

Una opposizione poetica. Profilo di Aldo Capitini

di Antonio Vigilante

Vivere è incarnare, concretare, stare nella possibilità della gioia¹.

1. Premessa

Chi guardasse la televisione italiana in una qualunque sera della settimana, su un qualunque canale, avrebbe ottime probabilità di trovarsi di fronte a uno spettacolo così concepito: un certo numero di persone si trovano in una situazione particolare, più o meno estrema, e sono tutte in competizione tra di loro; progressivamente, alcuni vengono espulsi, fino a che resta il vincitore. Questo è il format vincente, quello che entusiasma e appassiona, sia in Italia che all'estero. È il format di quelli che si chiamano *reality show*, spettacoli-realtà. E a ragione si chiamano così. Questa logica escludente, questa contrapposizione totale, è diventata la logica stessa della società. Si pensi alla scuola: venti, venticinque ragazzini cominciano l'anno scolastico e formano un gruppo che si chiama classe; alla fine dell'anno scolastico alcuni di loro verranno promossi, altri respinti. Questa logica, che in passato qualcuno provò a contestare, oggi appare granitica, certa e indiscutibile come una legge di natura. E così è il mondo del lavoro. La società che abbiamo è fondata sul conflitto e la competizione, che, come il *polemos* eracliteo, «gli uni fa schiavi, gli altri liberi» (D-K 126). Ciò, almeno, fino a quando non giunge la morte, a mettere fuori gioco anche i vincitori. Per i non credenti, almeno. Per i credenti, il gioco continua anche dopo, con i buoni che vincono la vita eterna e i cattivi che sono condannati all'eterna perdizione.

«“Liberi tutti!” è il più bel gioco del mondo», scrive Bontempelli nell'*incipit* di *Vita e morte di Adria e dei suoi figli*. «Liberi tutti» potrebbe essere il motto della filosofia di Aldo Capitini.

1. A. Capitini, *La realtà di tutti*, Tornar, Pisa 1948, poi in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon, Perugia 1994, p. 197.

2. I primi anni

La vicenda di Capitini comincia sotto la torre del palazzo comunale di Perugia, di cui il padre era custode. Tale fu il fracasso, all'inizio del Novecento, del futurismo, del dannunzianesimo, del nazionalismo, che esso giunse fin sulla torre del palazzo comunale, affascinando il giovane Capitini. Le deliranti parole del *Manifesto del futurismo*, pubblicato da Marinetti nel 1909 ed esaltante «la guerra – sola igiene del mondo – il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore...», prefiguravano quanto di peggio il fascismo avrebbe espresso. Di lì a poco la guerra avrebbe *igienizzato* milioni di europei, esaltati dalle nuove tendenze artistiche e letterarie, ma soprattutto persone semplici, sottratte alla vita quotidiana dalla follia della politica e mandati a morire sui campi di battaglia. In una lettera a Prezolini del 1911, Benedetto Croce parlava del nazionalismo come di «una manifestazione terziaria della sifilide dannunziana»². Lo stesso si potrebbe dire del futurismo. Vi sono malattie strane, dal decorso particolare, per guarire dalle quali occorrono percorsi inconsueti. Capitini guarì dal futurismo e dal nazionalismo attraverso la malattia e l'esperienza della sofferenza, del limite fisico, della debolezza. Prima dei vent'anni – nel 1918-19 – avvenne una prima conversione, che lo portò a dedicarsi agli studi umanistici (il classismo della scuola italiana lo aveva orientato, in quanto povero, verso gli studi tecnici) con un impegno anche fisico che finì per intaccarne la salute. Sulla propria giovane carne sperimentò così lo sfinimento, la lentezza, la malattia: tutto ciò che il futurismo disprezzava, e che il fascismo avrebbe disprezzato. È da qui che comincia il pensiero di Capitini. Comincia dall'esigenza di conquistare una visione del mondo che sia il rovesciamento di quella centrata sull'esaltazione della forza, di una salute intesa come vigore fisico, dell'efficienza, dell'integrità corporea più che morale. Poiché questa esaltazione apparterrà, per essenza, al fascismo, il rovesciamento operato da Capitini prende la forma di una *metafisica pratica dell'antifascismo*.

