



Citation: Letterio Todaro (2021) La circolazione della pedagogia montessoriana attraverso le reti internazionali della fratellanza teosofica nei primi decenni del Novecento: il caso francese. *Rivista di Storia dell'Educazione* 8(2): 109-121. doi: 10.36253/rse-10354

Received: January 19, 2021

Accepted: April 8, 2021

Published: December 16, 2021

Copyright: © 2021 Letterio Todaro. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/rse>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Editor: William Grandi, Università di Bologna.

La circolazione della pedagogia montessoriana attraverso le reti internazionali della fratellanza teosofica nei primi decenni del Novecento: il caso francese

The transfer of Montessori's pedagogy through the theosophical international network in the Early Twentieth Century: the French case

LETTERIO TODARO

University of Catania

E-mail: l.todaro@unict.it

Abstract. The study takes advantage from the reconstruction of the cultural atmosphere widely characterizing the Early Twentieth Century for the powerful raising of spirituality. Among the modernist tendencies, the success of Theosophy took a relevant place in renewing contemporary feelings of religion and piety. Particularly, the essay highlights the relevance of the spiritual cenacle working at the Montesca House, where the first edition of the Montessori's Method was accomplished. Theosophical characters also moved around this spiritual circle and some of them played a distinctive role in the first transfer of the Montessori's system to France.

Keywords: Montessori, spirituality, modernism, theosophy, France.

Riassunto. L'analisi sviluppata nell'articolo prende le mosse dalla ricostruzione di un'atmosfera culturale caratteristica del primo Novecento, un'epoca percorsa dal diffuso risveglio dello spiritualismo. Tra le spinte moderniste che animano il panorama del periodo, un posto di rilievo è da riconoscere all'affermazione della spiritualità teosofica. In particolare, dentro il cenacolo della Montesca, dove avrebbe visto la luce la sistemazione del *Metodo* montessoriano, le frequentazioni di carattere teosofico si sarebbero rivelate storicamente importanti per segnare il transito della pedagogia montessoriana Oltralpe.

Parole chiave: Montessori, spiritualità, modernismo, teosofia, Francia.

PRIME COORDINATE DI RIFERIMENTO: IL
'RISVEGLIO' COME INDICATORE DI UNA PECULIARE
TEMPERIE CULTURALE, CARATTERISTICA DEL
PASSAGGIO FRA I DUE SECOLI

Lo sviluppo di una discussione pertinente sui temi annunciati nel presente articolo richiede, in fase d'avvio, lo svolgimento di un'operazione preliminare, finalizzata al recupero di uno specifico background di carattere storico-culturale.

La trattazione del tema intorno a cui si sviluppa il presente studio, difatti, non potrebbe acquisire i suoi appropriati contorni qualora venisse separata da una prima operazione di approccio, mirata alla ricostruzione di una particolare temperie culturale, dentro le cui pieghe acquistano rilievo i fenomeni che, in questa sede, si intendono qualificare come soggetti di particolare interesse per l'indagine storica.

Posta questa premessa, un vantaggioso e pertinente punto di aggancio per avviare la trattazione del tema può essere individuato nel riferimento ad uno studio che, in tempi relativamente recenti, è venuto ad arricchire la folta bibliografia degli studi montessoriani: uno studio condotto e pubblicato da Fulvio De Giorgi su *Maria Montessori modernista* (2009).

La conoscenza di questo lavoro di De Giorgi costituisce una piattaforma piuttosto utile per impiantare l'innesto dei temi che si proveranno ad esporre in questa sede.

L'accurata operazione di analisi storica compiuta da De Giorgi merita attenzione poiché lo scavo pazientemente effettuato ha consentito di guadagnare avanzamenti importanti sul piano della riconfigurazione delle prospettive generali di analisi che puntano a proporsi come adeguate all'inquadramento della "questione Montessori".

Il raggiungimento di tale traguardo si è reso possibile nella misura in cui quel lavoro ha saggiamente mirato all'individuazione di un esteso terreno di coltura che sembra davvero necessario tenere in considerazione, e più approfonditamente sondare, per scendere dentro l'area di primo radicamento della pedagogia montessoriana.

Intervenendo su indicazioni già emerse in precedenti studi (Babini e Lama 2000, 253-272) il contributo di De Giorgi ha vantaggiosamente ripercorso un terreno di cultura spirituale che appare di forte influenza per la maturazione della scienza pedagogica montessoriana. E con ciò, esso ha evidenziato un suggerimento chiaro sull'importanza che, in sede di ricognizione storica, deve attribuirsi alla delineazione di un certo sfondo storico-culturale, utile per fissare le tracce prodromiche della grande avventura di cui è protagonista Maria Montessori.

Un simile accertamento risulta importante anche nei termini della possibilità di documentare l'acquisizione,

da parte montessoriana, di talune condizioni che avrebbero garantito il riuscito superamento di un perimetro pedagogico definito entro il campo operativo di una scienza empirica di derivazione positivista, permettendo un suo innalzamento oltre una determinazione appena naturalistico-sperimentale del sapere sull'educazione (La Rosa 2020, 213-218).

Per dire ancora più estesamente, l'intervento di De Giorgi ha convenientemente operato per facilitare una liberazione della pedagogia montessoriana da un'immagine convenzionalmente irrigidita dentro gli spazi di un modello disciplinato e rigoroso di "pedagogia scientifica"¹.

Di contro, il retroterra culturale su cui l'organizzazione della pedagogia montessoriana pare storicamente attingere rilevanti stimoli e motivi di rafforzamento per la definizione di una sua originale identità deve essere ricercato altrove: dentro le coordinate che segnano una stagione alimentata dal fervore di un altro genere di moventi ideali, i quali si collocano all'interno di un orizzonte più esattamente descrivibile mediante la cifra del "risveglio spirituale".

Per precisare i contorni del peculiare territorio dentro cui matura una sensibilità diversa e "riformata" per i problemi educativi, lungo la stagione di transito che corre da un secolo all'altro, sembra allora vantaggioso accostare tale cifra storiografica, inerente all'idea di "risveglio", ad un altro ben noto concetto, già utilmente impiegato da una precedente storiografia, interessata a spiegare le novità con cui il nascente XX secolo si annuncia sul versante delle sue specifiche premesse culturali: quello di "banca-rotta della scienza" (Brunetière 1895).

A tal proposito, si tratta, come è noto di riprendere in mano un concetto utilmente impiegato in sede storiografica per restituire alla comprensione storica la sensazione di raggiungimento di un ultimo capolinea rispetto ad una presunzione positivista fiduciosa di un'esauriente collocazione delle varie discipline del sapere dentro l'abbraccio comprensivo di una sintesi scientifica.

In riferimento a tale situazione, si tratta di prendere atto del destino di un progetto ormai giunto a fatale approdo, che, con la sua conclusione, avrebbe segnato l'avvento di uno snodo culturale in grado di determinare l'affacciarsi di un'epoca di tramonto e di crisi.

Tant'è che alla nozione di "banca-rotta della scienza" abitualmente si è venuta anche ad associare l'idea di un'epoca crepuscolare, in genere raccontata come "decadente" (Mangoni 1985); un'epoca certamente interprete di un'impressione di diffuso disorientamento, eppure non depressa, né disarmata di fronte al tracollo dei rife-

¹ Su tale versante, ricco di studi, si può consultare giusto a campione, Di Pol 2007, 87-150.

rimenti ideologici del “vecchio” positivismo, anzi bisognosa di trovare nuove strade per la legittimazione di un umanesimo moderno.

La crisi di fine secolo, per riferirsi con un termine ampio alla crisi che interessa il perentorio declino delle narrazioni evoluzionistiche a base materialistica appartenenti alla scienza del XIX secolo, costituisce un contesto di grande estensione dentro cui procedono ad organizzarsi potenti fenomeni di riqualificazione delle scienze umane (D’Arcangeli e Sanzo 2017), e dentro cui vengono a configurarsi anche estesi processi di riorientamento, di ordine ideale, delle classi intellettuali.

