

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA



Dipartimento di Scienze Umanistiche

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

**Percorsi di nonviolenza.
Aldo Capitini e Alexander Langer**

Relatore

Prof. Luca LUPO

Candidato

Angelo COSENTINO

Matr. 138427

Correlatore

Prof. Fortunato Maria CACCIATORE

Anno Accademico 2012-2013

INDICE

INTRODUZIONE	I-IX
CAPITOLO 1	
Capitini. La vita e la filosofia	pag. 1
1.1. La vita	» 2
1.2. La filosofia	» 21
1.2.1 <i>La formazione classica</i>	» 22
1.2.2 <i>Gli studi filosofici</i>	» 27
1.2.3 <i>La filosofia dell'aggiunta</i>	» 35
1.2.4 <i>Il valore della compresenza</i>	» 41
CAPITOLO 2	
Capitini. La religione e la politica	» 48
2.1. La religione dell'apertura	» 48
2.2. La politica omnicratica	» 56
2.3. Il profeta della nonviolenza	» 65
2.3.1 <i>Il profeta universale: Gandhi</i>	» 70
CAPITOLO 3	
Da Aldo Capitini ad Alexander Langer: dalla nonviolenza al pacifismo ambientalista	» 76
3.1. A. Langer: una vita concreta	» 76
3.2. La religione del fare	» 91
3.2.1 <i>L'ideale di riforma della Chiesa</i>	» 96
3.3. La politica: un ponte tra provincia ed Europa	» 99
3.3.1 <i>Né a destra, né a sinistra, ma Verdi</i>	» 102
3.3.2 <i>La conversione verde</i>	» 108
3.4. Un ponte tra ambientalismo e pacifismo	» 110
3.4.1 <i>L'essenza della convivenza</i>	» 112
3.5. Il segno dell'individuo	» 119
3.6. Il peso della carità	» 122
BIBLIOGRAFIA	» 126
SITOGRAFIA	» 131

INTRODUZIONE

Percorsi di nonviolenza.

Aldo Capitini e Alexander Langer

In generale è spesso difficoltoso proporre un confronto tra opere, pensieri e gesti prodotti da diverse persone, seppure appartenenti ad un medesimo contesto storico e disciplinare. Ulteriormente impegnativo è provare a costituire, su tale confronto, un rapporto che si basi su un'indicativa mole di fondate corrispondenze e, altrettanto rilevanti differenze. Un confronto si fonda esclusivamente sulle singole disamine degli oggetti di studio, in seguito paragonate e integrate, per mezzo di unico metodo di osservazione e indagine.

La principale finalità del presente lavoro di tesi, risiede nel duplice intento di analisi e confronto di due uomini, intellettuali, politici e profeti italiani del novecento: si tratta di Aldo Capitini (1899-1968) e Alexander Langer (1946-1995), principali testimoni degli ideali di nonviolenza e pacifismo applicati alla prassi etico-religiosa e politico-sociale.

Il metodo di analisi e comparazione utilizzato si basa sulla continua sovrapposizione tra le vicende biografiche, di ognuno dei due pensatori, e la loro produzione intellettuale (raccolta in testi, scritti e discorsi), alla luce di un continuo riferimento al relativo contesto storico.

Le singole disamine delle due figure si mantengono, costantemente, all'interno di un reciproco richiamo tra le diverse sfere disciplinari: sia in Capitini sia in Langer appaiono chiari, da subito, i fondamentali teorici delle loro posizioni religiose, etiche e politiche così come gli

ideali, e la natura dei rispettivi principi, che valorizzano l'agire sociale.

Entrambi affrontano, sin da giovanissimi, studi di carattere letterario, teologico e filosofico ai quali è necessario riconoscere la maternità delle loro opere teoriche e pratiche, rispettivamente identificabili nelle speculazioni personali sui vari oggetti di studio e nella più concreta prassi politico-sociale.

In Capitini e Langer si ritrova una continua ed essenziale *coerenza*, come principio preminente della loro *etica*, connaturata tra i comuni ideali e modi di agire concernenti il connubio, trasversale in tutte le sfere, tra i *fini* e i *mezzi*.

Ulteriori obiettivi teorici dell'elaborato risiedono nel cercare di fissare una dimensione delle figure di Capitini e Langer all'interno del contesto storico italiano dell'intero novecento.

E proprio considerando i contesti storici, in cui i due personaggi hanno esercitato la propria influenza, questa compartecipazione assume la forma di un "passaggio di testimone".

Esistono, infatti, un periodo storico e un quadro sociale condiviso dai due intellettuali: il 1968.

Mentre Aldo Capitini ci lascia per sempre il 19 ottobre di quell'anno (quel "'68" auspicato e parzialmente vissuto), Langer compie, attraverso quei movimenti sociali di massa, nati nella seconda metà degli anni sessanta, i primi passi nel campo dell'attivismo politico, pratico e intellettuale, che diventerà il luogo della sua vita politica e di impegno sociale.

Se allarghiamo, dunque, la nostra lente sul segmento storico che parte dal difficile decennio degli anni '30 e finisce ai nostri giorni, possiamo riscontrare un centro nevralgico proprio in quella fine degli anni sessanta, che saluta la vita intellettuale e biologica di un grande

pensatore come Capitini e abbraccia un giovane e promettente Langer.

Ma non si tratta semplicemente di un trapasso tra personaggi storici temporalmente consecutivi: osserveremo, quindi, come Langer raccoglie e sviluppa (forse poco consapevolmente) alcune tematiche proprie del pensiero capitiniano; scopriremo quanto sia marcata la somiglianza tra i concetti di "nonviolenza" e "pacifismo", tra "compresenza" e "convivenza", e ancora tra "centro" e "ponte", tra "apertura" e "carità" costruendo, così, la dimensione e la forza del legame tra i due pensieri, uomini e "profeti".

Tra Capitini e Langer esiste una strada, percorsa da entrambi, che porta in un unico luogo: quello in cui vivono i principi religiosi come ideali politici, basati sull'amore come valore essenziale del rapporto con l'altro e con tutto ciò che ci circonda; i valori della carità e della pace come fini da perseguire attraverso il metodo della pacifica convivenza e del rispetto dell'ambiente.

Se consideriamo la scelta di Capitini di attribuire a Gandhi la paternità di molte delle proprie teorie di carattere nonviolento, possiamo pensare che, se fosse stato ancora vivo, avrebbe considerato Langer come suo successore.

In particolare abbiamo considerato le diverse posizioni teoriche di Capitini, che partono dalla letteratura italiana e sfociano nella filosofia, quest'ultima con il ruolo di fondamentale metodologico, che permette la costruzione dei principi religiosi e politici come mezzi, a loro volta, assunti per la costituzione degli ideali di riforma sociale e religiosa.

Capitini, infatti, tende a conservare l'attenzione esistenzialista di Leopardi, cercando di superarla attraverso il ricorso alla morale kantiana, fondendo insieme la *coscienza appassionata della finitezza* (una

definizione di religione) e l'imperativo dell'atto pratico, e aperto, che include tutto e tutti.

Il fine di Capitini è di ottenere l'essenziale di una posizione teorica, la sua "teoria della compresenza", per poi inquadrarla in una più ampia storia della cultura e, contemporaneamente, integrarla nella sua concezione personale contestualizzata al momento storico della sua esperienza pratica e morale.

Capitini pensa la prassi come unica via per la percezione della *compresenza*: un presente eterno, e di tutti, è raggiungibile solo attraverso la produzione di valori, e atti, prodotta da un senso di persuasione del soggetto che congiunge mezzo e fine. La prassi pura è la costituzione dell'Io e dell'universale Tu-Tutti.

La prassi del soggetto rappresenta, per Capitini, il processo che comprende la coscienza soggettiva caratterizzata dai valori, e la costituzione dell'altro: attraverso l'atto i soggetti si formano e comunicano, comprendendosi in un universale reale ed eterno.

La metafisica della compresenza, dunque, è la radice teorica, all'interno del pensiero capitiniano, della più generale "Filosofia della nonviolenza", definita come la massima intersoggettività, attraverso il metodo dell'aggiunta che mira alla compresenza di tutti, che non accetta la morte e la fine di ogni cosa.

La *filosofia della nonviolenza* capitiniana, come metodo e mezzo, nasce dal confronto tra lo stesso Capitini e Gandhi. Sulle posizioni etico-religiose di quest'ultimo, Capitini fa sbocciare il proprio pensiero di riforma del presente reale e del continuo rapporto tra il mezzo ed il fine in ogni contesto: la ricerca della *Verità*, proposta insieme al metodo gandhiano, attraverso il metodo nonviolento; l'atto morale della produzione dei valori, inteso come mezzo, utile al fine della determinazione del soggetto e della realtà di tutti; l'amore, mezzo per la l'apertura al prossimo e l'unione con questo.

Le sfere della religione, della filosofia e della politica, pilastri dell'intera struttura intellettuale capitiniana, sono strettamente correlate per via di alcuni concetti cardine: un'"apertura" religiosa, testimone di una ricerca di Dio e del prossimo per mezzo della determinazione di se stessi; "l'aggiunta", come metodologia di ricerca e sviluppo delle teorie di ogni contesto disciplinare, in particolare in quello filosofico, contrapposta ad un chiuso sistema dialettico; la "comprensenza", fine del processo di liberazione della realtà (di tutti), per mezzo del rapporto tra valore e atto; la "nonviolenza" simbolo del vicendevole richiamo tra il fine ed il mezzo nel processo di riforma etico-religiosa, politica del presente.

Le sfere teoriche di Capitini si uniscono, così, ad una realtà concreta propria della figura del "maestro profeta", al quale egli consegna, idealmente, il compito di condividere il messaggio dato dagli ideali di nonviolenza. Il *profeta*, secondo Capitini, rappresenta il connubio tra il metodo ed il soggetto che lo applica, la sintesi dell'unione tra mezzo e fine come principale via da perseguire per raggiungere l'*auspicata realtà liberata*. Capitini cerca di raccogliere l'intera opera religiosa, sociale, intellettuale di Gandhi proponendola come simbolo del suo ideale di profeta, al quale s'ispira e cerca di accostare il suo pensiero e le sue tecniche nonviolente. In Capitini trova dimora sia il messaggio gandhiano, che la santa opera di San Francesco d'Assisi, ulteriore figura religiosa e profetica ispiratrice delle posizioni capitiniane, come indice della forte coerenza e aperta spiritualità, dello stesso Capitini. Coerenza e spiritualità che gli permettono di abbracciare ogni traccia di diversità e di distanza culturale, religiosa e sociale. Considerando sia le vicende biografiche e sia l'intera opera intellettuale di Capitini, diventano chiare le motivazioni che permettono di attribuirgli l'appellativo di

"Gandhi italiano", sintesi del suo studio e prassi sociale vicina a quella dello stesso Mahatma.

Ed è proprio questo connubio teorico-pratico tra mezzo e fine, reso concreto nella figura del profeta, che ci permette di compiere il passaggio da Aldo Capitini ad Alexander Langer.

A quest'ultimo è dedicata, nella terza parte dell'elaborato, una disamina della vita e della produzione intellettuale, utile a rilevarne gli elementi maggiormente espressivi e comuni con il suo predecessore Capitini.