Il cristianesimo è la religione dei deboli, diceva Nietzsche. Ma Capitini, che sulla debolezza ha riflettuto per tutta la vita, non fu cristiano. Dopo il Concordato del 1929, il cattolicesimo gli si mostrò invece come una posizione religiosa che poteva allearsi con il fascismo, che non si opponeva, ma anzi sosteneva coloro che idolatravano la forza

2. B. Croce, G. Prezolini, *Carteggio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990, p. 326.

e praticavano la violenza. Non fu questa la sola ragione del suo anti-cattolicesimo e del suo post-cristianesimo. V'era il rifiuto della concezione cristiana dell'Inferno. Il cristianesimo porta la logica dell'esclusione anche nella dimensione della liberazione, separando eternamente i salvati dai dannati, i giusti dai malvagi. V'era, ancora, la diffidenza verso le istituzioni, massimamente quelle religiose, che pretendono di fissare in eterno la verità, di chiuderla in dogmi in base ai quali formulare scomuniche. E v'era, infine, la consapevolezza che oggi, dopo l'illuminismo e nell'epoca della secolarizzazione, la religione dev'essere liberata non solo dalla superstizione, ma anche dal mito, da tutto ciò che non è solo *oltre*, ma *contro* la ragione. Il Cristo Figlio di Dio, nato da una vergine e venuto a morire su una croce per la salvezza degli uomini (e al contempo per la dannazione di altri) appartiene al mito. Il Cristo di Capitini è invece un «maestro di fare aperto», un uomo che ha mostrato agli uomini la possibilità di una prassi diversa, la via del bene che guarisce il male, della testimonianza della verità contro l'errore. Non è un Dio, ma un uomo come gli altri, capace sicuramente di una maggiore purezza morale, e tuttavia limitato e imperfetto come tutti gli uomini. E non è l'unico «maestro di fare aperto». I fondatori delle grandi religioni, come il Buddha, o un filosofo come Socrate possono stargli accanto. Sono esistiti nella storia degli uomini eccezionali, anche se imperfetti come tutti gli uomini, che hanno fatto progredire l'umanità dal punto di vista morale. Le religioni storiche li hanno divinizzati, costruendo sulla loro prassi sistemi dottrinari, teologici e dogmatici che hanno finito per nascondere la purezza e la radicalità etica originarie. È così che il chiarissimo insegnamento del Cristo sulla non resistenza al male viene ristretto al piano delle relazioni interpersonali, mentre per quelle politiche la Chiesa elabora la dottrina della guerra giusta.

La ricerca di Capitini prende, dunque, la via di una *libera religione* e di una *esperienza religiosa*. *Elementi di un'esperienza religiosa* è il titolo della prima opera, uscita presso Laterza nel 1937 per interessamento di Benedetto Croce, che ben ne colse il carattere antifascista. Il quale, invece, sfuggì alla censura fascista, e ciò prevalentemente a causa del titolo: un'opera che parlava di religione non poteva contenere nulla che desse fastidio al regime. Questo fatto in sé era sufficiente a mostrare la decadenza della religione nell'Italia contemporanea e la necessità e l'urgenza di un ripensamento della religione come fattore e strumento di liberazione sociale.

Il pensiero di quella prima opera si sviluppa intorno a due punti o momenti: l'interiorità e l'apertura. L'interiorità non è quella di un sog-

getto quietisticamente ripiegato in se stesso, di un'anima bella che nulla vuol saperne delle brutture della storia, bensì quella di una coscienza attivissima e attenta, che si concepisce come centro di responsabilità e di impegno. *Farsi centro* è l'espressione con la quale Capitini indica questo primo movimento, a un tempo esistenziale, religioso e politico. Al quale succede, non in contraddizione ma come svolgimento naturale, il secondo, che è di apertura all'altro, di accoglimento della vita in qualsiasi sua forma, di attenzione infinita agli enti, nessuno escluso. Questi due atti costituiscono il nucleo di una *persuasione* religiosa che è al tempo stesso anche opposizione politica. Secondo la bellissima espressione di Capitini, si tratta di «un'opposizione che matura come un capolavoro di poesia»³. Una opposizione poetica non solo al fascismo, ma a quelle tendenze del mondo contemporaneo che sono sopravvissute alla fine del fascismo e trovano nella società dei consumi una manifestazione anche più completa: l'utilitarismo, l'economicismo, il culto dell'azione e dell'esteriorità. Al fondo di questi mali era, per Capitini, una concezione chiusa, insufficiente del soggetto, la riduzione dei rapporti umani a meri rapporti giuridici ed economici, quando non l'annullamento nella massa e nella folla oceanica. L'uomo capitiniano sta al centro delle cose, infinitamente attento, infinitamente aperto al mondo. In quell'avverbio, *infinitamente*, è la religione, più che in un sostantivo – Dio. L'uomo è limitato, ma è capace di vivere con una intensità infinita l'apertura ad altro. È qui il Dio capitiniano. Non un Ente trascendente, ma la possibilità di un'apertura infinita dell'intimo, di una unità-amore con l'altro uomo, con l'animale, con la pianta.

Non ci si lasci trarre in inganno. La persuasione religiosa non è priva di una sua durezza. Essa si oppone attivamente, e con la forza di una posizione radicata nell'intimo, alle chiusure istituzionali, politiche o religiose. Di qui la nonviolenza, di qui la noncollaborazione. Lo stesso vegetarianesimo ha una valenza politica: esso non fu estraneo alla decisione di abbandonare la Normale di Pisa, di cui Capitini era diventato segretario. La motivazione ufficiale fu il rifiuto di prendere la tessera fascista chiestagli da Giovanni Gentile, ma su questa richiesta influì il «silenzioso, efficacissimo comizio» antifascista in cui, come osservava Giacomo Zanga, si trasformava ogni pasto di Capitini alla Normale⁴. Rifiutarsi di mangiare carne negli anni del fascismo –

3. A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 17.

4. G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, Bresci, Torino 1988, p. 28.

cosa che fece di lui allora, e anche dopo, un originale agli occhi di molti – significava adottare uno stile di vita che contestasse l'esaltazione della forza a partire dal più elementare e vitale degli atti.