Il prendere corpo di diffuse dinamiche di cambiamento avrebbe coinvolto il piano della trasformazione delle mentalità e contemporaneamente stimolato l’organizzazione di un nuovo discorso culturale, tendente, con l’avanzare del XX secolo, a farsi largo in nome della promessa di una larga rigenerazione spirituale e di fondazione di un modello di “uomo-nuovo”. (Gentile 2014).

Quest’ultimo aspetto andrebbe tenuto particolarmente in considerazione, per sviluppare una comprensione più precisa di quanto, nel passaggio tra i due secoli, concorre al modellamento di un diverso tatto per il trattamento delle problematiche connesse all’educazione: un tema non confinabile appena nei termini di un appannaggio riservato a figure di accademia, di scienziati, di specialisti confinati dentro ristretti campi di investigazione tecnica, oppure rinchiusi dentro laboratori di applicazione sperimentale.

Nel passaggio fra i due secoli l’allargamento del dibattito educativo e la dedizione a favore di forme di impegno ricadenti sul terreno pratico dell’educazione, procedono, nel loro insieme, ad interessare aree sempre più allargate della comunicazione e dell’incontro pubblico, dentro una società moderna in via di espansione (Becchi, 1996).

E ciò accade specialmente lì dove l’impressione dell’irrompere di una società di massa chiama in causa la cura dell’educazione e la presa in carico delle responsabilità educative quali vettori primari per garantire condizioni di conservazione e di mantenimento degli elementi di coesione del sistema sociale.

Si tratta, dunque, della continuazione di un interesse per l’educazione che si mantiene vivo all’interno di un processo in via di sviluppo dell’immaginario borghese e che desidera ancora protrarre il mantenimento di un sentimento di fiducia verso gli obiettivi di crescita della modernità.

L’esplosione del tema della cura dell’infanzia come punto di interessi convergenti al centro delle preoccupazioni sociali costituisce un riflesso di questa tendenza che si afferma nel passaggio tra i due secoli, per cui,

attorno al benessere del bambino tendono a concentrarsi non soltanto una pluralità di interessi scientifici, ma vanno anche a cementarsi istanze etico-politiche, ritenute basilari per la tenuta delle aspettative di crescita sociale (Macinai 2013, 79-88).

Esattamente lungo questa scia, e lungo un tratto di continuità che si distende da un secolo all’altro, vanno ad assommarsi, sul terreno dei movimenti sociali, tutta una serie di iniziative riferibili a progetti di intervento educativo e di assistenza pubblica, orientati alla manifestazione di valori di solidarietà e focalizzati sul tema della protezione delle figure sociali più deboli, quali ad esempio i bambini (e soprattutto i bambini afflitti da condizioni di indigenza o di sofferenza).

All’interno di tale spazio d’azione si concretizzano atteggiamenti carichi di simbolicità, che si rendono emblematici quali segnali di una volontà di risanamento e di risoluzione di quei motivi di urgente bisogno espressi dalla società (Verucci 2010, 12-13). Nondimeno, tali segnali si propongono anche secondo l’immagine di un gesto di cura, teso a porgere un atto di amore per quell’umanità ancora fragile ed “in fiore” che si manifesta nell’età infantile (Regni 1997, 46-51).

La sensazione diffusa di risveglio di forze morali, l’elevazione di interessi pubblici rivolti verso fini ideali, a servizio del Bene e dell’umanità, la moltiplicazione di discorsi intellettuali sulle idealità motrici dell’azione collettiva, per l’edificazione di un migliore avvenire costituiscono, nel loro insieme, la trama di un tessuto che percorre trasversalmente l’area delle culture borghesi, attivando conseguentemente l’azione di circoli, associazioni, unioni, leghe, il cui proliferare è segno dell’urgenza di alimentare di linfa vitale il progetto progressivo della modernità, proiettandolo nel dominio simbolico del gesto di servizio e di aiuto.

Per tornare allora al motivo di produttività, relativo al valore di intelligenza acquisito sul terreno dello svolgimento di un’indagine storica sulla pedagogia Montessori dall’arruolamento della categoria di “modernismo”, esso appare alquanto importante e significativo nella misura in cui illumina opportunamente un territorio culturale in grande movimento e fermento al volgere tra la chiusura di un secolo – il XIX – e l’aprirsi del seguente – il XX.

L’introduzione di una categoria storiografica che si pronuncia sotto il titolo di “Montessori modernista” appare felice nella misura in cui concorre a rintracciare ed a mettere in luce alcune situazioni di rigenerazione del tessuto culturale che, oltre il crollo dei paradigmi scientifico-positivistici, intervengono incisivamente nell’instradare la pedagogia montessoriana verso prospettive di valore che ne strutturano internamente l’e-

laborazione di senso e che storicamente contribuiscono anche al suo brillante successo.

E ciò va considerato, a più livelli.

Intanto il più intuitivo e diretto: ossia, quello che contribuisce ad allineare l'organizzazione del discorso pedagogico montessoriano rispetto ad un dispositivo teorico che si sviluppa grazie ad una sostanziale modalità di produzione di un discorso di intonazione spiritua-listico-religiosa (Gilsoul 2020, 133-154).

L'appuramento della presenza di un'interna tensione spirituale, che in Montessori partecipa integralmente al modellamento del tema formativo, risulta del resto evidente nel linguaggio prediletto dalla sua elaborazione pedagogica (Standing 1998, 85-88): un linguaggio coerentemente aderente ad un codice di marca religiosa e che spinge il fuoco dell'attenzione sull'interiorità, sull'anima in formazione del bambino (Cives 2017). L'intuizione montessoriana del problema dell'infanzia riserva notevoli elementi di spicco che si pronunciano nella riproduzione di un sentimento di religioso stupore: un'impressione di sacralità che si allarga e si eleva di fronte alla manifestazione delle straordinarie capacità plastiche manifestate dall'anima infantile, sempre promettente di miglioramenti, progressi e realizzazioni sorprendenti.

E quindi, se l'attivazione di una categoria interpretativa in grado di leggere significativamente la maturazione della pedagogia Montessori nel suo rapporto con un preciso background culturale di riferimento può passare attraverso il servizio reso dall'acquisizione della categoria di "modernismo", tale accostamento sembra funzionare positivamente, specialmente nella misura in cui coglie un motivo di concreto e solido innervamento di quella pedagogia in un contesto storicamente contrassegnato dall'erompere di potenti fibrillazioni spiritualistiche. Esse, con i loro fermenti, vivacizzano l'ampio territorio rappresentato dalle molteplici fioriture del sentimento religioso nella stagione post-positivistica (Todaro 2020, 7-32).

Opportunamente, vale ancora la pena riprendere il suggerimento terminologico avanzato da De Giorgi nell'articolo precedentemente ricordato e relativo alla segnalazione di una "costellazione" di movimenti e di correnti dentro cui si dirama la scossa modernista: un territorio frastagliato ed aperto a straripamenti di varia coloritura, tendenzialmente caratterizzato da una predisposizione all'eterogeneità delle forme e degli accenti, intorno al cui plasmarsi, senz'altro vario e plurale, rifluisce l'allargamento dell'ondata spiritualista.

E si tratta di un aspetto che merita di essere sottolineato nella misura in cui la fenomenologia del momento spirituale che attraversa la stagione di crisi e di passag-

gio verso il nuovo secolo esalta esattamente il senso della predisposizione all'ecllettismo.

La mescolanza e l'inclinazione all'intreccio di tendenze eterogenee sembra anzi restituire per eccellenza, all'alba del nascente secolo, l'attestarsi di un paradigma ecllettico che si apre a ventaglio intorno al "risveglio" di intendimenti spiritualistici ed a fervori di ripresa metafisica (Cambi 1993).

Sicché, mentre nell'ambito delle riformulazioni culturali del periodo fioriscono innesti teoretici inediti e talora anche percettibilmente azzardati – come, ad esempio, formule di positivismo-idealistico, soluzioni introspettive curvate verso lo psichismo o incastri di tipo psicagogico (Todaro 2012) – nell'ambito specifico del movimento spirituale la proiezione verso il sincretismo sembra significativamente avanzare come tendenza predominante e caratterizzarsi quale fenomeno di punta. In questo fiorire di religiosità convergenti si esprime una vera e propria *nouvelle vague* e si descrive un fenomeno prorompente che si innalza vorticosamente sulla cresta dell'onda.