Uno dei punti teorici di contatto tra i due intellettuali è l'appellativo di profeta attribuito a entrambi: mentre Capitini è considerato il "profeta della nonviolenza", Langer è sempre stato riconosciuto anche con la denominazione di "profeta verde", per via del suo impegno profuso per costituire, proporre il forte connubio di fine e mezzi tra gli ideali di *pacifismo* e *ambientalismo*.

Ambedue scelgono di raccogliere l'eredità lasciata da alcune personalità esemplari, proprie del mondo religioso e politico, della figura di profeta: mentre Capitini è ispirato da Gandhi e San Francesco, Langer riceve una forte impronta etica dalla profonda amicizia con Don Milani.

Capitini e Langer sono stati caratterizzati dal loro comune spirito profetico, che ha sempre animato le loro vite e carriere d'intellettuali, di politici, di religiosi e insegnanti (entrambi si spendono anche nel campo pedagogico), designandoli come importanti esempi di etica religiosa, sociale e politica.

L'intera vita di Langer è, appunto, un esempio di prassi tesa al caritatevole supporto dei più deboli, che siano essi gruppi sociali, etnici, politici o singoli individui, guidata dai valori di cooperazione e integrazione delle diversità culturali, religiose e politiche.

La sua veste di politico (provinciale ed europeo) e intellettuale (docente, giornalista e scrittore) rappresenta il forte legame tra l'aspetto concreto e

teorico della figura langeriana, caratterizzata dal continuo rimando della sua pratica politica e sociale ai suoi valori e principi etico-religiosi. In ogni contesto sociale Langer ha sempre scelto di percorrere la via della *pacifica convivenza* e comprensione delle differenze, mantenendo saldo il suo ideale di *riforma verde* come vera essenza dell'integrazione comunitaria e prospettiva di un futuro sociale migliore. Langer ha sempre preferito compiere attività di comprensione e integrazione di ogni singola peculiarità sociale, linguistica, religiosa e politica, fissando in questo suo fervore sociale i pilastri fondamentali su cui costruire *ponti* aperti a chi sceglie di percorrere tutte le direzioni che conducono ad una pacifica convivenza. Lo studio della cultura e della lingua italiana e tedesca, gli permise di costruire un ponte tra le due comunità Sudtirolesi da sempre in contrasto; la scelta religiosa ed etica di definirsi fedele al Cristianesimo, pur mantenendo un senso di rispetto per l'Ebraismo che fu la religione del padre; un impegno politico e professionale sempre teso verso lo sviluppo della riforma ecologica come mezzo e fine di un rinnovamento sociale, caratterizzato dalla pacifica comprensione e integrazione di ogni differenza; la scelta di essere un politico *atipico*, adottando il metodo dell'impegno pratico, partecipativo (assistendo tutte le campagne e manifestazioni internazionali che riteneva fossero mosse da una giusta causa) al quale univa, subordinandolo, il suo ruolo istituzionale di parlamentare europeo e leader del movimento de I Verdi.

Tra Capitini e Langer sono molte le vicende biografiche che possono essere accostate, facendo riferimento particolarmente ai modi ed alle finalità, soprattutto all'interno della sfera etico-politica; come già affermato in precedenza, bisogna scindere i contesti storici in cui sono immerse le rispettive vite per trarre, dalle stesse, elementi accomunanti: la resistenza antifascista del

giovane Aldo Capitini è paragonabile, infatti, all'impegno pratico e intellettuale del primo Alexander Langer, rivolto ad una pacifica convivenza interetnica dei gruppi presenti in Sudtirolo (che segnerà la sua intera carriera politica). E ancora: la scelta capitiniana di rifiutare la tessera di alcuni partiti politici concentrandosi, invece, sulla costituzione dei *Centri* (COS) o sull'indizione della *Marcia della pace*, come mezzi e fini del suo concetto di "politica omnicratica", testimonia una vicinanza al concetto langeriano di "ponte". Con il termine ponte, la cui accezione in ambito politico è espressa con il concetto di compartecipazione, Langer motiva la scelta di adesione ai diversi *Movimenti sociali*: egli li considera dei ponti, appunto, tra il fermento comunitario e gli organi istituzionali, sui quali non sono presenti interessate logiche di partito.

E' chiaro che prestando attenzione non solo alla sfera politica dei due personaggi, ma rivolgendo il focus dell'analisi anche al campo etico-religioso, ritroviamo ulteriori punti di contatto: entrambi cristiani atipici e inquieti, Capitini e Langer, pongono come valore fondamentale della loro prassi religiosa l'amore; l'atto d'amore permette di aprirsi all'altro e a Dio liberando la persona per mezzo del proprio atto caritatevole. Capitini definisce la propria idea di prassi religiosa come "religione dell'apertura", caratterizzata dall'atto morale (guidato dal valore) che designa l'Uno-Tutti, testimoniante l'universale Io-Dio-Tu, come mezzo e fine per la tramutazione del presente.

In Langer troviamo il concetto della definizione di "Religione del fare" spiegato tramite l'ideale di pratica religiosa affidata al ruolo di profeta (Ufficio profetico) che la stessa Chiesa deve compiere.

Langer invita ogni uomo a compiere la parola del Vangelo per attribuire a Dio il ruolo centrale nella vita di ogni individuo: l'uomo, considerandosi come essere nel quale Dio

si rivela, deve, attraverso l'atto amorevole (disciplinato dal valore), tendere a Dio. E per via dell'interpretazione e pratica della religione cristiana Langer trova la via per raggiungere il luogo della pacifica convivenza e della *conversione ecologica*.

Ed infatti anche nel contesto etico-ambientalista, dei due personaggi storici, si riscontra la possibilità di accostarne pensieri e azioni. Sebbene possa sembrare più profonda l'opera "verde" compiuta da Langer (basterebbe citarlo come capogruppo ed eurodeputato de I Verdi), rispetto all'amore per la natura di Capitini, riferito sotto forma di "meditazione contemplativa" nell'aperta campagna umbra, in realtà si tratta solo di considerare l'utilizzo di differenti mezzi. In ultima analisi si può affermare, infatti, che entrambi facciano risiedere nel loro impegno concreto (la Marcia della Pace capitiniana o la campagna Eco-pacifista langeriana) l'atto amorevole verso la natura, come uno dei principali elementi costitutivi della loro dimensione esistenziale.

CAPITOLO 1

Aldo Capitini: la vita e la filosofia

Lo studio delle opere di un autore è il modo migliore per cercare di comprendere il valore del suo lavoro intellettuale, gli studi compiuti, le finalità e i metodi utilizzati. In alcuni casi, un obiettivo didattico di questo tipo è raggiungibile con la sola analisi degli scritti, con la comprensione e l'applicazione delle teorie, e non richiede di prestare attenzione alle vicende biografiche dell'autore in questione. In altre circostanze, invece, è utile ai fini prestabiliti un approccio all'aspetto biografico, da intendere come testimonianza della coerenza tra le azioni e la vita intellettuale dell'autore. Nel momento in cui ci imbattiamo nell'analisi della figura di riferimento, possiamo scegliere di utilizzare il contesto biografico come una semplice presentazione o in alternativa, è il nostro caso, trarre da ciò il valore intrinseco per arricchire l'ambito del pensiero prodotto consolidando il legame tra l'uomo e l'autore. Si può affermare, dunque, che una corrispondenza tra prassi e teoria, qui intesa come condotta di vita e produzione d'idee, rappresenta la motivazione principale del considerare equivalenti i due oggetti di studio incorporati l'uno nell'altro.

Leggere le opere di Aldo Capitini, interpretare il suo pensiero, comprendere il significato delle sue idee, sono pratiche intellettuali che necessitano di essere coadiuvate dalla considerazione dei momenti importanti della vita e delle azioni sociali del filosofo perugino. È così che la riflessione sul pensiero del filosofo si apre all'interesse nei confronti delle vicende biografiche del Capitini

studente, religioso, politico e testimone principale del movimento della nonviolenza italiano¹.

Capitini rappresenta un calzante esempio di partecipazione concreta alla realtà sociale sulla quale riflette, teorizza, costruisce dei modelli applicati personalmente, durante il corso della sua esistenza, che ne fanno il principale testimone di ciò che sostiene nelle sue opere e nei suoi discorsi. Questo tipo di approccio analitico, complementare dei due oggetti di studio, pensiero e vita di Capitini, produce una valorizzazione estrema di questi, attraverso una continua integrazione di significato che scaturisce dalla corrispondenza, come già affermato tra la teoria e la prassi, che si ripresenta anche nell'analisi dei vari ambiti teorici indagati dallo stesso Capitini: le speculazioni filosofiche, gli scritti sulla religione e le prospettive nonviolente della socialità contemporanea, sono come delle sfere legate indissolubilmente da una forma di complementarità che le accomuna e le rende "aperte".

Il presente lavoro di tesi è nella prima parte (primo capitolo) un excursus cronologico sulla vita dell'autore e sulle vicende che lo hanno forgiato come uomo e intellettuale.

1.1. La vita

Nato a Perugia nel 1899 è figlio di una modesta famiglia che gli offre l'istruzione in un istituto tecnico. Nel primo ventennio del novecento Capitini scopre la passione per la letteratura e la poesia che unisce alle letture dei manifesti futuristi e dei giornali che, invece, ne delineano una impronta nazionalista². La gracile salute lo

¹ «Capitini non è un filosofo (e neppure un letterato): per usare la sua autodefinizione, è un "persuaso". E un persuaso è prima di tutto un uomo in cui l'impegno pratico prevale sull'impegno contemplativo. Il filosofo è pur sempre un contemplante e lascia il mondo com'è; il persuaso è tutto teso nell'azione, nella "prassi"».

Bobbio Norberto, *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, Edizioni dell'asino, 2011, pp. 16-17.

² «Fu il periodo [...] della mescolanza di poesia e di grossa polemica, finché mi avviai alla "conversione" che avvenne negli anni 1918-1919 dalla vita di "esperienze" all'austerità, dal nazionalismo all'umanitarismo pacifista e

esula dal servizio di leva e gli permette di dare continuità agli studi intrapresi da autodidatta; oltre ad accrescere la propria dimensione intellettuale, il ragazzo Capitini, scopre il valore di un'esperienza inattiva, procurata dalle sofferenze fisiche, madre di una profonda riflessione etico-religiosa, già intrapresa pochi anni prima, che lo allontana dalla dedizione religiosa tradizionale³.

La passione nutrita per la letteratura italiana, sbocciata particolarmente dalle letture delle opere di Dante, Manzoni e soprattutto Leopardi, spinge Capitini verso gli studi universitari alla Normale di Pisa nella facoltà di Lettere e Filosofia, conclusi nel 1928 con una tesi in parte dedicata al poeta di Recanati.

Gli anni universitari rappresentano un periodo di crescita culturale e personale per l'autore perugino, scopertosi fortemente interessato ai dibattiti filosofici, improntati sul rapporto tra religione, politica e morale che animano le aule dell'università pisana.