A far conoscere Gandhi in Italia aveva contribuito lo stesso Giovanni Gentile, introducendo una prima edizione della sua autobiografia, uscita presso Garzanti nello stesso anno, il 1931, in cui il leader indiano visitò il nostro paese, seguito passo passo da una polizia politica che raccoglieva preziosissime informazioni sul suo conto – Gandhi è «un ricchissimo avvocato avventuriero che ha l'ambizione di diventare l'imperatore delle Indie indipendenti», informava, precisando che indubitabilmente portava iella, poiché alla sua visita in un paese seguiva sempre qualche disgrazia⁵ – e da una opinione pubblica che chiacchierava della capretta che quello strano uomo mezzo nudo avrebbe condotto con sé nella visita al Duce. Meraviglia che, in questo contesto desolatamente provinciale, Capitini sia riuscito a cogliere il nucleo vivente del pensiero e della prassi gandhiana. Era giunto all'incontro con Gandhi preparato non solo dalla severa formazione classica e religiosa, ma anche da impegnative discussioni con compagni di studi e di vita, primo fra tutti Claudio Baglietto (che, mandato da Armando Carlini a Friburgo a studiare con Heidegger, riparò poi in Svizzera, dopo aver maturato la scelta della obiezione di coscienza), con cui aveva meditato a lungo il pensiero di un altro giovane inquieto e dalla profondissima sensibilità morale, quel Carlo Michelstaedter che nel primo decennio del secolo aveva posto con estrema chiarezza l'antitesi tra vita autentica e vita inautentica, tra *persuasione* e *rettorica*, tra la via difficile e dolorosa di chi cerca da sé la verità e quella facile e diffusa di chi trova una identità fittizia e rassicurante nell'inganno comune della società⁶. Il suicidio di Michelstaedter, a soli 23 anni, spezzò quella riflessione, che si annunciava tra le più alte e rigorose della filosofia italiana del Novecento. Per Baglietto e Capitini, Michelstaedter era divenuto un interlocutore, un predecessore, colui che aveva percorso, in solitudine assoluta, una via che era possibile, anzi necessario ripercorrere, portando però la lotta per l'autenticità su un piano non solo individuale, ma politico.

5. G. Sofri, *Gandhi in Italia*, il Mulino, Bologna 1988, p. 81. Alcuni anni prima, nel 1924, in Trentino si era sparsa la voce che alcuni indiani seguaci di Gandhi volessero rapire dei bambini per sacrificarli (ivi, p. 145, nota 1).

6. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Formiggini, Genova 1913; nuova edizione Adelphi, Milano 1995.

3. L'antifascismo e il potere di tutti

L'antifascismo di Capitini non si limitò alla riflessione e alla noncollaborazione personale. Tornato alla sua torre perugina, iniziò una attività intensissima di propaganda, di organizzazione delle forze antifasciste, di formazione dei giovani. Nel 1939 incontrò Toni Giuriolo, che allora aveva ventisette anni, e che dopo l'armistizio diventerà il Capitano Toni della formazione partigiana "Giustizia e Libertà". Giuriolo fu fortemente influenzato dall'insegnamento di Capitini, il quale nei suoi scritti lo ricorda spesso come partigiano nonviolento, che poteva vantarsi di non aver mai tolto la sicura al suo fucile. Non è probabilmente esagerato affermare che attraverso Giuriolo (cui bisogna aggiungere altri due partigiani che di Capitini furono allievi, Riccardo Tenerini e Primo Ciabatti) la nonviolenza entrò, anche se occupando un ruolo marginale, nella Resistenza. Al 1937, l'anno della pubblicazione degli *Elementi*, risale anche uno scritto capitiniano dal titolo *Liberal-socialismo*, che circolò clandestinamente per diversi anni e diventò uno dei documenti fondamentali del movimento liberalsocialista, che ebbe proprio in Capitini e in Guido Calogero gli iniziatori e i teorici. Se Calogero sembrava preoccupato di fissare anche dal punto di vista organizzativo e istituzionale i criteri che avrebbero dovuto guidare la ricostruzione nazionale dopo la fine del fascismo, Capitini guardava alla più ampia crisi della contemporaneità, cui le ideologie davano una risposta parziale, che andava trascesa in una superiore ottica morale e religiosa (nel senso particolarissimo della religione capitiniana). A entrambi – e ai numerosi intellettuali che aderirono al movimento – era chiaro che non si trattava di scegliere tra libertà e giustizia, che le due forze storico-politiche del liberalismo e del socialismo andavano sintetizzate, perché una libertà senza giustizia resta cieca e sorda alle condizioni di chi sta peggio, mentre una giustizia senza libertà degenera nel totalitarismo. Il movimento, più d'opinione che d'azione, fu decapitato dagli arresti. Capitini finì in carcere una prima volta per quattro mesi nel 1942, alle Murate di Firenze, e una seconda volta a Perugia dal maggio al 25 luglio del 1943.