Da questo punto di vista, se una qualche integrazione può essere proposta rispetto al quadro descrittivo accuratamente predisposto da De Giorgi, ben proiettato nel discutere il valore di concretezza da attribuire ad una figura di "Montessori modernista", tale integrazione può avere a che fare con l'attribuzione di un rilievo più evidente da assegnare, dentro le articolazioni di quell'affresco storico, a favore di un fenomeno che attraversa significativamente la breccia modernista in campo religioso. Un fenomeno che, tra gli altri motivi di originalità culturale significativi dell'avanzare di un nuovo secolo, attiene all'emergere del movimento spirituale teosofico: fenomeno anzi di trazione tra le mode del momento, vigorosamente proiettato all'incontro sincretico tra differenti sensibilità religiose (Pasi 2010).

Nell'atto di avallare il giusto credito che, ai fini di una più esatta conoscenza storica del "fenomeno Montessori", può vantare l'appello a fare i conti con il complesso movimento di riforma spirituale che va sotto la denominazione di "modernismo", sembra, in altri termini, paradossale che proprio a quel livello possa trascurarsi il rilievo di un fenomeno che merita attenzione e che, di per sé, non risulta estraneo alla specificità di quel quadro storico, ma che, anzi, interviene ad arricchire la definizione della "crisi modernista".

E, con ciò, ci si intende riferire appunto a quel fenomeno del tutto tipico che sembra denotare un motivo di sostanza cruciale per saggiare la forza dell'interrogazione critica posta dai movimenti modernisti e che sembra oltretutto determinare uno strano "caso" di successo: il fenomeno relativo alla vivace emersione del movimento

teosofico, capace di proporre un'originale forza attrattiva in seno alle nuove fenomenologie della coscienza religiosa primonovecentesca.

E si tratta, effettivamente, di un caso piuttosto rilevante sul profilo delle discontinuità emergenti in quella specifica cornice temporale, la cui manifestazione più evidente si denuncia nel forte fascino esercitato dalla moderna teosofia presso le fasce alte della intellettualità del tempo, in cerca di nuove soluzioni spirituali.

Insomma, la proposta di avvicinamento della pedagogia Montessori alla cornice modernista, da questo punto di vista, deve indurre a contemplare la presa in considerazione di una complessa realtà di trasformazione delle sensibilità religiose contemporanee.

Va a proposito segnalato il prendere corpo di una situazione che annovera fra le sue caratteristiche preponderanti la realizzazione di importanti punti di sovrapposizione e di intreccio, (spesso attivati dentro forme di "relazioni pericolose), tra forme di spiritualità di estrazione umanistico/cristiana – internamente rinnovate da indicazioni vitalistiche, ripiegamenti intimistici, e sensibilità cosmiche - e suggestioni esattamente provenienti dal mondo della teosofia.

Oltretutto, non andrebbe smarrito e probabilmente andrebbe meglio focalizzato il rilievo che tale combinazione di proiezioni spirituali, volte a dichiararsi pubblicamente in nome di un impegno pratico per la promozione del Bene, doveva acquisire anche in termini di fenomeno di costume.

Si tratta, in questo caso di evidenziare, come la circolazione fluida di discorsi rivolti all'elevazione morale-spirituale dell'uomo, o per meglio dire orientati a stimolare l'attivazione di una potente riforma morale, capace di far riverberare i suoi frutti in un'opera di profonda rigenerazione delle comunità sociali, costituisca una traccia operativa funzionale al consolidamento di relazioni di socialità partecipata ai livelli della circolazione "alta" dell'incontro e dello scambio culturale, in quel preciso periodo.

D'altra parte, il turbamento spirituale prodotto dall'erompere di una coscienza modernista doveva esprimere, alla sua origine, un fenomeno di natura elitaria. Ma in termini analoghi, indizio della manifestazione di una sensibilità religiosa in qualche modo "eccezionale" – capace di guardare oltre i confini delle rigide separazioni confessionali – doveva risultare, soprattutto nel suo primo strutturarsi, anche l'elitarismo teosofico.

Infine, per portare a una conclusione, questa configurazione di una situazione di contesto, dovrà essere segnalato un ulteriore elemento non trascurabile per la definizione del quadro storico: ovvero, la necessità di inquadrare i fenomeni di reviviscenza spiritualistica di

inizio Novecento dentro una visione anche "spazialmente" allargata, ossia in grado di tenere conto dell'importanza dei relativi "flussi" di trasmissione delle idee attraverso un reticolo di connessioni capaci di correre lungo binari internazionali.

I salotti di sociabilità dentro cui si amplificano gli echi di una spiritualità riformata indicano continue linee di flusso e di scambio nei movimenti di pensiero che interessano gli esponenti di una moderna intellettualità rispecchiantesi in una rete di connessione aperta su fronti internazionali.

Si tratta di un piano di raccordo che si rende identificabile per la sua vocazione al trans-culturalismo e per il suo volersi riconoscere quale spazio ecumenico, ossia spazio di dialogo rivolto alla ricerca di un'identità complessa, volenteroso anche di accogliere i segni fecondi di una pluralità scaturente dai variegati riflessi moderni del rapporto con la dimensione del sacro.

MODERNISMO, MISTICISMO, TEOSOFIA:
L'IMMANENTISMO DELL'ANIMA SPIRITUALE
COME CIFRA DI UN'IDENTITÀ TEOSOFICA PER LA
PEDAGOGIA MONTESSORIANA

A cavallo fra i due secoli, il fermento modernista irrompe, dunque, sulla scena (Scoppola 1969, 3-19), presentando fra i suoi caratteri più evidenti l'eterogeneità di un tessuto culturale dove più identità confessionali si incontrano in nome della sostanziale unità di raccordo delle forme della spiritualità religiosa e dell'affermazione del primato del fatto spirituale quale fatto interiore di coscienza (Giovagnoli 1990, 260).

La pluralità delle voci e delle ispirazioni che opera dentro questo spazio e la loro tendenziale concordia costituisce un punto di forza della sfida modernista; un punto di qualificazione che procede ad affermare tale propensione al raccordo sintonico non appena dentro gli spazi del panorama intellettuale, ma pure sul piano concreto dell'incontro interpersonale, concepito in nome di una pratica devota alla costruzione del Bene.

Nei punti più incisivi di questa maturazione, cristiani di diversa estrazione (protestanti, valdesi, cattolici, ortodossi, anglicani) si ritrovano a collaborare in spirito di incontro concorde ed unanime insieme a ebrei e ad esponenti di ogni differente sensibilità religiosa, unendosi anche a donne e uomini di fede non dichiarata, trovando quale punto comune di contatto l'adesione a una sotterranea spinta interiore che rende sempre meno significativa e limitativa l'impressione di distanza reciproca tra le diverse appartenenze religiose e che invece conduce a sentire, interiormente, la forza di una realtà accomunante ed unificante, scaturente dall'intimo e per-

cepibile come effusione di una qualche profonda sorgente spirituale².

Di fronte a questo movimento religioso spesso polemicamente descritto anche come facilmente esposto ad una situazione di compromettente “confusione” (Gentile 1920, 139-145) – ma che storicamente se di una qualche confusione approfitta è di una consapevole scelta per la con/fusione delle energie spirituali – l’allargamento dell’opzione teosofica avrebbe restituito una manifestazione di immediato riflesso.

La collocazione della religiosità teosofica si proponeva come esattamente equivalente alla posizione di un’opzione trasversale. Il suo orizzonte di adesione non si qualificava come il corrispettivo di una scelta esclusiva, ossia di un tipo di scelta che avrebbe determinato il configurarsi di un’alternativa dirimente rispetto ad una contemporanea professione di fede in un qualche credo definito.

Piuttosto, la collocazione della visione teosofica si proponeva corrispondente ad una sorta di ingaggio a favore di una dimensione spirituale conciliativa e integrante, sostanzialmente sintetica e ricomprendente l’intero spazio d’illuminazione interiore della coscienza religiosa.