Qui conosce Claudio Baglietto⁴, collega di studi e ottimo amico, che stimola in Capitini l'interesse per il panorama filosofico fenomenologico ed esistenzialista europeo, in quegli anni in continua evoluzione⁵. L'approccio didattico

socialista, dalle letture contemporanee allo studio delle lingue e letteratura latina e greca, che cominciai con la massima tensione nel 1919 da zero».

Capitini A., *Attraverso due terzi del secolo*, 1968, in Fofi G., Giacchè P. (a cura di), *Agli amici. Lettere 1947-1968*, Aldo Capitini, Edizioni dell'asino, 2011, p. 52.

³ «Ho lasciato la pratica della religione cattolica da ragazzo. Sono tornato ad occuparmi di temi religiosi, dopo circa sei anni, alla fine della Prima guerra mondiale, ma senza riprendere precisamente né la pratica né la fede della religione tradizionale».

Capitini A., *Religione aperta*, Neri Pozza Editore, 1964, p. 11.

⁴ «Era una mente limpida e forte, un carattere disciplinato, uno studioso di prima qualità, una coscienza sobria [...]. Cominciai a scambiare con lui idee di riforma religiosa, egli era già staccato dal cattolicesimo, né era fascista. Su due punti convenivamo facilmente: [...] un teismo razionale di tipo spiccatamente etico e kantiano; il metodo Gandhiano della non collaborazione col male. Si aggiungeva, strettamente conseguente, la posizione di antifascismo, che Baglietto venne concretando meglio. Non tenemmo per noi queste idee, le scrivemmo facendo circolare i dattiloscritti, [...] spesso unendo elenchi di libri da leggere, che fossero accessibili e implicitamente antifascisti. Invitammo gli amici più vicini a conversazioni periodiche in una camera della stessa Normale».

Capitini A., *Antifascismo tra i giovani*, Célébes, Trapani, 1966, p. 20.

⁵ «Negli studi universitari a Pisa dal 1924, letterari all'inizio secondo l'impulso del primo ventennio e della conversione del 1919, passai sempre più agli studi filosofici specialmente dal 1933, che meglio mi servivano per costruire le

all'ambito filosofico accresce la capacità intellettuale di Capitini che getta le basi per la costruzione dei suoi assiomi teorici sui quali fonderà i principi della propria esistenza.

Nel 1929, in seguito al Concordato tra Stato e chiesa, firmato con i Patti Lateranensi, Capitini avverte un senso di smarrimento dettato dalla scelta dell'istituzione ecclesiastica di sposare le cause del fascismo; lo vive come un tradimento della Chiesa nei confronti di quei cristiani italiani, da sempre educati e guidati verso i principi di libertà e di educazione civica, ignari di ciò che il fascismo riserverà loro. È il primo grande passo di Capitini, verso un allontanamento dalla Chiesa come istituzione e diretto verso l'esplorazione di nuovi modi d'intendere e praticare la religione, che lo conduce, nel 1931, alla lettura dell'*autobiografia di Gandhi* con prefazione di Giovanni Gentile⁶, allora direttore della Scuola Normale di Pisa. Già nel 1930 Gentile aveva nominato Capitini segretario economo della Normale, posizione che permetteva a quest'ultimo di continuare gli studi intrapresi vivendo all'interno della comunità studentesca pisana, sempre più fucina di prospettive innovative, alla quale Capitini e Baglietto si offrono attivamente. Gli studi filosofici di carattere teoretico-religioso, l'interesse politico e gli albeggianti principi basati sui metodi nonviolenti (tutti ambiti che approfondiremo nei prossimi paragrafi) assumono la concreta forma d'incontri sociali e dibattiti organizzati animati dai due studenti⁷.

giustificazioni dell'opposizione al fascismo e della costruzione libero-religiosa».

Capitini A., *Attraverso due terzi del secolo*, in Fofi G., Giacchè P., 2011, p. 53.

⁶ Gandhi M., *autobiografia*, C. F. Andrews (a cura di), pref. di G. Gentile, Edizioni Treves, Milano, 1931. Giovanni Gentile, già ministro della pubblica istruzione (1922-1924) durante il regime fascista, nel suo lavoro di premessa compie un importante lavoro di analisi dei principali punti del pensiero gandhiano, cercando attraverso alcune forzature teoriche, un accostamento ai principi fascisti.

⁷ «Alla posizione di intellettuale associati, [...] il lavoro pratico di propaganda di idee, [...] cominciai alla Normale di Pisa, dove ero segretario, nel 1931 e continuai con Claudio Baglietto [...] da allora ho sempre meglio chiarito per me e per gli altri che cosa significasse la più profonda apertura a tutti (sono stato

L'attenzione dell'ambiente filosofico universitario non si fa attendere e giunge anche da parte di chi ha idee differenti. E' il caso di Delio Cantimori al quale Capitini dedica alcune pagine delle sue opere, non solo per pubblicare delle lettere scambiate ma anche per esprimere parole di stima⁸.

Si giunge al 1932 e all'offerta irrinunciabile giunta a Baglietto da parte di Gentile: una borsa di studio a Friburgo (città in cui insegna Heidegger).

Le strade si dividono, si pensa temporaneamente, e Capitini rimane da solo con i suoi studi. Dopo pochi mesi, invece, una lettera di Baglietto sconvolge i piani: la decisione di sottrarsi all'obbligo di leva (ripudiato per motivi religiosi e non politici) è un esempio di coerenza, un atto che privilegia i principi morali a discapito delle conseguenze della rinuncia, valide premesse di una gloriosa carriera: non può far ritorno in Italia, deve abbandonare la borsa di studio ottenuta per gli studi di Friburgo e perde il ruolo di assistente di Gentile presso la Scuola di Filosofia di Roma facendo di se stesso un esule volontario (a Basilea). Lo scritto giunto ad Armando Carlini, relatore di Baglietto, è destinato anche a Gentile che non tarda a rispondere con sdegno dettato dalla pesante responsabilità, che questi aveva assunto come garante di Baglietto nei confronti delle istituzioni militari. Non è sorprendente la reazione di Capitini che appena appresa la notizia non esita a rendere pubblica la propria solidarietà: con il sostegno di Francesco Arnaldi, vice direttore della Normale, comunica a Gentile il rifiuto della tessera del partito fascista, offerta da quest'ultimo con il fine di ridimensionare l'eco dell'atto compiuto da Baglietto.

colui che più ha usato nel periodo fascista il termine di "apertura", anche nei libri allora pubblicati)».

Capitini A., *Attraverso due terzi del secolo*, in Fofi G., Giacchè P., 2011, p. 54.

⁸ «Entrato, come me, alla Normale nel '24 [...] allora gentiliano e fascista, studiosissimo e romagnolo. Egli "sopportava" il mio antifascismo».

Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in A. Capitini*, Vita e Pensiero, 2005, p. 30.

Capitini induce così Gentile ad esonerarlo dall'incarico di segretario⁹.

Così all'inizio del 1933 Capitini ritorna, dopo quasi un decennio, a Perugia. Potrebbe sembrare un ritorno con le vesti di uno sconfitto ma non è così. Qui si dedica solo agli studi filosofici, religiosi e sociali mettendo da parte la letteratura, accrescendo la sua figura d'intellettuale e, seppur vivendo in una piccola città, continua a seguire le vicende politiche italiane e internazionali. Capitini è diventato un "intellettuale provinciale", uno studioso che muove dal basso della realtà sociale verso gli aspetti politici e sociali universali: dal '33 al '43 l'obbligato rientro a casa assume gli sviluppi di una quotidianità contemplativa, costituita da corrispondenze con altri intellettuali e riflessioni approfondite, interrotte da trasferte nelle grandi e centrali città (in particolare Roma) dalle quali fa ritorno sempre con nuove informazioni: appena Capitini raggiunge una quantità di notizie ritenuta sufficiente, ritorna a Perugia ad esaminare il "bottino" insieme al gruppo di antifascisti¹⁰.

Di qui l'origine di uno dei centri di antifascismo italiani di quegli anni, ma c'è di più: Capitini ha il carattere tipico di un uomo di provincia; è un assiduo lavoratore; ama la semplicità e la natura; adora il silenzio delle

⁹ «I normalisti ebbero dal mio "no" un'impressione, perché videro che cos'era il fascismo [...]. Non mandai nemmeno le mie dimissioni da assistente volontario; ma più tardi ebbi la lettera che troncava l'assistentato per iniziativa dell'autorità universitaria. Prima del 15 gennaio, una mattina, partii per Perugia [...]. Dicevo sorridendo che era la mia "fuga dalla Mecca"».

Capitini A., *Opposizione e liberazione*, Giacchè P. (a cura di), *L'ancora del mediterraneo*, 2003, p. 41.

¹⁰ «Il fascismo, mediante la soppressione dell'aperta informazione, ci aveva provincializzato tutti; una città non sapeva dell'altra, i gruppi, di qualsiasi genere, ignoravano se c'erano altri gruppi simili. Quasi nulla sapevamo dell'antifascismo in Italia e all'estero; lo abbiamo imparato dopo; io ho letto il libro di Carlo Rosselli sul socialismo liberale nel 1946 [...]. Sicché il nostro discorso era stato piuttosto sugli "universali", su questioni generalissime: storicismo, cattolicesimo, gandhismo, democrazia, socialismo e il tutto con un soffio di moralismo».

Capitini A., *Antifascismo tra i giovani*, p. 44.

lunghe passeggiate nelle campagne umbre, in solitudine o con la compagnia degli amici¹¹.

Sono tutti elementi costitutivi di un benessere produttivo. Questi anni, infatti, figurano nella vita di Capitini come il periodo della contemplazione e delle stesure delle prime opere (che analizzeremo nel prossimo paragrafo), e delle azioni sociali e politiche espresse in scambi epistolari e dibattiti.

Il decennio dal '33 al '43 è, dunque, il telaio della struttura antifascista, di quella proveniente dal prefascismo e di quella sorta in seguito, e Capitini ne è uno dei pilastri. La silenziosa azione di Capitini, e del suo gruppo d'intellettuali e dissidenti, da Perugia raggiunge ogni parte d'Italia attraverso lettere e viaggi dello stesso Capitini che si intensificano dal 1936, quando il consenso mussoliniano raggiunge il culmine e provoca un cambiamento anche nella linea politica antifascista. Sono molte le persone colte che raggiungono Perugia con l'intento di rilegare aspetti sociali e politici a principi morali religiosi e filosofici; le continue visite da parte dei maggiori pensatori che animano la prima metà del secolo, Capitini le unisce al coinvolgimento delle persone medie, dei lavoratori, che costituiscono i ceti sociali inferiori, dando vita ad una vera e propria mescolanza di pensieri, esperienze e iniziative¹².

Possiamo, dunque, evidenziare ciò come una delle principali innovazioni apportate da Capitini al panorama comunitario

¹¹ «Tornavo alla mia posizione congenita, che è di essere un "provinciale aperto". Non sono mai vissuto a lungo e a mio agio nel tessuto di una grande città, nella quale, tra l'altro, mi mancherebbe il lato contemplativo. [...] Perugia era un "centro" dove si trovava un mancato insegnante che aveva detto no al partito, con una sua posizione di libero religioso e nonviolento. [...] Accanto alla mia cameretta, lo studio, colmo di libri, guardava sopra i tetti, la valle, e il monte di Assisi [...] uno dei paesaggi più armonici che io abbia mai visto, e al quale debbo quanto ad una persona».