Dopo la fine del regime, l'esperienza liberalsocialista sfociò nel Partito d'Azione, al quale tuttavia Capitini si rifiutò di aderire, sia perché gli appariva ancora troppo borghese, inopportuno e moderato, sia – e soprattutto – perché lo lasciava insoddisfatto la prospettiva di una democrazia rappresentativa. Qui abbiamo la misura della radicalità dell'antifascismo capitiniano. Il fascismo aveva trasformato il popolo in una massa adorante, inquadrata, inferiorizzata, privata di

qualsiasi reale potere. Rovesciare il fascismo per Capitini non poteva significare che questo: richiamarsi al soggetto e alla sua coscienza, responsabilizzare, chiedere l'impegno, la partecipazione politica, l'intervento diretto. La democrazia dei partiti, fondata sul meccanismo della delega, sulla distinzione tra una ristretta cerchia di specialisti della politica e una grande massa di persone chiamate solo periodicamente (e peraltro con molti condizionamenti) a esprimere le proprie scelte politiche, era troppo poco. Sia chiaro: Capitini non intendeva affatto sminuire l'importanza delle istituzioni democratiche, ponendo sullo stesso piano regimi e democrazie parlamentari. Pensava invece (e la storia della nostra democrazia incerta, segnata da stragi di Stato, corruzione e avventure populiste sembra dargli ragione) che occorresse operare delle *aggiunte*, per rendere reale e viva la democrazia parlamentare.

È difficile negare una certa efficacia alla teoria delle élite (Mosca, Pareto, Michels, Lasswell, Burnham ecc.), secondo la quale in ogni sistema politico, sia esso democratico o dittatoriale, il potere è sempre saldamente nelle mani di un ristretto numero di persone, di una élite politico-economica che lascia ben poco potere al popolo. Si consideri il nostro Parlamento e lo si confronti con il paese: di qua operai, artigiani, casalinghe, disoccupati, pensionati; di là liberi professionisti, politici di professione, docenti universitari. I secondi dovrebbero rappresentare i primi, da cui sono stati eletti. La democrazia sarebbe tutta qui: un popolo composto da persone di condizione sociale, economica, professionale diversissima va a votare per eleggere i propri rappresentanti, i quali, indipendentemente dallo schieramento politico e partitico, dal punto di vista sociale, economico e professionale appartengono *tutti* alla classe borghese.

Sarebbe un grave errore – l'errore che spinse Michels verso il fascismo – dedurre da questa amara constatazione la previsione che qualunque assetto politico futuro dovrà seguire lo stesso schema. È un errore epistemologico, prima che politico. Si passa dalla considerazione oggettiva di ciò che è stato alla previsione del futuro, alla enunciazione di una vera e propria *legge* (la *ferrea legge dell'oligarchia* di Michels) dei sistemi politici. Ed è ugualmente erroneo pensare che, dal momento che a governare sarà sempre una élite, il problema sia quello di fare in modo che questa élite non sia una ristretta cerchia di delinquenti, ma una sorta di aristocrazia morale e intellettuale. Nelle recenti, appassionate polemiche seguite in Italia alla pubblicazione del libro *La casta* di Sergio Rizzo e Gian Antonio Stella⁷ si è discusso

7. S. Rizzo, G. A. Stella, *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Rizzoli, Milano 2007.

esattamente di questo: di come fare in modo che i politici italiani non siano una costosa casta di privilegiati, ma persone al servizio del paese. Questo è stato l'aspetto costruttivo, propositivo di dibattito che ha anche alimentato la corrente dell'antipolitica, sempre attiva nel paese di Guglielmo Giannini.

La democrazia non può essere affare dei politici, così come la religione non può essere affare dei preti. In entrambi i casi l'uomo viene privato di una sua componente vitale: il contatto con Dio, la prassi religiosa nel primo caso; il contatto con gli altri, la prassi etico-politica nel secondo. La presenza di specialisti della religione e della politica rende l'uomo alienato, parziale, ridotto alla partecipazione passiva, a quella celebrazione sacerdotale che è la messa e a quella celebrazione politica che è il voto.