La visione teosofica si proponeva di amplificare la dimensione universale di ciascuna e di ogni fede in quanto identificativa del riconoscimento di un motivo religioso connesso ad un unico e sempre uguale processo di evoluzione spirituale, indicante, nel suo insieme, un percorso funzionale di crescita per l’elevazione dell’umanità.

Nel suo affondo spirituale essa enfatizzava l’universalità medesima di un’avventura dello spirito che si allargava verso un destino di elevazione, facendo leva sulla forza di un appello che rifletteva la disponibilità di adesione ad un tracciato formativo-spirituale.

L’appello teosofico si rivolgeva ad un’umanità chiamata a far propri i motivi di un impegno al perfezionamento che si allargava sullo sfondo di una vicenda metafisica di eterna evoluzione; un percorso di sviluppo e di perfezionamento da portare sempre avanti mediante la cura della vita interiore, in quanto processo di evoluzione proiettato verso una meta di continua e progressiva spiritualizzazione.

Insomma, da parte teosofica, doveva essere chiaro che la scienza teosofica avrebbe aperto un punto di luce

sulla scaturigine della radice spirituale della vita e sull’eternità dell’anima-spirito, innestandosi, da qui, organicamente, su ogni possibile variazione di codici religiosi, senza perciò precludere contemporanei motivi di partecipazione a chiese o a credi.

E pertanto, la forza di attrazione esercitata dalla prospettiva teosofica su molti spiriti eletti doveva consistere nel ricondurre la sensazione di reale ritrovamento della vita spirituale all’interno di una dimensione di immanenza; uno spazio interiore ricadente dentro lo schiudersi medesimo dello spirito nella sua originaria manifestazione alla coscienza, mettendo così l’accento su un processo di elevazione che si svolgeva radicalmente dentro e nell’intimo della personalità religiosa.

E proprio a questo livello si rappresentava uno dei motivi di fascino intellettuale e sentimentale che, riusciva a fare in modo che l’influenza della teosofia attraversasse longitudinalmente spazi e segmenti di una religiosità aperta, proiettata a scrutarsi interiormente: perché, ancora più in generale, nella versione moderna della teosofia che prendeva il largo al volgere del nuovo secolo, si poteva incontrare, con impressione di sincronicità vibrante, un moto che percorreva il largo fenomeno del riscoprirsì della coscienza moderna quale flusso vitale incastonato in una corrente spirituale.

Che nella modulazione di questa dimensione di coscienza si nascondesse una delle insidie più temibili, in tutto coincidente con un nodo centrale della deviazione modernista delle fede, ripiegata in un atto di intuizione interiore e ricondotta ad una connotazione immanentista dello sgorgare della vita spirituale (Vian 2012, 66-69), era un fatto tenuto in altissima considerazione dal Magistero della Chiesa Cattolica, notoriamente costretta, ad un certo punto della crisi, a rompere gli indugi e ad intervenire con determinazione efficace, proprio per chiarire la distanza sostanziale che separava la verità professata dalla dottrina cattolica con le presunzioni moderniste e le loro riduzioni immanentiste (Verucci 2010, 26-41).

Le preoccupazioni più volte elevate dagli ambienti cattolici nel periodo temporale che si allargava attorno alla presa di posizione pontificia di condanna del modernismo intuivano con perfetto acume il passo brevissimo che conduceva dalla torsione di un cattolicesimo interpretato in chiave moderno-progressista al cedimento a tutto vantaggio dell’infiltrazione teosofica (s.a. *La Civiltà Cattolica* 1908, 79-84, 257-271, 533-546).

Allo stesso tempo, per converso, le voci del mondo teosofico dovevano rispondere, da parte loro, alla condanna pronunciata dal fronte cattolico contro le soluzioni moderniste – una condanna che *ipso facto* colpiva

² A tal proposito, quale laboratorio esemplare e già prossimo all’area su cui successivamente sarebbe intervenuto l’esperimento pedagogico montessoriano di San Lorenzo (Honegger Fresco, 2018, 76-83) si può prendere specialmente in considerazione la cornice romana dell’Unione per il Bene, già precedentemente studiata, tra gli altri, da Vian 1970 e Bedeschi 1970.

anche la loro posizione³ - col rivendicare l'inarrestabilità di un movimento spirituale che ormai sembrava aver fatto breccia nella coscienza moderna e che descriveva irrimediabilmente il panorama dei tempi nuovi:

Il fenomeno veramente straordinario e nuovo nella storia del mondo è il risveglio indubbiamente universale della religiosità intesa nel suo più largo significato, è la tendenza generale delle anime a spastoiarsi da ogni specie di dommatismo [...] Un bisogno irresistibile di allargare i confini e le conquiste della coscienza umana si manifesta simultaneamente in ogni parte del globo e a dispetto di qualsiasi altra forza contraria, un numero enorme di spiriti liberi, appartenenti a nazioni, a fedi, a colori diversi, proietta con mirabile e unanime consenso interiore, tutte le regioni più audaci dell'anima verso regioni inesplorate e mal note che or con tenui riflessi, or con lampi e bagliori accecanti, sia dal di dentro, sia dal di fuori di noi, ci annunziano, avvolte ancora nel mistero, nuove e più profonde forme di vita. In questa impresa titanica della psiche collettiva - resa possibile solo dalla civiltà contemporanea la cui caratteristica più saliente e che non ha precedenti nella storia è il progressivo e sempre più completo avvicinamento dei popoli mercé lo scambio dei prodotti e le facili relazioni scientifiche, filosofiche e morali - sta il germe della soluzione della terribile crisi che travaglia la coscienza internazionale moderna (Calvari 1908, 29-30).

Collocazione della radice della spiritualità in una regione interiore da scrutare attraverso un'indagine introspettiva e produttività immediata della vita dello spirito in un'attività di dedizione amorevole verso il prossimo costituivano insomma i due poli di oscillazione intorno a cui la coscienza teosofica riconosceva una profonda consonanza con le effusioni del modernismo, tanto da esprimere ogni voto, negli anni della repressione cattolica culminante con la pubblicazione dell'Enciclica *Pascendi Gregis* (Tramontin 1990) - e tanto ancora, nei decenni successivi, da continuare a rimpiangere l'occasione mancata - affinché da quel laboratorio di spiritualità potesse definitivamente affermarsi un cristianesimo non chiesastico, ma un cristianesimo rinnovato, operativamente visibile e reso tangibile per via di «una sempre più cristiana prassi» (Marcucci 1928, 18).

Non a caso, una delle icone figurativamente elevate, nel passaggio dall'un secolo all'altro, ad indicare l'inclinazione alla trasformazione immediata della spiritualità interiore in pratica di amorevole servizio - così per come dava modo di plasmarsi dentro il nuovo discorso religio-

so apertosi tra le correnti e tra gli spazi del modernismo - doveva incontrarsi nella figura di Francesco d'Assisi (Da Campagnola 1983): anch'essa icona trasversale, reiterata con enfasi anche dentro la coeva letteratura teosofica e finanche occultistica (Alvi, 1906); immagine mitografica dal valore plastico e proteiforme, straordinariamente potente nel riferire, ad un tempo, di un sentimento religioso che si espandeva come celebrazione della originaria fratellanza universale tra tutte le creature viventi e di un misticismo interiore che non restava ingabbiato dentro uno sterile ascetismo, ma si trasformava immediatamente in passione profonda per l'offerta di servizio a soccorso dell'umanità bisognosa.

L'acquisizione di questa cifra francescana, opportunamente rilevata come stemma emblematico del codice religioso modernista (Bedeschi, 1971), deve essere particolarmente tenuta in considerazione per avvicinarsi con appropriatezza alla ricostruzione del grembo spirituale dentro cui doveva giungere a vero e proprio momento di "venuta alla luce" la sistemazione concettuale della pedagogia montessoriana nella sua prima completa esposizione organica, affidata a *Il Metodo della Pedagogia Scientifica* (1909).

Il "ritiro" montessoriano nelle tenute ombre dei baroni Franchetti, com'è noto, costituisce un momento cruciale della sostanziale trasformazione della esperienza educativa avviata nelle Case dei Bambini in un Metodo sistematizzato, sia attraverso la scrittura del testo che rimane centrale nella costruzione della pedagogia Montessori (Trabalzini 2003, 76-78; De Salvo 2018_a), sia per l'avviamento dei primi corsi di formazione per insegnanti montessoriani (Kramer 1976, 136-137).