Capitini A., *Antifascismo tra i giovani*, pp. 48- 61-62.

¹² «Dirò anche che vivendo entro questo paesaggio, camminando e posando, annoiandosi quasi nel silenzio (come bisogna fare per assimilare veramente cose e persone), si sente che le impressioni e gli impulsi che dà la città si attenuano, e prevale il senso di una campagna ma tutta storica, non fuori dell'umanità e astratta [...]. L'Umbria può apparire troppo raccolta in sé, troppo avvolta nel silenzio, troppo pura o "contemplativa". Ma c'è una forza dentro».

Capitini A., *Perugia*, La nuova Italia, 1947, p. 8.

italiano del tempo: una sinergia tra intellettuali e lavoratori, come testimone evidente degli ideali capitiniani, applicata all'azione sociale e antifascista¹³. Il colonialismo italiano, la guerra di Spagna, l'inizio del secondo conflitto mondiale, la repressione fascista schiacciano le vite degli italiani. Le crepe aperte dall'antifascismo si allargano con l'adesione di numerosi giovani, ai quali bisogna parlare, spiegando le occulte dinamiche e finalità delle azioni del governo di Mussolini, aprendo loro un orizzonte etico-politico con il quale combattere le strutture fasciste in collaborazione con quell'antifascismo popolare condotto dai ceti inferiori¹⁴. E' questo l'obiettivo di Capitini e Guido Calogero su tutti: l'intesa tra i due porta alla fondazione del "Manifesto del liberalsocialismo". Entrambi hanno come fine comune la lotta al fascismo e alla sua forma di stato dittatoriale, armati di un progetto di azione politica eseguito attraverso la partecipazione comune sottoforma di espressione e impegno civile. Il liberalsocialismo. L'intesa è solida ma non rappresenta una perfetta sintonia nei contenuti. Calogero, nel Manifesto, privilegia l'esposizione di una struttura governativa giuridica e costituzionale di controllo dei partiti, della libera espressione della cittadinanza e della partecipazione dei lavoratori. Un "quarto potere" di orientamento giuridico. Capitini, invece, inizialmente apporta solo qualche piccola aggiunta al Manifesto, con l'intenzione di non stravolgerne

¹³ «Nella città cercai il contatto con operai rimasti socialisti e comunisti dopo i drammatici anni della violenza fascista [...]. Con gli anni si formò una rete di amicizia politica che si allargò anche fuori dalla città [...]. Questa rete aveva un significato importante: io e i miei amici eravamo intellettuali, loro erano operai, liberi lavoratori [...]. Spesso ci ritrovavamo [...] la domenica pomeriggio andavamo in gruppo a fare passeggiate in campagna [...] e la grande campagna umbra sembrava ai nostri occhi che tutta annunciasse coralmente il rinnovamento socialista dell'Italia».

Capitini A., *Antifascismo tra i giovani*, pp. 50-51.

¹⁴ «Dal 1933 al 1943 ho fatto propaganda girando in molte città e con frequentissimi incontri a Perugia, specialmente tra i giovani, per costituire gruppi di antifascismo; forse in quel periodo ho avvicinato più giovani di ogni altro in Italia: questo era noto, tanto che un amico mi disse enfaticamente "le donne partoriscono per te"».

Capitini A., *Attraverso due terzi del secolo*, in Fofi G., Giacchè P. (a cura di), 2011, p. 54.

l'unità organica, nonostante non condivida pienamente i punti presentati dal collega. L'esperienza del Manifesto del liberalsocialismo è però interrotta bruscamente. Gli incontri segreti dei dissidenti, che collaborano alla stesura del manifesto, sono destinati a essere intercettati: siamo nel febbraio del 1942, quando la polizia è informata del futuro incontro che si sarebbe dovuto tenere tra Calogero, Capitini e altri antifascisti¹⁵.

L'esperienza in carcere non affievolisce in Capitini l'energia per combattere il fascismo. La felicità ritrovata nel poter riabbracciare i propri scolari e gli amici è unita all'attenzione profusa negli incontri, sempre più frequenti, del comitato perugino per valutare continuamente la difficile situazione italiana.

Nella primavera del 1943 Capitini percepisce che la realtà è vicina ad un profondo cambiamento: il movimento antifascista è soggetto a nette distinzioni che producono partiti con ideali caratterizzati da pochi principi comuni. Il dubbio è sciolto quando La Malfa gli chiede di prendere parte al Partito d'azione d'ispirazione repubblicana democratica e non socialista. È un momento difficile e la tensione in Italia è molto alta: un nuovo periodo di arresti riguarda, anche questa volta, Capitini che ne è vittima nel maggio dello stesso anno. Ora, però, la prigionia ha un sapore diverso: nel carcere di Perugia, Capitini può studiare, scrivere, ricevere la visita del padre e, non ultimo, respirare l'aria perugina¹⁶.

L'estate è alle porte è la caduta del regime fascista diviene motivo della liberazione dei detenuti. Capitini,

¹⁵ «L'istruttoria dura ben quattro mesi al termine dei quali Capitini esce dal carcere e fa ritorno a Perugia».

Capitini A., *Antifascismo tra i giovani*, p. 124.

¹⁶ «Stando in piedi sul tavolo e leggendo vicino alla finestra vedevo i monti a occidente della città. [...] Una cosa oltremodo piacevole erano gli allarmi per le incursioni aeree perché ci radunavano tutti in un sotterraneo, e si poteva fare un gran parlare tra noi (il parlare è, in prigione, una soddisfazione profonda). [...] il 25 luglio [...] fui liberato per primo, come premio [...] il comitato nostro antifascista poté uscire alla luce».

Ivi, p. 125.

ora nuovamente libero, deve affrontare una decisione importante che segna per sempre la sua carriera politica: il 3 settembre 1943 Capitini decide di non percorrere la via indicata da La Malfa, che potrebbe perseguire nel Partito d'Azione¹⁷. Sceglie la strada più difficile, assumendo il ruolo di primo "indipendente di sinistra" e l'ultimo liberalsocialista. Egli motiva il rifiuto di far parte del Partito d'Azione basandosi sui due principi che animano la sua attività intellettuale e sociale: - *il limite della politica* (la chiusura dei partiti e delle ideologie, i programmi esclusivi) che si allontana da quell'apertura d'animo, che è propria esclusivamente di un movimento rivoluzionario e non solo riformista; - *la scelta della nonviolenza* diviene uno scopo di vita che lo porta a razionalizzare qualsiasi decisione, spogliandola da ogni forma di chiusura ma arricchendola di possibilità da valutare e indicare.

La decisione di Capitini è dettata anche da una scelta di vita: non vuole allontanarsi dalla "campagna umbra", fatta di letture e scritti, di silenzi e conversazioni. Fatta di pensieri e azioni. Solo ciò può permettergli di continuare la sua opera di aggiunta di elementi al panorama intellettuale politico; deve farlo nascondendosi in campagna poiché, dall'8 settembre, l'occupazione tedesca si concretizza anche con ispezioni nelle dimore dei noti antifascisti.

Capitini fugge in campagna, dove vi rimane nascosto per un anno, protetto dal controllo dei partigiani (quell'azione partigiana alla quale mai prese parte ma che mai condannò, sostenendola a modo suo). Il 20 giugno '44 anche Perugia è

¹⁷ «A Firenze il 3 settembre 1943 ci fu una riunione con Emilio Lussu, rientrato dalla Francia. Nel pomeriggio precedente dovette prendere una posizione precisa: aveva già tagliato i ponti con il nucleo romano dei comunisti. Si apprestava a farlo anche con gli "azionisti"».

Truini F., Aldo Capitini. *Le radici della nonviolenza*, Il Margine, 2011, p. 63.

liberata e Capitini riprende la sua vita da cittadino italiano libero¹⁸.

Ora bisogna fare i conti con le conseguenze dei numerosi rifiuti a ruoli di partito e politici; Capitini misura la lontananza tra se e ciò che, pur appartenendogli, non lo include. Non si tratta di emarginazione effettivamente evidente: il filosofo è in continuo contatto con molti amici ed è, ormai, una persona conosciuta in diverse città. Si deve intendere come una solitudine vissuta nel campo della diffusione delle sue idee e dell'azione comunitaria, in una realtà politica, prossima e nuovamente finalizzata al mantenimento di un'opposizione politico-sociale ora vestita di un colore diverso. Il periodo successivo alla liberazione è il preambolo di uno stato classista, non l'alba di una rivoluzione rivolta verso una democrazia che vedesse l'impegno e la considerazione di tutti in campo etico e politico. Capitini lo percepisce e pensa che la libertà ora non basta da sola per costruire una nuova forma di Stato, ma c'è bisogno d'impegno sociale e morale: il suo contributo alla realtà perugina e umbra si verifica con la direzione del "Corriere di Perugia", l'organo del Comitato di liberazione nazionale (Cln) con l'amico Walter Binni nel ruolo di redattore, e con l'ideazione e l'organizzazione del "Centro di orientamento sociale" (Cos)¹⁹. Il Cos è per Capitini: il prodotto di una lunga riflessione e di un'esperienza maturata soprattutto in seguito alle vicende vissute nell'ambiente antifascista; finalizzato all'aggregazione sociale per discutere democraticamente di ideali politici, principi etici, condizioni dei lavoratori

¹⁸ «Potei risalire sul campanile del comune: le campane annunciavano la Liberazione. Oramai la città poteva essere retta da un vigoroso Comitato di liberazione nazionale. [...] Il fatto che non ero iscritto, né volevo iscrivermi, a nessun partito mi lasciò fuori dal comitato di liberazione nazionale, e poi via via dalla Costituente, da tanti meriti e iniziative pubbliche, e anche dalla risonanza nazionale. Non c'era dietro a me nessuna associazione che portasse il mio nome sul piano nazionale; sicchè io rimasi il punto di riferimento dell'antifascismo soltanto per gli "iniziati" nel periodo dell'opposizione, che sapevano che cosa avevo fatto allora».

Capitini A., *Antifascismo tra i giovani*, p. 139.

¹⁹ Capitini costituisce un Cos centrale a Perugia e otto Cos regionali. In altre città della Toscana, a Bologna, Ancona e Ferrara ne vengono organizzati altri.

e problemi di cittadinanza. Sono delle assemblee democratiche animate dallo spirito nonviolento, democratico e persuasivo; con intenzioni profonde e forme democratiche di partecipazione. È questo lo spirito che Capitini intende infondere nei Cos, e attraverso questi²⁰.

La crescita dei Cos rappresenta l'espandersi di una nuova concezione di Stato, estranea alle logiche chiuse dei partiti. Capitini sente di aver intrapreso il giusto percorso ma non si lascia trasportare dall'entusiasmo: conosce la forza dei partiti, che non appoggiano i movimenti, e non crede ad un ribaltamento di fronte. Il suo sentimento di solitudine è una delle conseguenze dei suoi rifiuti (al Partito d'azione in particolare) che hanno un peso influente anche nella vita privata. I rapporti costruiti sembrano non bastare per ottenere un riconoscimento dei suoi meriti e nessuno gli offre una carica pubblica, se non il ruolo di commissario dell'Università italiana per stranieri di Perugia ricoperto fino al '46.