Per Capitini non c'è autentica democrazia dove non c'è il potere di tutti. La vera democrazia, cioè, è *omnicrazia*. È questo il punto di maggiore prossimità del pensiero di Capitini con la tradizione anarchica, dalla quale solo apparentemente il significato religioso della parola *tutti* lo allontana (non era forse al tempo stesso anarchico e religioso Tolstoj?). Alla obiezione che è impossibile che tutti siano al governo per evidenti difficoltà pratiche e organizzative, Capitini rispondeva con l'interessantissima teoria delle *due fasi del potere*. Per molto tempo le forze rivoluzionarie di sinistra hanno pensato la rivoluzione come presa – anche violenta – del potere, attacco diretto e frontale allo Stato. Questo è stato il principale errore delle correnti rivoluzionarie occidentali. La rivoluzione nonviolenta, quella che non intende rovesciare uno Stato per sostituirlo con un altro, ma consegnare il potere a tutti, ha due modi. Il primo è cercare la solidarietà dal basso, stabilire relazioni, creare aperture. Il secondo è addestrarsi per il lungo periodo, imparare a resistere, mantenersi saldi nella propria proposta. Così facendo si crea già un «potere senza governo»⁸, poiché questi centri di persone persuase della nonviolenza operano già efficacemente, in una relazione dialettica con il potere politico sia centrale che locale. John Holloway ha distinto il potere come *poter fare* dal *potere su*. Il primo è una possibilità di azione e di creazione, un *fare* che ha un carattere collettivo, sociale, mentre il *potere su*, proprio del capitalismo, spezza questo fare collettivo e trasforma la moltitudine di quelli che fanno in oggetti del fare, attraverso la minaccia e la forza fisica. Il capitale acquista i prodotti del fare, e per questa via giunge ad ac-

8. A. Capitini, *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze 1969; nuova edizione Guerra, Perugia 1999, p. 116.

quistare il poter-fare delle persone. Il fare collettivo e libero diventa lavoro alienato. Per Holloway, che tenta di rileggere la tradizione marxista alla luce dell'esperienza zapatista, la rivoluzione consisterà nel liberare il poter-fare dal potere-su, nell'emancipare il potere di tutti dal dominio di pochi, nel costruire e consolidare un *anti-potere*⁹. Ben diverse sono le premesse di Capitini, ma non troppo dissimili le conclusioni. Per Holloway la rivoluzione, la costituzione dell'anti-potere comincia con il sottrarsi alla classificazione operata dal capitale, che reifica le stesse relazioni umane e separa l'individuo – più lavoratore che uomo – dalla comunità. Il nuovo metodo rivoluzionario è quello della «resistenza onnipresente»¹⁰ di una comunità che quotidianamente lotta per liberarsi dal potere su e per riconquistare la collettività del fare. Non è più una rivoluzione per militanti. È dalla «trasformazione della vita comune, quotidiana»¹¹ che scaturisce la rivoluzione. Nei termini di Capitini: è quando il soggetto distratto diventa *persuaso* e si fa *centro* che la comunità si libera dalla alienazione del potere.

Ogni persona può essere dunque un centro di anti-potere. Ma Capitini è anche consapevole della importanza delle strutture, dei luoghi nei quali i singoli centri si aggregano e moltiplicano la forza di opposizione e di controllo. Queste strutture – ma sarebbe meglio chiamarle contro-strutture – non replicano la morfologia chiusa dei partiti, degli organismi del potere centrale e locale e delle stesse organizzazioni rivoluzionarie, ma sono strutture aperte, rispondenti a logiche altre. Tali sono i Centri di orientamento sociale (COS), assemblee nelle quali si parlava e si ascoltava tutti, si discutevano i problemi comuni e si prendevano decisioni all'unanimità, che Capitini creò nel dopoguerra a Perugia e in altre città del Centro-Nord (ma un COS nacque anche a Napoli). Fallirono in poco tempo. Fallirono per l'opposizione dei partiti, ma anche perché l'interesse, man mano che si affievoliva l'entusiasmo civile e politico seguito alla caduta del fascismo, venne scemando. Il sostanziale fallimento dei COS pone non pochi interrogativi. Capitini sapeva che le forze conservatrici avrebbero usato ogni strumento a disposizione per impedire il cambiamento sociale. Oggi sappiamo che quegli strumenti avrebbero compreso le cosiddette stragi di Stato; Capitini prevede invece l'uso della stampa di evasione e dei mass media. L'impresa di fare degli italiani un popolo di consumatori (e principalmente di consumatori di spettacoli) passivi e ap-

9. J. Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere*, trad. it. Intra Moenia, Napoli 2004.

10. Ivi, p. 105.

11. Ivi, p. 284.

pagati, disimpegnati e superficiali, sembra essere riuscita alla perfezione. La via di una democrazia delle assemblee è diventata particolarmente difficile, se non impraticabile. Resta tuttavia con ogni probabilità l'unica via per realizzare in Italia una democrazia autentica.