Con la Montessori alla Montesca aveva occasione di compiersi un appassionato lavoro di organizzazione in sistema di una primaria intuizione pedagogica che guardava con fiducia allo spontaneo sbocciare dell'anima del bambino; un'elaborazione condotta ad esito di scrittura compiuta all'interno di un autentico cenacolo e laboratorio di spiritualità, direttamente abbeverata al richiamo del misticismo francescano, radunato alla Montesca e tenuto stretto intorno ad una straordinaria figura di santa non cattolica, interpretata in maniera eccellente dalla baronessa Alice Hallgarten Franchetti (Buseghin 2013).

La corrente di spiritualità che sorpassa e travalica i confessionalismi, i clericalismi, i confini identitari restituisce, in effetti, il senso di un'atmosfera di sacralità vibrante che si allarga attorno alla Montesca e che batte unanime col palpito caritatevole che anima le iniziative intraprese dalla baronessa, le quali vedono nell'educazione dell'infanzia il loro fulcro elettivo (De Salvo 2018_b).

Un'atmosfera di luce, un anelito di carità, un connubio di passione e di amore ed ancora una testimonian-

³ Per approfondire la conoscenza delle preoccupazioni che sarebbero maturate negli ambienti dell'ortodossia cattolica rispetto alla progressiva diffusione della pedagogia montessoriana in termini di sua corrispondenza con un'impronta modernista/teosofica si vedano specialmente i recenti studi di Moretti (2019, 2018) e Foschi (2019, 2012).

za assoluta di “buona fede”: sono questi i tratti distintivi che avrebbero lasciato un’impronta indelebile in rapporto alla memoria di Alice Franchetti, infaticabile promotrice di opere pie nella terra medesima del Santo di Assisi (Bettini 1953).

Intorno alla figura di Alice Franchetti si moltiplicavano le impressioni di avere a che fare con un esempio straordinario di una spiritualità trasparente (Buseghin 2002), tipica di una “grande anima”: e così, quell’attributo che le si sarebbe voluto concedere da parte cattolica, in quanto modello esemplare di “buona fede”, stava esattamente a segnalare la situazione di chi, pur appartenente ad un’altra confessione religiosa, pur non battezzato e pur non aderente al credo della Chiesa Romana, dava comunque prova di agire in termini corrispondenti ad un’evidente impronta cristiana:

In questo caso la fede e la bontà si uniscono insieme per formare quell’elemento di vita che in anime sincere e pure può sostituire anche gli effetti della comunione religiosa e divenire quello che la Chiesa cattolica chiama precisamente con un nome che è bontà e fiducia, abbandono e amore, insieme, col nome di buona fede.

La fede della baronessa fu tutta qui: nella sua sincerità e nella sua bontà. Non le passò mai per la mente il dubbio di un obbligo più grande: essa israelita era profondamente cristiana non solo, ma toccò le alture sublimi del cristianesimo col suo misticismo profondo con la sua appassionata venerazione per il più puro rappresentante del cristianesimo della nostra regione, per S. Francesco. (Giovagnoli 1925,8).

L’immedesimazione con un’aura francescana riportava allora la nota distintiva dell’azione per il bene intrapresa da Alice Franchetti all’irradiazione di una spiritualità che, sotto la sua provvida egida, vivificava la vitalità di circoli animati da donne di raffinata cultura e ispirate da motivazioni intime, riflettenti uno slancio generoso di entusiasmo religioso (Fossati 2020, 66-70).

Da questa scintilla di fede si manteneva in regime di fertile attività un crocevia di relazioni intellettuali e di amicizia che si riconoscevano proiettate ad un medesimo fine: l’elevazione spirituale dell’anima umana e la diffusione del Bene a vantaggio dell’uomo.

Entro questo crogiuolo di religiosità appassionate ed intrise di misticismo che animavano il cenacolo della Montesca, e che istintivamente raccoglievano vari accenti ed intonazioni di spiritualità, non potevano mancare frequentazioni teosofiche.

Tra queste, un punto di snodo notevole per i destini di fortuna internazionale della pedagogia Montessori, doveva distinguersi nella persona della signorina Jeanne Barrère, la «soave figliuola» (O.F. 1914, 2) dell’ambasciatore francese a Roma, partecipe di un profilo di relazioni

che si allargavano al mondo umbro e che comprendevano la condivisione del fervore spirituale francescano⁴ (Giovagnoli 1925, 13-15).

A questo proposito, l’approfondimento di uno sguardo sulle circostanze che avrebbero agevolato un attraversamento del Metodo montessoriano Oltralpe non può mancare di sottolineare la singolare continuità di trasmissione di un fremito spirituale che si alimentava sotto l’ala protettiva garantita dalla baronessa Alice Franchetti, protagonista davvero esemplare ed insostituibile di un’irradiazione di forze che si ritrovavano unitamente convergenti e convinte nello scorgere in quel metodo educativo una straordinaria pratica di formazione spirituale.

Se la costruzione di un asse Roma-Parigi per le prime fortune transalpine della pedagogia Montessori trovava, perciò, un valido crocevia nell’azione di propaganda iniziata dalla giovane Barrère, tale crocevia allo stesso tempo evidenziava la fluidità di azione con cui si verificava un vero e proprio passaggio di testimone.

In altri termini, lungo questi incroci si allargavano le circostanze per la messa in campo di un’azione culturale che – avendo il suo punto di origine in quell’universo spirituale senza etichette, promotore di interconfessionalismo e votato a mescolare l’effusione di carità francescana in una moderna spiritualità attiva ed operante a servizio della elevazione umana, incentrato attorno alla figura atipica di santità espressa da Alice Franchetti – trovava poi, uno dei suoi snodi di prosecuzione nel canale di allaccio passante per i circuiti internazionali della fratellanza (e forse sarebbe meglio dire della “sororità”) teosofica (Scaraffia, 2002).

Ancora più precisamente, questo passaggio di giro dalla Montesca a Parigi che si realizzava transitando per Roma, metteva in luce il calco soggiacente di un genere di spiritualità piuttosto indeterminata e aperta – senza etichette – su cui si modellava l’orientamento generale del metodo educativo montessoriano, tanto da renderne immediata e spontanea l’appropriazione da parte teosofica⁵.

Come avrebbe chiaramente esposto con indicazione puntuale il *Bollettino della Società Teosofica Italiana*, in

⁴ Simbolica, in qualche modo, può considerarsi la poesia *Passeggiata Francescana* (1908), dedicata a Jeanne Barrère dalla poetessa Vittoria Aganoor Pompilj, figura coinvolta in un’atmosfera di spiritualità modernista ed anch’essa, nel passaggio dei primi del Novecento, affascinata dall’esperienza di ritiri intimi nell’Umbria di Francesco d’Assisi, nonché annoverata tra i contatti stabili di Alice Franchetti (Chemello 2005, 74).

⁵ Per quanto attiene al tema della prossimità di Maria Montessori alla spiritualità teosofica, alla questione delle collaborazioni con la Società Teosofica e all’esperienza maturata durante il “periodo indiano” di soggiorno della pedagogista italiana presso la sede madre della medesima Società ad Adyar si rimanda principalmente alla biografia di Giovetti, 2009.

una nota di doloroso commento che accompagnava l'annuncio della prematura scomparsa della Baronessa Franchetti, era guardando a quanto accaduto nel giro di breve tempo a Parigi che si poteva esattamente capire come quel metodo educativo, generatosi a partire dalle «profonde intuizioni di un nobilissimo ingegno femminile italiano», detenesse tutte le prerogative per valere come «un mirabile strumento di lavoro teosofico» (Guerrier 1911, 374).

