si ripetesse. Ha forse però mutato prospettiva: un Dio buono, che interviene miracolisticamente a trarre gli uomini dai guai, ad esser loro di aiuto nelle situazioni penose, non c'è¹⁸. Si è forse però spostato un accento: c'è quanto a possibilità di reagire interiormente, di salvarsi con un passo indietro, rifugiandosi nella fiducia in Dio.

Ricorro a *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* di Hans Jonas. Per lui sopravviverebbe la bontà di Dio, ma non la sua onnipotenza: «Dio permise che ciò accadesse. Ma quale Dio poteva permetterlo?”. Auschwitz (che è simbolo macroscopico del male assoluto) costringe a “lasciar cadere l'antica concezione di Dio signore della storia”; bisognerà “rinunciare alla dottrina tradizionale della assoluta, illimitata onnipotenza divina”. Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile (nel governo del mondo in cui noi unicamente siamo in condizione di comprenderla). Ma se Dio può esser compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui

¹⁶ *Giov.* 3, 19

¹⁷ Guido D. Neri, *1945: un confronto teologico-politico tra Paci e Banfi*, cit., pp. 65, 69.

¹⁸ È celeberrimo a questo proposito un passo di Elie Wiesel, *La notte*, trad. di D. Vogelmann, prefazione di François Mauriac, Giuntina, Firenze 1980, pp. 66-67.

non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente»¹⁹. Per lasciare spazio alla libertà (che è libertà di scelta tra bene e male) dell'uomo, e alla contraddittorietà del mondo, Dio deve in certo modo restringersi, rinunciare a proprie potenzialità²⁰.

*

Lascerei comunque tra parentesi il problema dell'esistenza trascendente di Dio; su questo piano, teorico, a mio avviso non resta che dichiararsi agnostici. Sono sempre stato renitente a dirmi ateo²¹, in tutti i sensi. Ha sempre avuto presa su di me un'affermazione di Dostoevskij: «gli atei parlano di tutt'altro quando parlano di Dio»²². Quel "tutt'altro" rattrappisce il senso di Dio, esclude le cose più vive che il pensiero umano ci ha insegnato su di lui: cose di cui ci resta traccia, e di cui anche Banfi testimonia. Giacché il senso di Dio va ben oltre quello che le religioni ufficiali, la riflessione filosofica, o la mentalità comune dicono.

Discutibile, al limite dogmatico (dato che sembra dare per certo quel che certo non è), mi suona l'ateismo; più motivabile a me sembra l'agnosticismo. In qualche modo Dio comunque si dà nella nostra esperienza personale. Dà carne a quel mistero (perché non usare questo termine) che ci circonda, a quell'*ignoramus* e a quell'*ignorabimus*, che indubitabilmente c'è. La sua modalità di essere è l'eventualità, la domanda. Quello che taluni chiamano

¹⁹ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di Carlo Angelino, Il Melangolo, Genova 1993, in particolare le pp. 22, 23, 34; e cfr. 20, 29, 31.

²⁰ Questo è consono con un principio teologico ebraico: *Tzimtzum*. Trascrivo qui quanto mi ha scritto (ed è stato chiaro ed essenziale per me) Francesca Calabi: "*Tzimtzum* si riferisce a riduzione, contrazione. Il verbo *hiztamzem* significa ridursi, restringersi; *hai bezimzum* vuol dire vivere poveramente. In senso cabbalistico luriano *Tzimtzum* indica riduzione, contrazione di Dio che si autolimita, pone dei confini a se stesso per dare spazio al mondo. La contrazione di Dio che riduce la sua luce implica il suo essere in esilio ed essere occultato. È in esilio dal mondo, dunque trascendente, e però è anche fonte di esistenza del mondo che non sarebbe se Dio non si fosse ritratto. Egli era in ogni spazio e riempiva tutto. Una volta che si è ritratto, il mondo è vuoto in quanto privo di Dio, ma questi, sia pure in negativo, è riferimento costante, non è assente, è lo spazio, il luogo di Dio, il *maqom*".