4. La filosofia della compresenza

Ho insistito per decenni a imparare e a dire che la molteplicità di tutti gli esseri si poteva pensare come avente una parte interna unitaria di tutti, come un nuovo tempo e un nuovo spazio, una somma di possibilità per tutti i singoli, anche i colpiti e annullati nella molteplicità naturale, visibile, sociologica. Questa unità o parte interna di tutti, la loro possibilità infinita, la loro novità pura, il loro "puro dopo" la finitezza e tante angustie, l'ho chiamata la compresenza¹².

Così, concludendo la sua autobiografia – che, scritta a due mesi dalla morte, ha il valore di un testamento spirituale – Aldo Capitini sintetizzava il suo pensiero. Non c'è parola, nel passo citato, che non abbia un suo valore, che non sia rivelatrice. *Ho insistito* indica la tenacia con cui portò avanti negli anni un suo percorso solitario, minoritario, per molti versi eterodosso ed eretico in un contesto caratterizzato da ortodossie contrapposte, l'aggettivo *nuovo* e il sostantivo *novità* rivelano l'aspetto profetico, fin troppo sottolineato dai critici, del suo pensiero, *compresenza* indica l'esito più alto, e più complesso, della sua riflessione. Ma la parola chiave è un'altra: *tutti*.

Nel complesso panorama della filosofia contemporanea compaiono filosofie dell'io, filosofie del tu, filosofie del Tutto, perfino filosofie del nulla. Quelle cui la riflessione di Capitini sembra approssimarsi maggiormente sono le filosofie del tu, il pensiero dialogico di Buber, di Lévinas, di Ebner (ma anche, pur se insufficiente per Capitini, quello di Guido Calogero). C'è tuttavia una differenza. Il tu in Capitini è un *tu-tutti*. L'atto con cui mi apro al tu è l'atto stesso che al contempo mi apre a tutto ciò che vive e che è vissuto in passato. Nel *dire tu* si fa presente la sterminata moltitudine dei viventi, siano essi attuali o passati, trascesa la separazione che opera la morte. E così la logica della sopravvivenza, che per Canetti è la logica stessa del potere¹³, viene superata. Nessuno sopravvive a nessuno nella filosofia della compresenza di Capitini. Tutti sono ugualmente vivi, ugualmente pre-

12. A. Capitini, *Attraverso due terzi di secolo*, in Id., *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia 1992.

13. E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, trad. it. Adelphi, Milano 1974.

senti. I morti stanno accanto ai vivi, uniti nella realizzazione del valore. La logica della sopravvivenza, della selezione, dell'esclusione, è la logica di quella che Capitini chiama *natura-vitalità*, il mondo in cui il pesce grande mangia il pesce piccolo, il più debole soccombe e il più forte sopravvive, prima di soccombere lui stesso alla morte. In tensione con questo mondo c'è la compresenza, la realtà che unisce dall'intimo i viventi e i morti, e che preme sulla natura-vitalità per trasformarla, per liberarla dal male e dalla violenza. Considerare il mondo in un'ottica nonviolenta per Capitini vuol dire questo: rifiutare la tirannia del fatto e cercare in esso il segno dell'apertura al possibile, l'anticipazione della *realtà liberata* dal male.

Vi sono alcune forme di violenza evidenti. La guerra, l'assassinio, la persecuzione, la discriminazione appaiono immediatamente come violenza, e come tali sono rigettati. Il pensiero nonviolento ha individuato anche una forma meno evidente di violenza, quella *strutturale*, che è la violenza dei sistemi economici, politici e sociali iniqui, che impediscono ad alcuni di realizzare la propria umanità, costringendoli alla miseria e all'ignoranza. È una categoria particolarmente preziosa per valutare la situazione economica mondiale nell'epoca della globalizzazione. Ma Capitini va oltre. C'è una violenza particolarmente difficile da individuare come tale, e non perché non se ne faccia esperienza, ma al contrario proprio perché se ne fa fin troppa esperienza. È la violenza che subisce ogni ente per il fatto stesso di esistere. È la violenza dell'essere consumati dal tempo, dalla malattia, dalla sofferenza. È la violenza della morte. Anche questa è violenza, e anche a questa bisogna opporsi. Ma come? La particolarità di Capitini, ciò che lo distingue dagli altri pensatori nonviolenti e fa di lui, a mio giudizio, il più conseguente e profondo pensatore della nonviolenza, è l'aver proposto una *nonviolenza ontologica*, che dà vigore e apertura tanto al rifiuto della guerra quanto alla ricerca di una società giusta e di una cultura di pace. *Un nuovo mondo è possibile* è diventato il motto dei movimenti che attualmente si oppongono alla globalizzazione. Per Capitini, questa possibilità va pensata in modo radicale. Il nuovo mondo possibile non è solo fatto di nuove strutture politiche ed economiche, ma è una realtà liberata dalla sofferenza e dalla morte.