A tal proposito, è un dato ormai chiaramente acclarato nella storiografia montessoriana di area francese come gli organi di passaggio (l'istituzione di un *Comité pour l'étude de la Méthode scientifique d'Éducation constitué de personnes amies de la Baronne Alice Franchetti*; così come l'interesse dedicato all'acquisizione e alla diffusione del Metodo Montessori dalla *Ligue pour l'Éducation Morale de la jeunesse*) e le circostanze di primo inserimento della pedagogia Montessori in terra transalpina (la fondazione di una prima *Maison des Enfants* al numero 5 dell'Avenue du General Tripiet, nell'ottobre del 1911) vedessero in prima linea tutte donne appartenenti all'entourage teosofico, fra cui specialmente M.me Pujol, già venuta a Roma ad osservare in prima persona il lavoro educativo innovativo svolto nelle Case dei Bambini (Gilsoul 2014, Wagon 2017).

Risulta piuttosto interessante, allora, approfondire lo sguardo su questa originale situazione e provare anche a capire il senso di un simile «fatale» connubio, ma non prima di evidenziare ancora un'ultima volta il senso di direzione lineare appartenente ad un binario di transito che, per la mediazione di Alice Franchetti, aggregava il nascente montessorismo in Francia alle iniziative di donne organicamente integrate nei circuiti teosofici (Todaro 2020, 90-96).

IL METODO DELLA PEDAGOGIA SCIENTIFICA: UN MIRABILE STRUMENTO DI LAVORO TEOSOFICO

Nel giugno del 1912, M.me Pujol, partecipando a Versailles ai lavori del *Congrès des oeuvres féminines françaises*, rappresentava per conto delle *Ligue pour l'Éducation Morale de la jeunesse* la rilevanza di un lavoro avviato per l'introduzione in Francia di un metodo educativo promettente di grande efficacia per lo sviluppo dell'infanzia ed impostato su fondamenti scientifici: il metodo di educazione concepito e applicato in Italia dalla dottoressa Montessori; un metodo che sembrava poter favorevolmente estendere i suoi vantaggi anche alla gioventù francese.

Vale la pena sostare con qualche attenzione sulla sostanza delle motivazioni che l'eminente attivista della *Ligue* porgeva a sostegno di quell'opera di promozio-

ne, cercando di esporre a favore del pubblico francese il nocciolo pedagogico di quel metodo:

Dire qu'un être se développe, c'est dire que toutes les forces latentes qui sont en lui ont l'occasion, la possibilité de se manifester dans toutes les domaines : physique, émotionnel, intellectuel et spirituel. Moins il sera comprimé et mieux nous connaissons la vie dans sa conduite, ses attitudes, ses sentiments, ses pensées, sont l'expression dans certaines circonstances données, constituées par son entourage: le local, les camarades, le maître lui-même et surtout lui.

Donc nécessité de la liberté, j'entends liberté du mouvement, c'est-à-dire nécessité de laisser vivre l'enfant, puisque l'immobilité c'est la mort ou le sommeil plus ou moins profond, c'est-à-dire que nous respecterons chez l'enfant le droit d'agir ou de se reposer, de sentir, de penser par lui-même. (Pujol 1912, 113).

In queste espressioni vi era già contenuto ciò che – ad avviso dell'attivista femminista e teosofa francese – il Metodo Montessori voleva rappresentare quale punto di novità rispetto a precedenti sistemi educativi per l'infanzia; ma tra le righe era possibile anche cogliere il punto nodale di una congiunzione che doveva sancire l'immediato ingaggio delle energie messe in campo dai frequentatori dei circoli della scienza teosofica per la promozione di quel nuovo modello educativo: un modello che contava fiduciosamente sulla possibilità di scorgere nel percorso della formazione del bambino la libera venuta alla luce di potenzialità latenti, a condizione però che quello sviluppo, libero e spontaneo, non trovasse ostacolate le vie da inopportuni impedimenti.

Un metodo, dunque, certamente entusiasmante per chi lo poteva già interpretare a partire dalle premesse immanentiste appartenenti al codice spirituale teosofico: entusiasmante perché sicuro della promessa di espansione vitale contenuta in tutti quei germi di capacità, ancora in condizione di latenza, presenti nello spirito del bambino; entusiasmante anche perché capovolgeva, nei suoi portati culturali, tutta una serie di attributi tradizionalmente assegnati all'educazione quale pratica restrittiva e di controllo, riconoscendola, invece, quale spazio di libera e spontanea generatività spirituale.

Da qui, ancora, un ulteriore punto qualificante che permetteva di poter prestare credito alle novità del metodo montessoriano doveva riconoscersi nella profondità psicologica esibita dalla visione educativa montessoriana. E, a questo livello, il sistema Montessori poteva anzi mostrare la forza della sua scientificità: un'organicità d'impostazione scientifica che si rendeva piuttosto evidente nella capacità mostrata di penetrare all'interno di una lettura psicologica della «vita in divenire» del bambino.

Nella conseguente assegnazione alla funzione dell'insegnante di un ruolo preminente di osservazione psicologica si poteva dimostrare ciò che, oltretutto, costituiva, un altro grande punto di forza riferibile al quadro della pedagogia montessoriana: quel metodo, anzi, era potuto sorgere ed organizzarsi coerentemente solo grazie alle originali capacità di analisi della vita interiore del bambino testimoniate da quella figura di «*psychologue remarquable qu'est Maria Montessori*». (Pujol 1912, 113).

Per venire dunque, a un punto di sintesi, già nella prima spiegazione data da M.me Pujol sui motivi che avevano condotto la *Ligue* ad investire solidamente le proprie energie nell'introduzione del Metodo Montessori in Francia si potevano ritrovare espresse - o altrimenti più o meno chiaramente sottintese - le ragioni provenienti da un background teosofico che, nell'agganciare quel metodo, riferiva le ragioni di una sintonia profonda con una visione di natura immediatamente espansiva ed evolutiva della vita dello spirito (Wagnon 2018, 147-186). Il nocciolo intimo che raccoglieva la fecondità di quel metodo consisteva nella modalità del tutto tipica per cui esso sviluppava una lettura complessiva della vita del bambino radicata in una cosmogonia evolutiva della vita spirituale.

Allora, la sostanza del metodo educativo montessoriano non poteva altrimenti riconoscersi nella considerazione: «qui est basé sur une connaissance profonde des lois qui régissent l'esprit humain et qui président au développement de l'être dans tous les domaines». (Pujol 1912, 113).

Ecco, dunque, la straordinaria forza del metodo Montessori, capace di ricodificare il significato e il destino dell'educazione secondo un originario valore di libera fioritura dei bambini - « un véritable épanouissement des enfants » (Pujol 1912, 113) - mentre la saggezza pedagogica dell'insegnante/maestra, più che all'acquisizione di nozioni teoriche sullo sviluppo dell'infanzia, sarebbe stata ragionevolmente affidata allo sviluppo di una sensibilità "di contatto", ossia ad una sensibilità di ordine prevalentemente psicologico-relazionale, in grado di affinare una forma di discernimento pratico sulle condizioni che avrebbero consentito di far fluire il libero sviluppo del bambino; una sensibilità guadagnata pazientemente, giorno per giorno, e perfezionata, attraverso l'osservazione continuata della personalità in via di realizzazione del soggetto infantile.

Veniva così appropriatamente posta un'enfasi, di ordine psicologico, attenta a sottolineare la peculiarità di un'intimità sguardo, di un tipo di discernimento pratico e di una prospettiva eminentemente osservativa riservati alla funzione "direttiva" dell'insegnante.

E si trattava, evidentemente, di un'indicazione di cambiamento sostanziale che si poneva in relazione con la "nuova" funzione pedagogica della maestra d'infanzia montessoriana: una novità assai significativa intelligentemente ben messa in luce anche da Jeanne Barrère nell'atto di presentare al pubblico francese le novità del sistema educativo montessoriano sulle pagine della *Revue Pédagogique*, ancora nello stesso 1912.

Lo studio della giovane Barrère sull'opera educativa e sul metodo scientifico di Maria Montessori tratteggiava, in effetti, con buon acume pedagogico, un'esposizione ben ragionata, e sensibile alla considerazione di molti non trascurabili dettagli, dei convincenti risultati mostrati da quel metodo nell'ambito delle prime esperienze realizzate in Italia, all'interno di diverse situazioni di educazione infantile, sia a Roma sia a Milano, da lei osservate anche di persona.