²¹ Nel '25 Banfi solo ironicamente, e polemicamente contro una certa idea di Dio, parla di "noi atei" (cit. da Bertin nella sua introduzione al già cit. *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, p. 11. Ma è da leggere anche la sua voce *Dio* per l'Enciclopedia Treccani, raccolta in *ibidem*, pp. 67-76, dove l'idea di Dio rivela un ben più ampio respiro.

²² Cfr. *L'idiota*, tr. it. di G. Faccioli e L. Satta Boschian, con testo a fronte; introduzione di Armando Torno; Nota introduttiva di Ettore Lo Gatto, Bompiani, Milano 2009, pp. 515, 519.

fede può essere certezza dogmatica; ma per me (come per molti) è interrogazione, dialogo: così Dio esiste tra noi. Da qui la tesi, anche banfiana, per cui la religiosità è l'inquietudine di una domanda, la fede è questa domanda, il turbamento dell'impossibilità di portar chiarezza, più che non la certezza di una risposta.

*

La lettura della *Bibbia* accentua e conferma radicate convinzioni esistenzial-religiose. Quello che George Steiner chiama il libro dei libri²³ è la storia del rapporto di Dio con Israele, della sua presenza nel mondo, variabile nei tempi. Un Dio che ha continuamente bisogno di affermare la sua esistenza, geloso e possessivo, vendicativo e misericordioso, teso a sbaragliare gli altri falsi dei sopraffaccendoli con la sua potenza miracolistica.

O, meglio, la *Bibbia* è la storia di un lungo, intricato, contraddittorio dialogo, mediato dai profeti, tra il popolo di Israele e Dio, irto di interrogazioni, perplessità, ammonizioni, deviazioni idolatriche, esortazioni, maledizioni e gratitudine. Può esser fatta valere non come la storia del pieno possesso della fede, di una piena fiducia; ma piuttosto del dubbio che continuamente risorge, della ricerca continua di rassicurazioni, di slanci presto smorzati e che si devono tener vivi, pena l'angosciosa passività del loro spegnersi. È luogo dell'incertezza, della sofferta preghiera che Dio esista, più autenticamente che non l'invocazione per motivi vari a un Dio che si dà per certo che esiste. Forse si prega che Dio esista, appunto, più che non perché Dio esiste - prima ancora che non pregarlo per questo o quello in particolare.

Anche in Dostoevskij Dio esiste come interrogazione, dubbio, preghiera, all'interno del tessuto polifonico, dialogico (come ha teorizzato Bachtin) dei suoi romanzi; non esiste come affermazione indiscutibile, fede salda, apologia. La religiosità è questa domanda, questa inquietudine, questo dialogo, più che non adesione a certezze positive. Estremamente significativo è a questo proposito il dialogo tra Alioscia e Ivan, immediatamente precedente la *Leggenda del Grande Inquisitore* raccontata da Ivan in *I fratelli Karamazov*. Dostoevskij non si identifica né con Alioscia né con Ivan, così come non è

²³ *Il libro dei libri. Un'introduzione alla Bibbia ebraica*, prefazione di Gianfranco Ravasi, tr. it. di L. Orlando, Vita e pensiero, Milano 2012.

Myshkin né Rogozin (di cui non a caso voleva inizialmente fare un unico personaggio bifronte), si riconosce piuttosto nel loro teso confronto.

C'è un passo, spesso citato, tratto da una lettera di Dostoevskij a un'amica, che ci aiuta a chiarire la sua posizione: «Io vi dirò di me che sono un figlio del secolo, un figlio della miscredenza e del dubbio e che (lo so) lo resterò fino alla tomba. Quante terribili sofferenze mi è costata e mi costa ora questa sete di fede, la quale è tanto più forte nell'anima mia, quanto più sono gli argomenti contrari. E tuttavia Dio mi manda talvolta dei minuti nei quali io sono del tutto sereno; in questi minuti io amo e trovo di essere amato dagli altri e in questi minuti io ho creato a me stesso il simbolo della fede, nel quale tutto mi è chiaro e sacro. Questo simbolo è molto semplice; eccolo: credere che non c'è nulla di più bello, di più profondo, di più simpatico, di più ragionevole, di più virile e perfetto di Cristo, e non solo c'è, ma con geloso amore mi dico che non può non esserci. E non basta; se mi si dimostrasse che Cristo è fuori della verità ed effettivamente risultasse che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo anziché con la verità»²⁴.