Capitini vi chiama subito ad insegnare il suo maestro Attilio Momigliano, allontanato dalla cattedra di Firenze perché ebreo, insieme a Ernesto Bonaiuti, ex-prete modernista, scomunicato a causa della sua opposizione al giuramento di fedeltà al regime fascista e perciò allontanato dalla cattedra di storia del cristianesimo all'Università di Roma.

A causa delle rinnovate parole di contrasto alla Chiesa, da parte di quest'ultimo, e della violazione dell'articolo 5 del Concordato (che vietava severamente agli ex-preti lo svolgimento di attività a contatto con il pubblico)

²⁰ «lo spirito, oso dire, di san Francesco, di Mazzini, di Matteotti. Perché se uno Stato [...] è tutto animato e decentrato in queste libere assemblee di popolo che discutono i problemi della propria amministrazione e quelli dell'orientamento politico, assemblee in ogni rione, in ogni villaggio, aperte a tutti, al popolo anonimo e quindi soprattutto ai "minori" (nome del partito del popolo assunto da san Francesco), si svolge una specie di pacifica mobilitazione permanente, sul piano del ragionamento e della persuasione, che educa al piacere dell'ascoltare, del comprendere, dell'amare; poiché per le persone la cosa peggiore è non incontrarsi, non ascoltarsi reciprocamente».

Capitini A., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, 1950, pp. 239-240.

Capitini, ritenuto responsabile, è sollevato dal suo ruolo di commissario. Dunque, dopo il fascismo, tocca al potere ecclesiastico il ruolo d'iniziatore della cacciata del pensatore umbro che, nonostante tutto, rimane fermo solo qualche mese: un ordine legislativo, infatti, permette ai lavoratori estromessi per motivi politici di riacquisire il proprio ruolo. Così, nel '46, Capitini assume l'incarico per l'insegnamento di filosofia morale presso la Facoltà di lettere e filosofia alla Scuola Normale di Pisa.

La vita professionale riparte, mentre l'attività intellettuale e sociale è vittima di una piccola depressione figlia di una solitudine esistenziale²¹.

L'ambiente universitario provoca in Capitini una forte tendenza ad aprirsi alla possibilità di intraprendere una riforma sociale che possa partire da una riforma religiosa, disposta sul modo d'intendere e vivere la religione. Inizia così un'intensa collaborazione con l'ex-prete Ferdinando Tartaglia con il quale fonda il "Movimento di religione"²².

La scelta di unire ai Cos un *movimento di religione* (in seguito trasformato in Cor) che potesse rappresentare e unire gli ideali professati dalla e con la sua gente in un periodo storico molto confuso si rivela molto coraggiosa. L'Italia si appresta a riorganizzarsi politicamente con un sistema che non lascia spazio alla partecipazione diretta del popolo alla vita amministrativa. Sembra, purtroppo, che i discorsi e le azioni dei Cos non facciano una forte presa

²¹ «Fino al 1944 io non avevo formato, per la mia riforma, nulla di veramente istituzionale, ed ero isolato, fors'anche più di quanto alcuni pensassero. Se fossi morto, non ci sarebbe stato che ciò che avevo detto e scritto, e alcuni atti e decisioni; cioè il centro era stato una persona. [...] L'impeto politico derivante dalla Resistenza armata, diverso dalla mia posizione di religioso nonviolento fino al sorgere di equivoci non agevolmente comprensibili, il fatto che io non fossi di nessun partito (forse fui il primo a usare in Italia l'espressione "indipendente di sinistra")».

Capitini A., *Attraverso due terzi del secolo*, in Fofi G., Giacchè P., 2011, pp. 57-58

²² «Nell'ottobre del 1946, [...] convocammo a Perugia un Primo convegno sul problema religioso attuale. Era una cosa nuova, insolita. [...] Le relazioni introduttive furono di me e di Tartaglia: io indicai il lavoro religioso come consistente nella ripresa, nell'etica contemporanea, dei temi della mitezza, del perdono, della nonviolenza, e nell'apertura massima alla realtà di tutti, alla compresenza di tutti gli esseri; [...] Al convegno di Perugia seguirono altri fino al 1948».

Capitini A., *Attraverso due terzi del secolo*, in Fofi G., Giacchè P., 2011, pp. 59-60.

sulla popolazione, influenzata sempre più dall'ostilità corrispettiva dei partiti. Alcuni articoli scritti da Capitini, con l'intento di ribadire l'utilità e il valore etico-politico dei Centri per l'orientamento sociale, presagiscono un finale deludente²³.

L'analisi delle cause inizia dalla difficoltà, crescente ma non ancora insuperabile, di gestire e sviluppare le attività dei Cos da parte dei collaboratori impegnati anche nella propria vita professionale; a ciò Capitini aggiunge il controverso rapporto con i partiti – ormai quasi tutti utilizzatori di una metodologia di propaganda e di governo chiusa e non curante della voce del popolo – che solo pochi anni prima cercavano il suo contributo.

Una cocente delusione affiora in Capitini: non riesce a far comprendere ai partiti socialisti e comunisti che i Cos, e la loro natura, risultano degli strumenti utilissimi ai fini della propaganda di ideali comuni e – nel caso di vittoria delle elezioni – di una migliore governabilità. Ciò non può essere ritenuto influente se il 18 aprile del '48 la Democrazia cristiana, con il 48% dei voti, spazza via i sogni dei socialisti e dei comunisti.

Per Capitini il '48 segna la fine della stagione che più lo vede vicino alla politica. Il suo sguardo, ora, è rivolto principalmente all'orizzonte che attende il Movimento di religione, testimone del suo impegno per una riforma religiosa come radice di un nuovo atteggiamento sociale.

La via intrapresa, qualche anno prima con Tartaglia, è percorsa parallelamente agli studi del fenomeno religioso nel contesto storico e personale, che lo inducono ad organizzare diversi convegni (Milano, Bologna, Firenze,

²³ «Il persuaso del Cos, dopo un periodo di lavoro al Cos, si accorge di essere lui stesso mutato, di "esser diventato intimamente" quello spazio nonviolento, ragionante, non menzognero, aperto, in cui inizialmente era vissuto come immerso. Questa tramutazione dell'uomo avviene, dunque, non per uno sforzo interiore, solitario, moralistico, ma per il fatto concreto dello spazio del Cos. Ma non solo dell'uomo, anche della società avviene la tramutazione, non per una tensione utopistica, ma per il fatto concreto di regolarsi autodeterminandosi trasparentemente nello spazio del Cos».

Capitini A., *Nuova socialità e riforma religiosa*, p. 266.

Ferrara) improntati sulle modalità dell'essere e dell'agire: un nuovo modo di vivere l'interiorità e di sentire la presenza degli altri attraverso una ricostruzione, di carattere nonviolento, del senso morale dell'uomo in un'epoca, secondo Capitini, che porta in grembo molte novità che la rendono radicalmente nuova²⁴.

Nel 1952, con la collaborazione dell'educatrice Emma Thomas, fonda nella sua Perugia il "Centro di orientamento religioso" (Cor) concretizzando così l'idea avanzata durante il congresso per la Riforma religiosa del 1948.

Tramite il Cor, che ha la funzione di una piccola chiesa comunitaria, Capitini crea una vivace diffusione delle idee nonviolente, ispirate dal gandhismo, e affronta la spinosa questione dell'obiezione di coscienza. Sempre nel '52, infatti, l'interesse suscitato dal caso Pietro Pinna - obiettore che rifiutò di prestarsi al servizio di leva e perciò arrestato per più di anno - lo induce a istituire il Centro di coordinamento internazionale per la nonviolenza che si trasforma presto nel Movimento per la nonviolenza. Proprio Pinna sarà dal 1953 il collaboratore di Capitini nell'organizzazione di numerosi convegni incentrati sulla nonviolenza come principio e metodo di risoluzione di tutti i conflitti sociali.

Capitini come Gandhi è un profeta della forza dinamica della nonviolenza, potenziale trasformatrice della società e della realtà, i cui vettori modificano l'animo e l'azione dell'uomo. Il pensiero di Capitini corre sui fogli, diretti ad amici intellettuali e alle comunità dei Cor e del Movimento nonviolento; il mezzo di comunicazione costituito da lettere, prevalentemente usato dal filosofo umbro è la testimonianza di un linguaggio comune a tutti, dal lavoratore all'intellettuale, sempre più persuasivo. Sono

²⁴ «Per più segni risulta, io credo, che questa è un'epoca in cui è necessaria una preliminare, energica polemica; non c'è una tradizione da conservare e aprire, ma una tradizione così ingannatrice da dover essere spezzata; lo stesso termine religioso è ambiguo; ed è un tempo in cui chi avversa il termine può essere più religioso di altri».

Capitini A., *Il problema religioso attuale*, Guanda, 1948, pp. 7-8.

centinaia i pensieri scritti da Capitini fino a pochi giorni prima della sua scomparsa e tutti, nonostante siano scritti con un linguaggio semplice e informale, riguardano tematiche sempre impegnate: dalla politica alla riforma religiosa e nonviolenta.

Proprio attraverso una lettera nasce la grande amicizia tra il profeta perugino e Danilo Dolci.

Nel 1952 Capitini scorge, in Sicilia, delle forme di attività politiche e sociali nelle quali si riconosce per obiettivi e metodi e a queste decide di unirsi. Il promotore di questo piccolo movimento sociale è Danilo Dolci, da tempo intenzionato a soccorrere le classi sociali inferiori, alle quali si rapporta direttamente con una solidale azione pratica.

Nato a Trieste Dolci nel '52 si trasferisce a Trappeto, in provincia di Palermo, - un posto lontano dallo sguardo interessato dei politici - con lo scopo di soccorrere gli sfortunati abitanti, di suscitare in loro uno spirito rivoluzionario, dettato dalla consapevolezza di vivere nella povertà come causa del sistema politico e non come per una condizione naturale. La povertà comune, l'analfabetismo, le scarse possibilità di sopravvivere ai freddi inverni non devono più essere intese come condizioni di vita normali ma come stimoli che provocano una rivolta, non esclusiva del paese siciliano, ma di tutto il meridione e delle campagne del nord ormai sempre più povere.

Dolci chiede di essere ascoltato e annuncia all'opinione pubblica, il 14 ottobre del 1952, la decisione di abbandonarsi ad un digiuno di espiazione e di protesta²⁵. Capitini, appena informato dell'azione intrapresa da Dolci,

²⁵ «un delitto di omissione verso questi nostri fratelli, di cui dobbiamo pentirci e redimerci. C'è un atto di amore da compiere subito per salvarli e salvarci. C'è da muoversi subito. A estremi mali estremi rimedi. Voglio fare penitenza perché tutti si diventino più buoni. Prima che muoia un altro bambino di fame, intanto, voglio morire io. Da oggi non mangerò più finché non ci saranno arrivati [...] subito il lavoro ai più bisognosi e l'assistenza più urgente agli inabili». Dolci D., *Fare presto (e bene) perché si muore*, De Silva, 1954, p. 10

nonostante non conosca il manifestante, non esita a comunicargli la propria solidarietà²⁶.