Ma come accertare la compresenza? La libera religione capitiniana, così dura verso il cattolicesimo, non sarà anch'essa una fede? Perché vi sia una fede, occorre che vi sia un *oggetto* della fede. Ma la compresenza non è oggetto di fede, così come non è oggetto di una considerazione scientifica. La compresenza è prassi: in questo senso ho

parlato all'inizio di metafisica pratica. Non si tratta di teorizzare o di credere, ma di *esperire*, di *vivere* la compresenza. Se si vuol parlare di Dio, bisogna parlare di un Dio che passa dalla parte del soggetto, che si apre dall'intimo, che si realizza nel valore e nella prassi, che non è Trascendenza, ma sta nella storia, nell'immanenza, e opera aprendola al possibile, liberandola dall'interno. È una posizione complessa, per qualcuno addirittura sconcertante, destinata a lasciare perplessi i laici e a scandalizzare i cattolici (*Religione aperta*, del 1955, viene messo all'Indice dei libri proibiti)¹⁴. Sono dell'opinione, tuttavia, che questa riflessione così singolare, destinata a essere marginalizzata dagli stessi *persuasi* della nonviolenza, contenga elementi di straordinario interesse per ripensare il confine tra la cosiddetta fede e il cosiddetto ateismo, per cercare la via di un *ateismo religioso* o, se si preferisce, di una *religione ateistica*, che mi sembra l'unica religione coerentemente sostenibile nell'epoca della secolarizzazione.

5. Conclusioni

Dovrebbe essere chiara, da quanto s'è detto, la particolare complessità della nonviolenza di Capitini. Essa comprende una teoria del potere di tutti (*omnicrazia*), che si aggiunge alla democrazia formale e rappresentativa per renderla sostanziale ed effettiva; un'etica dell'apertura all'altro, fino a ogni essere vivente (e che pertanto comprende anche la scelta del vegetarianesimo); una religione della compresenza, che si oppone alla religione corrente, cercando di realizzare in Italia una riforma religiosa e di sperimentare forme nuove di prassi religiosa¹⁵; e, infine, una *educazione aperta*. Resta da dire qualcosa su quest'ultima. È un errore distinguere la pedagogia di Capitini dal resto del suo pensiero. Tutto ciò che Capitini ha scritto e pensato ha un ca-

14. A. Capitini, *Religione aperta*, Guanda, Parma 1955. Alcuni tra i più recenti interpreti di Capitini cercano di recuperarne il messaggio da un punto di vista cattolico, non solo minimizzando l'opposizione capitiniana alla Chiesa e al cattolicesimo (mai ai cattolici) – che fu dura e priva di cedimenti (tra l'altro, nel 1958 chiese di essere sbattezzato) e riguardò anche le aperture del Concilio Vaticano II, giudicate insufficienti (del 1966 è il volume *Severità religiosa per il Concilio*, De Donato, Bari) – ma anche, mi sembra, forzando la sua filosofia della compresenza dentro le categorie del pensiero teologico tradizionale.

15. A questo scopo tra il 1946 e il 1948 promosse, con Ferdinando Tartaglia, il Movimento di Religione e nel 1952 creò a Perugia il Centro di orientamento religioso (COR), che riprendeva la struttura dei COS e intendeva sperimentare una prassi religiosa differente da quella cattolica, tutta esteriorità e rituale, e affine piuttosto al *silent meeting* dei quaccheri (e quacchera era Emma Thomas, una donna inglese che fu determinante nella nascita del COR).

rattere educativo. Sia che parli di metafisica pratica, sia che parli di politica, sia che parli di religione, il vero argomento è l'uomo e la sua possibilità di aprirsi a una esistenza piena, ricca, *persuasa*. Anche per l'educazione la parola chiave è *tutti*. Il che vuol dire, da un lato, lavorare per la difesa di una scuola pubblica che sia fattore di democratizzazione, di crescita sociale e politica, e non di selezione sociale; dall'altro, ripensare a fondo l'atto stesso di educare, la relazione tra l'educatore e l'educando. La pedagogia moderna ha tentato di mettere al centro del processo educativo l'educando, senza tuttavia riuscire a intaccare la convinzione che il rapporto educativo sia radicalmente ed irrimediabilmente asimmetrico, che è ancora ben diffusa e salda tra i pedagogisti contemporanei (fatta eccezione per quelli della corrente libertaria). L'educatore e l'educando, si dice, sono sullo stesso piano dal punto di vista della dignità umana, ma sono inevitabilmente su piani differenti se si considerano le conoscenze, le esperienze, la consapevolezza morale. Per Capitini invece l'atto educativo è un incontro tra soggetti che portano qualcosa di ugualmente prezioso. L'educatore porta l'esperienza storica dei valori, il tentativo degli uomini di realizzare il bene, ma anche la constatazione dolorosa del limite; il fanciullo porta l'annuncio, l'apertura alla realtà diversa. Il fanciullo è il *figlio della festa*. Comprendendone il senso profondo, quale è mostrato dalla antropologia religiosa, Capitini vede nella festa la sospensione dell'ordine attuale delle cose, della logica corrente del mondo, e l'instaurazione di un tempo nuovo, la realizzazione temporanea di una realtà diversa, più libera (si pensi al sabato ebraico, nel quale anche gli animali si giovano della sospensione dell'attività lavorativa). Il bambino appartiene a questa realtà festiva. Come ogni rapporto umano, il rapporto educativo è autentico se c'è uno scambio reciproco, un dare e prendere, un dire e lasciarsi dire. Non c'è più un educatore che possa considerarsi in possesso di qualche stabile conquista umana, civile o religiosa. Al contrario, l'educatore diventerà umile e aperto, attento ad accogliere e proteggere la novità che il fanciullo rappresenta, a lavorare affinché non venga spenta dalla logica del mondo – affinché il linguaggio franco e poetico dei bambini non si immiserisca nella menzogna e nella retorica degli adulti, la socialità spontanea nel formalismo e nelle gerarchie, la curiosità nel sapere come dominio ecc. L'educazione diventa realmente, finalmente concreta, nel senso etimologico del *crescere insieme*, di un percorso comune di educatore ed educando, finalizzato non al successo personale o al progresso economico e tecnologico del paese, in competizione con altri paesi, ma alla liberazione collettiva. Credo che alla crisi attuale della scuola