Ma prima ancora che entrare nel merito delle novità del metodo educativo utilizzato nel Case dei Bambini, il saggio della giovane Barrère offriva una ben chiara ricostruzione del largo retroterra di sperimentazioni che stavano a monte di quella rivoluzione educativa e che erano state effettuate dalla dottoressa Montessori, nella sua qualità di scienziata-medico, specialmente sul versante dell'analisi del rapporto tra funzioni senso-motorie e sviluppo della coordinazione psicologica, fin dal fruttuoso esercizio di studi praticati nell'attività di clinica psichiatrica e di pedagogia ortofrenica applicate a situazioni speciali.

Da qui, l'analisi di merito sull'opera e sul metodo educativo montessoriano guadagnava il largo e correva a prendere in considerazione sia aspetti concreti, relativi allo svolgimento delle pratiche educative dentro le Case dei Bambini, sia aspetti di cultura pedagogica, attinenti alle formulazioni che la stessa Dottoressa aveva avuto modo di esporre nelle pagine del *Metodo*.

L'esposizione perveniva così ad un quadro d'insieme abbastanza completo che puntava a mettere in luce soprattutto due motivi sostanziali per scommettere sul valore formativo di quel metodo pedagogico che, adesso, ci si proponeva di importare con fiducia dall'Italia.

Il primo era relativo alla segnalazione di un notevole cambiamento di prospettiva pedagogica: optare per il metodo Montessori avrebbe significato compiere una scelta per un metodo che valorizzava decisamente l'attività del bambino, sorpassando una tradizione di passività. La metafora del "risveglio" si attagliava perfettamente alla descrizione del punto di qualità decisivo del metodo montessoriano, nella misura in cui quel metodo, che spingeva indirettamente a mettere in azione le funzioni psicologiche del bambino, a partire dai dispositivi sensoriali e dall'esercizio della sensibilità tattile, equivaleva

appunto ad un accreditare un lasciapassare per il compimento del risveglio della vitalità del bambino, a fronte di metodi educativi che comunemente abbandonavano l'infanzia alla inazione-passività-addormentamento delle proprie energie. Perciò: «La méthode général de l'école est surtout destinée à faire comprendre à l'enfant qu'il doit être actif, que le travail est une bonne chose et l'oisiveté un mal». (Barrère 1912, 256).

Il secondo era naturalmente complementare e tornava a indicare quella dimensione di "contatto" interiore che si realizzava nell'azione di direzione educativa svolta dall'insegnante montessoriana; un'azione che andava a scrutare ed a toccare un territorio di profondità interiore e che si sarebbe pazientemente sviluppata come un «pénétrer doucement dans l'âme de l'enfant». (Barrère 1912, 257). «M.^{lle} Montessori dit que par des observations psychiques le maître peut devenir une espèce de voyant». (Barrère 1912, 264).

Così, il saggio di presentazione al pubblico francese dell'opera e del metodo Montessori per opera di Jeanne Barrère si concludeva emblematicamente con un motivo di ricordo di una lezione di pedagogia ascoltata direttamente dalla voce della Dottoressa e che metteva in primo piano la dimensione sottostante di quel nuovo messaggio educativo identificata in una questione di "fede"⁶.

Ma di che genere di fede e di fede in che cosa?

«La foi est le feu ardent qu'alimentent en nous la vie et la conviction ; elle existe par elle-même et croît en raison de notre force et de notre constance» (Barrère 1912, 265); una fede, dunque, tutta interiore che accompagna ed alimenta la volontà di un'azione intimamente predisposta alla generazione del bene. Una fede che contempla con passione l'azione dell'aprirsi al mondo di una nuova personalità, ancora in via di sviluppo nella soggettività del bambino; una fede che con pazienza si predispone nel seguire «pas à pas, l'âme naissante de l'enfant et lui communique peu à peu un besoin d'activité bienfaisant». (Barrère 1912, 265).

Nel riconoscimento di questa fede si assommavano tutti i presupposti perché la spiritualità teosofica riconoscesse nel progetto educativo montessoriano qualcosa di profondamente sintonico. Di fatto, era già iniziata un'operazione che avrebbe visto decollare un'appassionata forma di engagement, da parte dei circuiti internazionali della teosofia, per assecondare la crescita delle fortune del metodo montessoriano in giro per il mondo.

Certamente i canali della frequentazione teosofica non avrebbero esaurito la ricchezza di attenzioni e di successi velocemente riscossi dalla pedagogia Montes-

soriana in giro per l'Europa ed oltre; ma sicuramente essi avrebbero individuato un canale importante per la decodifica della natura di quel metodo, alimentato intimamente da una fiducia immanente nelle possibilità dello spirito del bambino di avviarsi autonomamente sulla strada della propria scoperta e sulla via della propria auto-realizzazione.

BIBLIOGRAFIA

- Aganoor Pompilj, Vittoria. 1908. *Nuove Liriche*. Roma: Nuova Antologia.
- Alinovi, Anna. 1921. *Vittoria Aganoor Pompilj*. Milano: F.lli Treves.
- Alvi, Ciro. 1906. *San Francesco d'Assisi: romanzo*. Città di Castello: Lapi.
- Babini, Valeria Paola e Lama, Luisa. 2000. *Una «donna nuova». Il femminismo scientifico di Maria Montessori*. Milano: FrancoAngeli.
- Barrère, Jeanne. 1912. "L'oeuvre d'éducation et la méthode de M.^{lle} Montessori en Italie". *Revue Pédagogique*, 250-265.
- Becchi, Egle. 1996. "Il nostro secolo". In *Storia dell'infanzia. Dal Settecento ad oggi*, a cura di Egle Becchi e Dominique Julia, 333-407. Roma-Bari: Laterza.
- Bedeschi, Lorenzo. 1971. "Il ruolo di Paul Sabatier fra i modernisti italiani". *Humanitas*, 3: 271-276.
- Bedeschi, Lorenzo. 1970. "Circoli modernizzanti a Roma a cavallo del secolo". *Studi Romani* 2: 189-215.
- Bettini, Francesco. 1953. *La scuola della Montesca*. Brescia: La Scuola Editrice.
- Brunetière, Ferdinand. Janvier 1895. "Après une visite au Vatican". *Revue des deux mondes*. 127 : 97-118.
- Buseghin, Maria Luciana. 2013. *Alice Hallgarten Franchetti, un modello di donna e di imprenditrice nell'Italia tra '800 e '900*. Selci-Lama: Editrice Pliniana.
- Buseghin, Maria Luciana. 2002. "Introduzione". In *Cara Marietta...Lettere di Alice Hallgarten Franchetti (1901-1911)*, a cura di Maria Luciana Buseghin e Clara Peli, 22-84. Città di Castello: Tela Umbra.
- Calvari, Decio. Febbraio 1908. "Contro la teosofia". *Ultra. Rivista Teosofica di Roma*, II: 16-31.
- Cambi, Franco. 1993. *L'educazione tra ragione e ideologia. Il fronte antidealistico della pedagogia italiana (1900-1943)*. Milano: Mursia.
- Chemello, Adriana. 2005. "«Con fedele amicizia». Il «disegno di una vita» dal veneto al Trasimeno". In *Tre donne d'eccezione. Vittoria Aganoor, Silvia Albertoni Tagliavini, Sofia Bisi Albini. Dai carteggi inediti con Antonio Fogazzaro*, a cura di Adriana Chemello e Donatella Alesi, 29-74. Padova: Il Poligrafo.

⁶ Jeanne Barrère, frequentatrice della Montesca e amica personale della Baronessa Franchetti, aveva partecipato al primo corso di formazione montessoriano ivi tenuto (Kolly 2020, 129).