Il rapporto di collaborazione tra Capitini e Dolci non accenna a terminare nemmeno quando, nella seconda metà degli anni '50, gli impegni professionali portano Capitini lontano da Perugia: la cattedra di pedagogia all'Università di Cagliari, ottenuta nel 1956, è una scelta di vita oltre che professionale.

Fino al trasferimento presso l'Università di Perugia – e quindi al suo ritorno nella terra amata avvenuto nel 1965 – la vita in Sardegna è ricca di iniziative pratiche, che superano il dovere professionale, e lo distolgono dall'avvertire troppo il senso di lontananza dalla sua città natale e dai suoi cari. È questo il periodo del suo maggiore impegno riferito all'ambito dell'istruzione scolastica e della formazione dei giovani: si tratta di attività figlie della sua vocazione pedagogica, da sempre messa in pratica per mezzo del suo lavoro d'insegnante e intellettuale, promotore del movimento liberalsocialista, organizzatore dei Cos, che lo rendono il maestro dei giovani ai quali parla dei principi della nonviolenza, dell'idea di una religione aperta e dell'etica sociale. Così, anche Cagliari gode della forza intellettuale di Capitini che nel 1957, insieme ad alcuni colleghi, fonda la Consulta dei docenti universitari di pedagogia. Gli obiettivi da perseguire sono molteplici e tutti appartenenti alla sfera dell'istruzione pubblica. Sono queste le basi sulle quali, nel '59, costituisce l'"Associazione per la difesa e lo sviluppo della scuola pubblica in Italia" (ADESSPI), per rappresentare l'unità d'intenti di numerosi docenti italiani e le loro proposte di riforma della scuola. L'ADESSPI organizza convegni per

²⁶ «Gli dissi che non aveva il diritto, prima che egli avesse informato sufficientemente noi tutti della situazione, e lo pregai perciò di sospendere il digiuno. Così siamo diventati amici e ho sempre seguito il suo lavoro». Capitini A., *Attraverso due terzi del secolo*, in Fofi G., Giacchè P., 2011, pp. 62-63.

discutere dei problemi dell'istruzione scolastica, proporre nuovi metodi pedagogici concernenti anche un'importante rivisitazione del ruolo del docente, e della sua responsabilità, nel processo di formazione e istruzione dei giovani italiani²⁷. Capitini, dunque, formula i nuovi metodi pedagogici, basati sul forte legame tra la nonviolenza e l'educazione, che definiscono la figura del maestro, il rapporto tra il docente e l'educando e i contenuti dell'insegnamento. In una regione povera come la Sardegna percepisce, dunque, l'importanza dell'istruzione pubblica come strumento di crescita interiore e collettiva; sostiene che i benefici dell'istruzione devono essere canalizzati univocamente, senza dispersioni favorevoli alle fasce agiate della società. Riesce, così, in vari modi, a mantenere vivo il suo interesse per i problemi sociali ed economici dell'Italia in un momento storico fondamentale; è sempre attento ai problemi dei ceti sociali bassi, nei quali dovranno nascere gli ideali del cambiamento e la forza per promuoverli.

Nel 1961 il suo impegno profetico raggiunge la comunità di don Lorenzo Milani, un altro uomo scomodo per il potere, statale ed ecclesiastico, impegnato a risvegliare le coscienze intorpidite dei cattolici italiani. La lettura dell'opera di Milani *Esperienze Pastorali* – che Capitini definisce il miglior libro del secolo scritto da un cattolico – lo spinge a Barbiana presso la scuola di Milani, un ambiente di emancipazione sociale costituito per gran parte da figli di contadini. Qui Capitini s'immerge nella realtà vissuta da ragazzi interessati alle sue idee di nonviolenza e apertura religiosa, stringendo così il rapporto con don Milani.

²⁷ «La mancata immissione nella scuola italiana di una larga informazione sugli ultimi decenni della nostra storia, sui relativi problemi, sulla Costituzione, resta una delle più gravi responsabilità dei governi degli ultimi due decenni. [...] E la responsabilità della insufficienza culturale, della fiacchezza professionale e scarsa coscienza etica e politica di certi insegnanti sta tutta nei governi sopra detti». Capitini A., *Sui problemi dell'educazione civica nella scuola pubblica italiana*, 1961, in Truini F., Aldo Capitini. *Le radici della nonviolenza*, p. 129.

I primi anni '60, in Italia, costituiscono il periodo delle profonde riflessioni sui problemi sociali che sfociano in aperte e fragorose manifestazioni e scontri dialettici. Ai contrasti tra studenti e docenti universitari, Capitini partecipa come una figura sopra le parti predisposta all'ascolto ed alla comprensione delle ragioni che animano i dibattiti; i metodi della nonviolenza da lui promossi, in un periodo di forte tensione sociale, costituiscono una via di mezzo tra le fazioni sociali e politiche, indisposte a cercare un compromesso. Decide, dunque, nel 1961 di proporre e organizzare alcune "marce della pace" in diverse città italiane, importando un modello pacifista albeggiante in Gran Bretagna e supportato dalla voce di Bertrand Russell. L'obiettivo di Capitini è di realizzare una grande marcia per la pace, che riesca ad aprire la coscienza degli italiani ai principi comunitari del pacifismo e della nonviolenza, senza i confini segnati dai colori delle bandiere politiche.

Il 24 settembre del 1961 si tiene la "Marcia della Pace Perugia-Assisi", organizzata da Capitini in collaborazione con il Centro di coordinamento internazionale per la nonviolenza e alcune forze della sinistra italiana. I 24 km della marcia sono percorsi da più di 20.000 persone, con l'intento unico di spargere idee di pace durante un periodo che sembra dirigersi, soprattutto nelle politiche internazionali, verso altri conflitti politici. La Marcia si rivela un enorme successo, contrario all'infelice riuscita della precedente marcia, lungo lo stesso tragitto, organizzata dallo stesso Capitini per commemorare il quarto anniversario della scomparsa di Gandhi.

La gioia e la soddisfazione sono il frutto dell'enorme impegno profuso nei mesi precedenti alla Marcia: l'organizzazione richiede il superamento di alcuni ostacoli, costituiti dalle forze politiche ideologicamente avverse - come i democristiani e i partiti di destra - e dalle condanne ecclesiastiche (i Francescani di Assisi

chiudono il portone della basilica, luogo d'arrivo della marcia) tendenti a ridimensionare l'evento.

La felice esperienza è raccontata nel testo del 1962 di Capitini, dal titolo *In cammino per la pace*²⁸, attraverso gli ideali che la costituiscono e gli scopi ai quali tende. La Marcia è un momento di apertura e condivisione dei valori della pace e della nonviolenza, di dialogo e di dinamica azione pacifista; una dimostrazione di collaborazione e contatto che rappresenta quella voglia di cambiamento e innovazione che sembra poter avanzare come le migliaia di persone avanzano da Perugia verso Assisi. È il concretizzarsi della parola di Gandhi che parte da Perugia e raggiunge la casa di San Francesco, emblema dell'apertura religiosa di orientamento popolare e pacifico. La cornice della campagna umbra, da sempre cara a Capitini, si riempie di giovani e anziani, contadini ed intellettuali, uomini e donne che marciano insieme; discutono, cantano e riflettono in silenzio. Il 14 settembre del 1961 rappresenta il giorno più importante della vita pubblica di Aldo Capitini.

Nel 1962, in seguito all'entusiasmante esito della Marcia (nel 2011 è stata organizzata la cinquantesima edizione), Capitini fonda il Movimento nonviolento per la pace – in collaborazione con Pietro Pinna – e la rivista "Azione Nonviolenta"²⁹ che ne diventa l'organo ufficiale. Solo tre anni dopo ritorna a Perugia, dove vive fino alla sua scomparsa nel 1968.

Sono questi gli avvenimenti maggiormente rilevanti della biografia di Aldo Capitini. Si tratta di una ricostruzione, non esaustiva della totale attività politica ed intellettuale del filosofo perugino, che ne definisce i punti salienti dai quali emerge il valore delle sue scelte, azioni, parole per fissare un concetto preciso: i principi della suo lavoro intellettuale e delle sue attività sociali

²⁸ Capitini A., *In cammino per la pace. Documenti e testimonianze sulla Marcia Perugia-Assisi*, Einaudi, 1962.

²⁹ Attualmente la rivista è interamente on-line ed è consultabile all'indirizzo <http://nonviolenti.org/cms/>.

rimangono immutati nei diversi periodi della sua vita, mentre cambiano i metodi di applicazione e le tecniche di persuasione che promuovono i metodi della nonviolenza e delle sue idee di riforma religiosa e di etica sociale. I contesti nei quali è immerso Capittini devono essere considerati completamente per poi poter attribuire una giusta dimensione alle sue azioni, sempre coerenti con i suoi ideali, come una testimonianza esemplare di una pedagogia della nonviolenza applicata nelle vesti di idealista pratico.

1.2. La filosofia

È un compito impegnativo provare a rendere organico il sistema filosofico, teologico e politico capitiniano. Per determinare la dimensione del suo lavoro bisogna indagare in ogni intreccio teorico tra la parafrasi filosofica, attraverso il metodo dell'"aggiunta", e la rilettura delle teorie teologiche, tramite un'"apertura" religiosa illuminata dai principi della nonviolenza, che permettono di abbandonare gli schemi mentali tradizionali e cogliere l'essenza della sua rivoluzionaria opera di teoria e prassi.

Capittini interpreta i testi di letteratura, filosofia e teologia mantenendo sullo sfondo un ideale di nonviolenza, in cui tutto immerge e da cui tutto scaturisce, come metodo innovativo di comprensione e sviluppo della storia del pensiero. Bisogna considerare l'introduzione del principio della nonviolenza come un elemento di rinnovamento dell'intero statuto filosofico (italiano) del primo novecento, alla luce della rilettura capitiniana delle fondamentali grandi correnti filosofiche della storia.

Capittini si accosta agli studi filosofici proprio nel periodo in cui in Italia compaiono i primi filoni di carattere esistenzialista, come prosecuzione di un allontanamento dalle posizioni di un idealismo assorbito e destinato ad essere superato; un passaggio dallo

storicismo, o anche idealismo, all'esistenzialismo come conseguenza di una criticità sociale e culturale che investe l'Europa³⁰.

Per Capitini si tratta del periodo di fusione tra la passione per la letteratura e la curiosità per profonde riflessioni di carattere filosofico.

1.2.1 La formazione classica

Abbiamo già accennato alla tendenza di Capitini verso una formazione culturale costituita da studi improntati sui classici della letteratura italiana: Dante, Manzoni, Foscolo e soprattutto Leopardi costituiscono i fondamentali della costruzione culturale³¹.

Capitini è ispirato, curioso, come i migliori studiosi, e non esita a proporre i propri sviluppi teorici alle tematiche principali concernenti le visioni del mondo, dell'uomo e della religione. Ne consegue, così, una particolare attrazione per l'aperto spirito religioso di Leopardi rivolto alle persone, alla natura e alla morte.