*

Ma, insieme, nella nostra esperienza Dio può essere accettazione consapevole del non sapere, abbandono a esso con speranza: *fiat voluntas tua*. Per questo *inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* - in questo senso si può pensare Dio in una prospettiva che toglie l'inquietudine, dato che è affidamento fiducioso a quel che non si sa. Ciò che non sappiamo forse è orribile, stando a Rimbaud, ma non lo sappiamo; sostanzialmente Dio è ragioni che non si conoscono, che magari rovesciano tutte le nostre prospettive, ma in cui la stessa connotazione di orribile si confonde col suo contrario; decisivo in Rimbaud è quel non dogmatico "forse".

*

Di qui la tendenza a pensare a Dio come relazione, i cui termini si rapportano l'uno con l'altro, mantenendo la loro distinta ma analoga consistenza ontologica. Così bene e male. Sarebbe impossibile altrimenti una scelta, e dunque la libertà; questo spiegherebbe anche l'esistenza del male,

²⁴ Traggo questa citazione da P. Pascal, *Dostoevskij: l'uomo e l'opera*, tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, p. 84.

risponderebbe alla domanda *si Deus est unde malum*. Si accentua la realtà del male, indelebile. Il Divino apparterrebbe così a una dimensione antepredicativa, in cui non si sono ancora operate le distinzioni tra bene e male, come tra soggetto e oggetto, e vive piuttosto la loro coimplicanza.

Ricorro di nuovo a un'affermazione di Banfi: «Dio è l'inconcepibile trascendente unità in cui ha la sua radice e la sua fonte il conflitto tra la luce e le tenebre, tra il bene e il male, che scorre per tutta la realtà»²⁵.

Bibliografia

Antonio Banfi, *Umanità*. Pagine autobiografiche raccordate da Daria Banfi Malaguzzi, presentazione di Michele Ranchetti, Reggio Emilia, Franco, 1967.

A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Milano-Firenze, Parenti, 1960.

A. Banfi, *Vita dell'arte. Scritti di estetica e filosofia dell'arte*, a cura di E. Mattioli e G. Scaramuzza con la collaborazione di L. Anceschi e D. Formaggio, in *Opere*, vol. V, Istituto Antonio Banfi, Reggio Emilia 1988.

A. Banfi, *La ricerca della realtà*, a cura di G. D. Neri e G. Scaramuzza con la collaborazione di B. Cavaleri, Bologna, Il Mulino, 1996.

Antonio Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, con introduzione e cura di Bertin, Urbino, Argalìa, 1957.

G. M. Bertin, *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, "Aut aut", 43-44, 1958, pp. 29-33

Bertin, *L'esperienza religiosa nel pensiero di Antonio Banfi*, in AA. VV., "Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo", Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 121-137.

²⁵ A. Banfi, "Vita dell'arte. Scritti di estetica e filosofia dell'arte", p. 82.

Matteo Bianchetti, *Banfi e la religione*, in “Ad Antonio Banfi cinquant’anni dopo”, a cura di S. Chiodo e G. Scaramuzza, Unicopli, Milano, 2007, pp. 326-333.

Antonio Erbetta, *L’umanesimo critico di Antonia Banfi*, nuova edizione, Roma, Anicia, 2008, pp. 111-121

Irene Gianni, *Antonio Banfi e il Protestantesimo*, Lecce, Manni, 2006.

Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di Carlo Angelino, Genova, Il Melangolo, 1993,

Guido D. Neri, *1945: un confronto teologico-politico tra Paci e Banfi*, “Aut aut”, 214-215, 1986, pp. 57-71.

Enzo Paci, *Colloqui con Banfi*, “Aut aut”, 214-215, pp. 72-77.

E. Paci, *Sulla fenomenologia della religione*, lettera e commento in E. Renzi, *Enzo Paci e Paul Ricoeur in un dialogo e dodici saggi*, Milano, ATI, Collana Psòmega, pp. 120-140.

F. Papi, “L’abisso religioso”, in *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Como-Pavia, Ibis, 2007.