non sia estranea una certa concezione individualistica della cultura e dell'educazione, concepite secondo quella logica della competizione di cui ho detto all'inizio. Quando è autentica, la cultura è al servizio della crescita di tutti, ha un valore di emancipazione collettiva che oggi, in tempi di mercificazione e utilitarismo senza freni, è andato smarrito.

Il recupero del senso autentico della scuola e dell'educazione – e della politica, e della religione – è possibile solo se si passa dall'io al tu, e dal tu a *tutti*. È questo che oggi (a quarant'anni dalla morte, avvenuta nel 1968) ha da dirci Aldo Capitini.

Bibliografia essenziale

Uno strumento indispensabile per chi volesse approfondire la conoscenza del pensiero di Capitini sono i due volumi degli *Scritti sulla nonviolenza*, curati da Luisa Schippa (Protagon, Perugia 1992), e degli *Scritti filosofici e religiosi*, citati. Una buona antologia generale è il libro curato da Mario Martini *Le ragioni della nonviolenza*, ETS, Pisa 2004.

Per una bibliografia recente degli studi capitiniani, cfr. Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, *Bibliografia di studi su Aldo Capitini*, a cura di Laura Zazzerini, Volumnia, Perugia 2007, che giunge fino al 2006. Nella sua Introduzione Alberto de Sanctis individua ben sei generazioni di studiosi di Capitini. All'ultima appartenerebbero chi scrive, Federica Curzi e Andrea Tortoreto. Il riferimento è alle seguenti opere: A. Vigilante, *La realtà liberata. Escatologia e nonviolenza in Capitini*, Edizioni del Rosone, Foggia 1999; F. Curzi, *Vivere la nonviolenza. La filosofia di Aldo Capitini*, Cittadella, Assisi 2004; A. Tortoreto, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Clamen, Firenze 2005.

Tra le pubblicazioni più recenti sono da segnalare ben due antologie degli scritti pedagogici di Capitini: *L'educazione è aperta. Antologia degli scritti pedagogici*, a cura di Gabriella Falcicchio, Levante, Bari 2008 e *La religione dell'educazione. Scritti pedagogici di Aldo Capitini*, a cura di Piergiorgio Giacchè, La Meridiana, Molfetta 2008. Sulla pedagogia di Capitini (ma non solo), cfr. ancora: M. Catarci, *Il pensiero disarmato. La pedagogia della nonviolenza di Aldo Capitini*, EGA, Torino 2007; C. Foppa Pedretti, *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini. Prospettive filosofiche, religiose e pedagogiche del post-umanesimo e della compresenza*, Vita e Pensiero, Milano 2005; M. Pomi, *Al servizio dell'impossibile. Un profilo pedagogico di Aldo Capitini*.

ni, La Nuova Italia, Firenze 2005; Associazione Nazionale Amici di Aldo Capitini, *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione. Atti del Convegno di Pienza* (5-7 ottobre 2007), a cura di Gabriella Falcicchio, Kairòs, Firenze 2008; G. Falcicchio, *I figli della festa. Educazione e liberazione in Aldo Capitini*, Levante, Bari 2009.

La Fondazione Centro Studi Aldo Capitini ha avviato la pubblicazione degli epistolari del filosofo. Sono comparsi fino a ora: A. Capitini, T. Codignola, *Lettere 1940-1968*, a cura di Tiziana Borgogni Migani, La Nuova Italia, Firenze 1997; A. Capitini, W. Binni, *Lettere 1931-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Lorella Giuliani, Carocci, Roma 2008; A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di Adriana Barone, Carocci, Roma 2008.

Benché purtroppo non più facilmente reperibile, mi piace suggerire ancora la lettura del libro citato di Giacomo Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, ricco di informazioni e di piacevole lettura ma poco frequentato dai più recenti studiosi di Capitini.