³⁰ «nel decennio tra il 1930 e il 1940, nonostante il fascismo che culturalmente non conta nulla, fanno la loro apparizione nel nostro paese le correnti filosofiche che terranno il campo dopo la Liberazione. [...] Da un lato Geymonat e Colorni, il filone della filosofia scientifica; dall'altro Abbagnano, Paci, il primo Luporini, il filone dell'esistenzialismo. Come al tempo della crisi della grande filosofia sistematica di Hegel, quell'hegelismo minore che fu l'idealismo italiano si rompe in due direzioni opposte, verso la scienza (il nuovo positivismo) o verso la riscoperta di un'esperienza religiosa, se pure nella forma di una teologia rovesciata, com'è l'esistenzialismo di Heidegger».

Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini - La filosofia*, p. 3.

³¹ Considera Dante come un maestro per «la conoscenza profondissima del mondo morale e per la realizzazione della poesia e dell'espressione letteraria [...] rispetto al nostro linguaggio, che potrebbe essere troppo influenzato dal comunicare quotidiano e amministrativo»;

Capitini A., *Educazione aperta 2*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 215-216.

Di Foscolo ama l'immagine di un uomo stoico «che non cede ai vizi, non cede ai tiranni, non cede alle folle scomposte e si fa statua»;

Capitini A., *Vita religiosa* in Martini M., *Scritti filosofici e religiosi*, Opere scelte di Aldo Capitini, Protagon, Perugia, 1998, p. 82.

In Manzoni apprezza parzialmente l'impegno religioso, morale e popolare fondato sulla pietà e la solidarietà. Critica, invece, la convinta adesione al cristianesimo, da parte dello stesso Manzoni che ne fa «nobile guida che riconduceva in seno alle gioie familiari, a riscoprire la "messa", il culto, la festa cattolica, la morale tradizionale, unite all'esercizio della cultura e della letteratura. Il Manzoni non chiedeva virtù al grado eorico, non sovvertimento di autorità e di società: era possibile conciliare l'amore familiare, un senso di paternalismo democratico, la fede nella Provvidenza che sorregge l'uomo e migliore le sue situazioni. [...] Ma bisognava aver rigore con se stessi; soffrire più vivamente delle situazioni di insufficienza. Bisognava aver capito che cosa c'era in quelle chiese al cui suono di campane si confortava la coscienza travagliata dell'Innominato».

Capitini A., *Aggiunta religiosa all'opposizione*, Parenti, Firenze, 1958, pp. 152-153.

Gli studi di Capitini su Leopardi si sviluppano in due fasi: la prima fase vede il concentramento dell'interesse per la capacità compositiva del poeta, che tramuta in versi uno sguardo universalizzante e pessimistico verso l'uomo e la natura³².

Il primo approccio di Capitini con la poetica leopardiana si concretizza con un'analisi degli elementi fondanti un nuovo classicismo letterario, che in Leopardi affiora e si sviluppa: è il poeta che rende omaggio alla Natura attribuendole un ruolo quasi divino, perduto in seguito al razionalismo utilitaristico del Settecento caratterizzato dalla ragione e dal distacco dall'armonioso rapporto con il mondo.

Leopardi è uno scudiero della classicità intesa come l'"infanzia del mondo", in cui una vita semplice conduce alla pienezza e felicità.

L'armonia però è spazzata via dalla ragione: dall'atteggiamento realistico e disincantato nei confronti della vita, caratterizzante l'infanzia e l'adolescenza, si passa alla perdita della speranza nel futuro e alla rassegnazione e delusione dell'età adulta³³.

È l'interpretazione della poetica di Leopardi, in particolare del pessimismo storico leopardiano, che spinge Capitini all'osservazione approfondita di alcuni nodi teorici comuni, e dibattuti in diversi ambiti filosofici, che permettono una migliore comprensione dei versi poetici ed alcune riflessioni che esulano dalla sfera della letteratura e si dirigono verso una speculazione filosofica più profonda ed esigente³⁴.

³² Gli studi universitari si riassumono con le due tesi dedicate, in gran parte la prima e totalmente la seconda, a Leopardi. Sia la prima tesi (*Realismo e serenità in alcuni poeti italiani*) che la seconda, quella di perfezionamento (*La formazione dei Canti del Leopardi*), sono conservate nell'Archivio di Stato di Perugia, nella sezione Inediti del fascicolo "Capitini".

³³ Cfr. Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini*, p. 408.

³⁴ «Leopardi è un romantico e i suoi limiti sono i limiti del romanticismo, in cui dolore e morte sono, sì, presenti ma non riscattati, partecipati ma non riabilitati, sofferti ma non risolti».

Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini - Religione e politica*, p. 3.

Si tratta dell'inizio della seconda fase di analisi delle opere di Leopardi e del primo approccio alla filosofia da parte di Capitini.

Il forte legame è evidente se si osserva il processo di maturazione dell'opera leopardiana – che inizia con una tendenza verso i canoni stilistici tradizionali e si sviluppa nel romanticismo in seguito –, nel quale è immersa la contemplazione religiosa attraverso un impegno sul piano della prassi e dell'apertura sociale. Capitini si sofferma sulla riforma di studio e pratica della contemplazione religiosa, connaturata in una religiosità pessimistica, che il poeta poggia sugli ideali di pace e armonia (quiete) che permettono uno slancio aperto verso l'universale. Una tensione religiosa, quella di Leopardi, che Capitini coglie come un'idealità, una serenità superiore finalizzata al superamento dei drammi della vita dal carattere soggettivo ed individuale: il realismo che si dissolve nella serenità della tensione religiosa è rappresentato nella lirica leopardiana di carattere romantico³⁵.

Capitini definisce il "misticismo lirico"³⁶ come il carattere distintivo del periodo degli *Idilli* di Leopardi, espresso tramite una forma musicale e rappresentativa, dinamica ed esplicativa dell'intimo individuale.

L'ascesa mistica e contemplativa di Leopardi, espressa attraverso versi lirici, costituisce il simultaneo abbandono degli elementi del realismo ai quali si sostituisce un profondo desiderio di apertura alla

³⁵ «Per realismo intendo la rappresentazione dell'inquietudine, del dramma in movimento, del male e del peccato, del tormento del peso della propria personalità, della stanchezza di sé e dell'ambiente; [...] il realismo è frutto di un'osservazione più immediata della realtà, [...] tende all'individuale. Serenità superiore è espressione dell'idealità più intima che tende a una pace superiore, è affidarsi in qualche cosa che rivela un'esistenza superiore, tendenza all'universale; [...] è il tentativo di superare sé, i propri limiti, le proprie angustie, è calma, armonia, contemplazione».

Capitini A., *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani (Iacopone, Dante, Poliziano, Foscolo e Leopardi)*, tesi di laurea inedita, p. 6 in Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini*, p. 396.

³⁶ Capitini A., *Svolgimenti della poesia leopardiana*, in *Educazione aperta* 2, p. 227.

socialità e al senso dei valori³⁷. Il superamento del realismo e del tormento personale, come figlio dell'ascesa contemplativa leopardiana, si rileva nel tema dell'infinito, fulcro teorico della poesia omonima e dell'opera *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, come metafora della più profonda meditazione religiosa. Capitini, si lascia affascinare dai versi e dalle speculazioni leopardiane che infondono in lui una forte impronta nell'ambito della prassi contemplativa religiosa³⁸.

L'attraversamento del realismo e del tormento si sviluppa anche in uno dei temi principali della filosofia capitiniana e della poetica di Leopardi: il Tu. Approfondiremo il tema del "tu", elemento centrale dell'intera opera capitiniana, nelle prossime pagine.

Per ora ci limitiamo a tracciare l'accostamento di Capitini alle opere leopardiane che presentano l'elemento Tu come slancio tendente a cogliere la verità e i valori più alti³⁹.

Il tu inteso nella parte finale di *Amore e morte* come colloquio con la Morte; il tu che va oltre la presenza solitaria della luna in *Canto notturno di un pastore*

³⁷ «In poesia debbo tendere a fermare in una forma, a suo modo immobile, il sentimento: altrimenti resto nella sfera pratica e, artisticamente, nell'abbozzato e nell'approssimativo».

Capitini A., *Classicità e spirito moderno*, in «Letteratura», 1940,4, pp.161.

³⁸ «In una filosofia del finito l'orizzonte è una metafora quasi obbligata: esso è infatti la rivelazione di ciò che è finito, perché, per quanto si allarghi, non cessa mai di avere un limite, ma nello stesso tempo, rinviando continuamente a quello che è al di là, è il segno o la "cifra" attraverso cui si rivela l'infinito. Quella che per Leopardi era la "... siepe, / che da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude", in Capitini sono in quel capitolo "le finestre da cui si vede una parte dei monti", e, al di là delle "torri" e delle "cime" si può scorgere "tutta la linea fra la terra e il cielo" [...] l'infinito di Leopardi è il mare in cui è "dolce naufragare", è un momento del contemplare; per Capitini l'infinito viene vissuto nella compresenza, diventa atto pratico, un momento della "prassi" religiosa. Egli paragona l'orizzonte della natura a quello della storia da cui contempla e rivive tutto il passato e rivivendolo non lo sente più come passato, e nel fare (non nel semplice contemplare) l'orizzonte è già superato. La conclusione che egli trae dalla contemplazione della linea che separa il cielo dalla terra (fuor di metafora lo spirito dalla materia) non è soltanto una conclusione esistenziale, come quella di Leopardi, ma è una conclusione filosofica: "Giove e gli angeli sono svaniti"».

Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, pp. 8-9.

Cfr. Capitini A., *Vita religiosa*, Cappelli, 1942, pp. 13-16.

³⁹ «Il tu serve a risolvere e superare tre cose: la rappresentazione paradisiaca, il fare ragionato, il romanticismo eroico».

Capitini A., *Educazione aperta* 2, p. 229.

errante dell'Asia che apre all'irrisolta questione sul perché della vita, o ancora, il tu di *A Silvia* che richiama un moto nostalgico nel ricordo («Silvia, rimembri ancora»⁴⁰ / ricordi tu come ricordo io) che determina anche una sorta di smarrimento che vuol essere superato⁴¹.

Ma è nella *Ginestra* che Capitini scorge la massima rappresentazione leopardiana del rapporto tra l'uomo e la natura. Alla Natura, intesa da Leopardi, cieca e meccanica, madre e matrigna l'uomo si contrappone per ricercare la verità; muovendo dalla fragilità propria dell'uomo stesso consapevole di non poter sfuggire alla morte, al proprio destino naturale⁴². Un processo che fortifica l'uomo singolo, isolato e lo accomuna a tutti gli altri uomini, universalmente tesi a formare rapporti affettivi, solidali. Secondo Capitini la comune sorte degli uomini li unisce e li guida tramite uno spirito di fratellanza: una comune azione di ricerca della verità e lotta alla Natura, continua in tutte le età del mondo.