- Cicciola, Elisabetta e Foschi, Renato. 2019. "La leggenda nera di Maria Montessori. Considerazioni storiografiche". In *Il destino di Maria Montessori. Promozioni, rielaborazioni, censure, opposizioni al Metodo*, a cura di Renato Foschi, Erica Moretti, Paola Trabalzini, 115-142. Roma: Fefè Editore.
- Cives, Giacomo. 2017. "Scienza, spiritualità e laicità Maria Montessori". In *Maria Montessori tra scienza spiritualità e azione sociale*, a cura di Giacomo Cives e Paola Trabalzini, 81-120. Roma: Anicia.
- Condette, Jean Françoise e Savoye, Antoine. 2016. "Une éducation pour une ère nouvelle: le Congrès International d'Éducation de Calais (1921)". *Les Études Sociales*, 163, 43-77.
- D'Arcangeli, Marco Antonio e Sanzo, Alessandro. cur. 2017. *Le "scienze umane" in Italia tra Otto e Novecento. Pedagogia, psicologia, sociologia e filosofia*. Milano: FrancoAngeli.
- Da Campagnola, Stanislaw. 1983. "Il francescanesimo nel riformismo religioso del primo Novecento". In *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana del Novecento*, a cura di Accademia Properziana del Subasio, 73-101. Roma: Bulzoni.
- De Giorgi, Fulvio. 2009. "Maria Montessori modernista". *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 16: 199-216.
- De Salvo, Dario. 2018_a. "Lei può morire e tutto questo andrebbe perduto. Maria Montessori alla Montesca". *Quaderni d'Intercultura*, X: 210-217.
- De Salvo, Dario. 2018_b. "Educare alla ruralità. Le scuole elementari a sgravo di Montesca e Rovigliano". *Pedagogia Oggi*, 1: 277-290.
- Di Pol, Redi Sante. 2007. *La pedagogia scientifica in Italia tra Ottocento e Novecento*. Torino: Marco Valerio.
- Foschi, Renato. 2012. *Maria Montessori*. Roma: Ediesse.
- Fossati, Roberta. 2020. *Verso l'ignoto. Donne moderniste di primo Novecento*. Firenze: Nerbini.
- Gentile, Emilio. 2014. *L'apocalisse della modernità. La Grande Guerra per l'uomo nuovo*. Milano: Mondadori.
- Gentile, Giovanni. 1920. *Il modernismo e i rapporti tra filosofia e religione*. Firenze: Sansoni.
- Gilsoul, Martine. 2020. *Maria Montessori. Une vie au service de l'enfant*. Paris: Éditions Desclée De Brouwer.
- Gilsoul, Martine. 2014. "Maria Montessori et la France. Genèse d'une histoire". *History of Education & Children's Literature*, 2: 379-398.
- Giovagnoli, Agostino. 1990. "Cultura cattolica e crisi modernista". In *Storia della Chiesa. La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*. Vol. XXII, t.2, 247-269. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Giovagnoli, Enrico. 1925. *Conferenze alla Montesca. Anno 1925. In memoria dei Baroni Franchetti*. Città di Castello: Il Solco.
- Giovetto, Paola. 2010. *Helena Petrovna Blavatsky e la Società Teosofica*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Giovetto, Paola. 2009. *Maria Montessori. Una biografia*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Graziadei, Alice. 2020. *Attraverso i confini: traduzioni e diffusione de Il Metodo della Pedagogia Scientifica di Maria Montessori. Uno studio comparato*. (Tesi di Dottorato in Philosophy, Science, Cognition and Semiotics - Università di Bologna).
- Guerrier, Sonia. 1911. "Notizie dai Gruppi Italiani". *Bollettino della Società Teosofica Italiana*, 11: 373-374.
- Honegger Fresco, Grazia. 2018. *Maria Montessori, una storia attuale. La vita, il pensiero, le testimonianze*. Torino: Il leone verde.
- Kolly, Bérengère. 2020. "L'internationalisation montessorienne selon la stratégie du double gain : diffraction et problématiques de diffusion". In *Construire la paix par l'éducation: réseaux et mouvements internationaux au XX^e siècle. Genève au cœur d'une utopie*, eds. Rita Hofstetter, Joëlle Droux, Michel Christian. Neuchâtel : Éditions Alphil – Presses Universitaires Suisses.
- Kramer, Rita. 1976. *Maria Montessori. A Biography*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Rosa, Viviana. 2020. *Profili d'infanzia. Bambini e bambine tra sperimentazioni educative, pratiche di orientamento, narrazioni all'alba del Novecento*. Lecce – Rovato: PensaMultimedia.
- Macinai, Emiliano. 2013. *Pedagogia e diritti dei bambini. Uno sguardo storico*. Roma: Carocci.
- Mangoni, Luisa. 1985. *Una crisi fine secolo: la cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento*. Torino: Einaudi.
- Marcucci, Edmondo. 1928. "Italia religiosa contemporanea: Modernismo". *Ultra. Rivista Teosofica di Roma*, 2:14-18.
- Montessori, Maria. 1909. *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini*. Città di Castello: Lapi.
- Moretti, Erica e Dieguez, Alejandro Mario. 2019. "Il difficile equilibrio tra cattolicesimo e teosofia". In *Il destino di Maria Montessori: promozioni, rielaborazioni, censure, opposizioni al Metodo*, a cura di Renato Foschi, Erica Moretti e Paola Trabalzini, 95-112. Roma: Fefè Editore.
- Moretti, Erica e Dieguez, Alejandro Mario. 2018. "I progetti di Maria Montessori impigliati nella rete di mons. Umberto Benigni". *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*. 25: 89-114.
- O. F. 5 ottobre 1914. "Al Circolo di Coltura femminile di Perugia [Vittoria Aganoor Pompili]". *La donna. Rivista quindicinale illustrata*, 235: 1-2.

- Pasi, Marco. 2010. "Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento". In *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di Gian Marco Cazzaniga, 569-598. Torino: Einaudi.
- Pujol, L.M. 1912. "Résumé du rapport présenté par Mme Pujol à la Conférence de Versailles, Congrès des œuvres féminines françaises, le jeudi 13 juin". *La Femme*, 7-8 : 112-114.
- Regni, Raniero. 1997. *Il bambino padre dell'uomo. Infanzia e società in Maria Montessori*. Roma: Armando Editore.
- s.a. 1908. "Propaganda nuova di moralità, di femminismo e di cultura teosofica". *La Civiltà Cattolica*. 2: 79-84.
- s.a. 1908. "Il programma della società teosofica". *La Civiltà Cattolica*. 2: 257-271.
- s.a. 1908. "Che cosa è la teosofia". *La Civiltà Cattolica*. 2: 533-546.
- Scaraffia, Lucetta. 2002. "Teosofe, femministe e moderniste in Italia". In *Donne ottimiste. Femminismo e associazioni borghesi nell'Otto e Novecento*, a cura di Lucetta Scaraffia e Anna Maria Isastia, 77-124. Bologna: Il Mulino.
- Scoppola, Pietro. 1969. *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*. Bologna: Il Mulino.
- Standing, Edwin Mortimer. 1998. *Maria Montessori. Her Life and Work*. New York: Penguin Group – Plume.
- Todaro, Letterio. 2012. *La pedagogia di Giovanni Antonio Colozza e la cultura italiana tra Otto e Novecento*. Catania: CUECM.
- Todaro, Letterio. 2020. *L'alba di una Nuova Era. Teosofia ed educazione in Italia agli inizi del Novecento*. Sant'Arcangelo di Romagna: Maggioli-Apogeo Education.
- Trabalzini, Paola. 2003. *Maria Montessori. Da Il Metodo a La scoperta del bambino*. Roma: Aracne.
- Tramontin, Silvio. 1990. "La repressione del modernismo". In *Storia della Chiesa. La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*. Vol.XXII, t.2, 271-291. Ciniello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Verucci, Guido. 2010. *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*. Torino: Einaudi.
- Vian, Giovanni. 2012. *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*. Roma: Carocci.
- Vian, Nello. 1970. "La rivista 'L'Orsa Presente' e l'azione dell'Unione per il Bene". *Persona*. 6/12: 101-103.
- Wagnon, Sylvain. 2018. *De Condorcet à Decroly. La franc-maçonnerie belge, l'éducation et l'enseignement (XIX^e-XX^e)*. Bruxelles : Peter Lang.
- Wagnon, Sylvain. 2017. "Les théosophes et l'organisation internationale de l'éducation nouvelle (1911-1921)". *REHMLAC+*. 9-1: 146-180.