Ciò che accomuna gli uomini, secondo la visione capitiniana, è la comune sorte che al contrario della ricchezza e della forza unisce e non divide. Un'interpretazione tendente al valore etico-religioso della fratellanza discendente da Dio e che ad esso conduce tutto e tutti.

Uno spirito di fratellanza e comunione finalizzato alla contrapposizione al meccanismo naturale e ad ogni forma di egoismo, che stringe gli uomini e li conduce verso una tramutazione della pratica religiosa, universalizzante, aperta alla solidale e affettiva salvezza dell'altro.

⁴⁰ Leopardi G., *A Silvia*, in *Giacomo Leopardi Tutte le opere*, a c. di Binni W., Sansoni, Firenze, 1993, p. 26.

⁴¹ Cfr. Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini*, p. 416

⁴² «condizione per cui non possiamo fare a meno degli altri, e dobbiamo cercare di vivere, secondo un'espressione leopardiana che Capitini usa spesso, "confederati". (Nobile natura è quella che "tutti fra sé confederati estima gli uomini e tutti abbraccia con vero amor..."). Ove insomma la finitezza non è una situazione limite, ma una situazione aperta, anzi il punto di partenza verso l'apertura infinita al Dio del mondo, cioè di quel Dio che vive nella comunità, capitinianamente, nella "compresenza" dei vivi e dei morti». Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, p. 8.

Da queste idee, nate dall'interesse per le posizioni laiche leopardiane ma sviluppate in senso opposto, nasce la passione di Capitini per lo studio e lo sviluppo di una riforma religiosa che lo impegna per tutta la sua vita. Egli coglie l'enorme potenziale profetico dato dal valore morale della solidarietà universale, concretizzato dal comune operare, e da ciò muove verso l'orizzonte aperto delle tematiche filosofiche che lo persuadono all'inizio della sua carriera universitaria⁴³.

1.2.2 Gli studi filosofici

Il passaggio dagli studi letterari a quelli filosofici ha come testimone le pagine della prima opera di Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, pubblicato nel 1937.

Il testo sfugge alla censura fascista non curante del contenuto, ma solo attenta al titolo del libro, ben lontano dal sostenere i principi politici del regime mussoliniano⁴⁴.

La "tramutazione"⁴⁵ della prassi religiosa, etica e socio-politica capitiniana è per la prima volta presentata in forma organica e basata su principi etico-politici

⁴³ «Nulla meglio di questo continuo trapasso da un concetto filosofico a un'intuizione di un poeta ci permette di capire che il passaggio dagli studi letterari (Leopardi) agli studi filosofici (Kant) era avvenuto unicamente perché egli aveva sentito l'esigenza di trovare una giustificazione teorica alla pratica di libero-religioso».

Cfr., Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, p.16.

In un passo autobiografico, che, esaminato coi criteri tradizionali della storiografia filosofica, appare quantomeno originale, si definisce un kantiano-leopardiano: «Ero da molti anni un libero religioso, implicitamente un kantiano con una prevalente attenzione alla "finitezza" dell'uomo, al suo dolore, alla incapacità in cui egli si trova talvolta, in mezzo a una civiltà attivistica, di operare e di essere al livello degli altri, a causa della insufficienza fisica, della sua malattia. Ero un kantiano-leopardiano, umanitario e socialisteggiante (è noto che non sono stato mai nel fascismo, pur avendolo visto nascere), prima di conoscere il Kant».

Capitini A., *Educazione aperta 1*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 17.

⁴⁴ «Vi sono forze potenti da fronteggiare, e solo un'opposizione dal profondo e appassionata può vincerle: un'opposizione che matura come un capolavoro di poesia».

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1947, p. 31.

⁴⁵ «Una tramutazione del modo stesso di sentire Dio, l'uomo, la realtà, operata per l'insoddisfazione proprio del vecchio modo di sentire questi tre termini nella loro limitatezza».

Capitini A., *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di avanguardia, Bologna, 1949, pp. 99-103.

piuttosto che religiosi⁴⁶. Il concetto di tramutazione in Capitini tende a rinnovare innanzitutto il concetto di cambiamento proprio dell'ambito religioso, sociale e politico. Capitini non intende una semplice forma di rivoluzione che possa poggiare sulle radici di una chiusa, precisa prassi religiosa disciplinata da dogmi e, tantomeno, su di una transazione politica con conseguenti risvolti sociali chiusi e definiti. Capitini offre un nuovo punto di vista che raggiunge tutti e tutto nel suo concetto di realtà liberata come fine della tramutazione resa, insieme, anche mezzo. La tramutazione è un processo immediato ed eterno allo stesso tempo⁴⁷, al quale è connaturata l'aggiunta, come essenza aperta dello spirito religioso, come prassi ed essenza⁴⁸.

Le idee di Capitini sono espresse in momenti lirici, tensioni religiose e spunti filosofici fondamentali per spiegare l'ispirazione religiosa e l'agire politico come movimento di resistenza nonviolento.

⁴⁶ «ogni affermazione anche politica si presenta ispirata da un proprio punto di vista religioso, che deve investire tutto e suscitare una decisione assoluta nell'impiego della vita e della morte».

Ivi, p. 20.

⁴⁷ «Tramutazione significa costruzione critica delle condizioni culturali, morali e politiche del cambiamento, attraverso un progetto nonviolento di formazione dal basso che faccia della prossimità un laboratorio di omnicrazia, un lavoro quotidiano per la società di tutti, un'idea e una pratica di cittadinanza solidale e partecipativa che dilati i confini del demos attivo e responsabile, nei confronti del destino e del bene comune, fino ad arrivare al pieno coinvolgimento di tutti e di ciascuno nell'esercizio diffuso del potere dal basso inteso come lavoro di popolo, controllo capillare ed esigente, promozione di comunità aperte nelle quali ognuno possa: decidere dialogando di ciò che è comune; esserci e valere nella propria singolarità e differenza; essere contro senza essere per questo espulso».

Pomi M., *L'educazione aperta di Aldo Capitini: un progetto pedagogico di tramutazione nonviolenta*, in Falcicchio G. (a cura di), *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione*, Kairós, Firenze, 2008, pp. 41-62.

⁴⁸ «La tramutazione capitiniana [...] mira a rinnovare la visione della persona, intesa non più tanto nella sua singolarità, quanto nel suo essere «centro aperto» alla corallità e ai valori, di Dio, nel superamento della tradizionale concezione trascendente di Dio stesso e del moderno orizzonte dell'immanenza senza Dio, della realtà, quale pienezza escatologica di liberazione, di apertura, di compresenza, di sempre nuova disponibilità ad ulteriori aggiunte e aperture, senza dimenticare appunto le ricadute d'ordine politico e sociale, il modo d'intendere il ruolo delle istituzioni e l'esercizio del potere, ma anche le opportunità e le vie del dialogo, di pace, di convivenza e di collaborazione tra soggetti e tra popoli di culture e religioni diverse. Strettamente connesso al tema della tramutazione è dunque il tema dell'aggiunta».

Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in A. Capitini*, p. 139.

Il libro, primo di una "tetralogia antifascista"⁴⁹, sembra godere della protezione di Croce che si impegna affinché avvenga la prima pubblicazione - la seconda, quella del '47, viene invece definita insignificante - sebbene quest'ultimo tenda verso altri indirizzi politici.

La critica accoglie con scetticismo la prima opera di Capitini, definita a tratti eccessivamente innovativa e di stampo crociano, commettendo un errore evidente: le pagine di *Elementi* sono influenzate dal pensiero di un grande intellettuale come Gentile, come raccontato nel primo paragrafo allora commissario alla Normale, nonostante Capitini non ne condivida lo spiritualismo ma ne raccolga, solamente, alcuni spunti per fondare la propria filosofia tesa all'analisi di una crisi sociale e politica, che sta investendo l'Europa, e alla quale serve una nuova forma di religiosità come elemento essenziale con il quale ripensare i modi di vivere la socialità⁵⁰. Egli focalizza la propria attenzione sul tema della religione come spunto per una filosofia della socialità, allontanandosi, addirittura contrapponendosi, alle formulazioni dogmatiche della cultura ecclesiastica e a tutte le forme del male - compresa la morte - che invadono la società e la conducono verso una chiusura⁵¹.

La religione deve, invece, secondo Capitini, divenire un'aggiunta che possa aprire infinitamente l'anima nascendo all'interno dello spirito di ognuno. Non a caso il primo paragrafo del testo ha come titolo *Al centro dell'umanità*,

⁴⁹ *Elementi di un'esperienza religiosa*, *Vita religiosa* (1942), *Atti della presenza aperta* (1943), *La realtà di tutti* (scritto nel 1944, pubblicato soltanto nel 1948).

⁵⁰ «Rafforzare nell'uomo la persuasione che egli nell'atto può realizzare un valore che lo salvi dall'isolamento, dal solipsismo e dal relativismo, è il compito dell'attuale civiltà del mondo. È questa un'ispirazione veramente religiosa, perché l'individuo sa la sua insufficienza e cerca sinceramente un qualche cosa che valga più di lui e che posseduto nell'intimo con persuasione possa rafforzarlo nella fatica della vita e rasserenarlo. [...] La religione deve intervenire per aprire l'anima, per favorire accordi e comprensione, per aprire, mediante l'amore, tutti gli orizzonti».

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, pp. 24-26.

⁵¹ Capitini descrive l'essenza della religione come «coscienza appassionata della finitezza. Ci si riporta alla religione ogni volta che ci si riporta a questa coscienza; e perciò è sempre latente la confessione di una finitezza, di un limite».

Ivi, pp. 49-50.

in cui è inteso l'uomo come un "farsi centro", centrifugo e centripeto, in cui converge la conoscenza dell'altro che si tramuta in amore e apertura verso l'altro⁵².

Nella sua opera Capitini percorre due direzioni: dall'interno del soggetto, quell'intimo nel quale deve essere presente la coscienza di Dio per assumere la dimensione di centro. La centralità dell'intimo, universale perché comprende Dio, accoglie la limitatezza dell'uomo (la paura, il pessimismo, il dolore) e la salvezza della sua anima in Dio.

L'altra direzione, dirige il soggetto dal suo intimo all'apertura verso il "Tu-Tutti", guidato dalla coscienza intima (comprendente Dio) che lo rende fautore di atti nonviolenti, sociali, liberi e perciò universalizzanti perché aperti.

Capitini intende allargare gli orizzonti sociali, politici e soprattutto religiosi attraverso la filosofia moderna e un ripensamento della dimensione della persona che parte dalla finitezza dell'uomo e si dirige verso il Dio del mondo, secondo Capitini, presente nella vita e nella morte di ognuno⁵³.

Si può affermare, dunque, l'appassionato interesse di Capitini verso il tema della speculazione sull'unità della persona con "l'altro", come simbolo di un'apertura intima (religione), che avvolge la socialità e trapassa il senso di finitezza dell'individuo verso il tu di tutti⁵⁴.

⁵² Ivi, p. 3.

⁵³ «Nei miei *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937) ho scritto che la coscienza appassionata della finitezza è il superamento di essa: ma il movimento sta in quella parola 'appassionata', perché è l'appassionamento che fa sì che io mi ponga il problema della mia finitezza dove che sia, e quindi mi orienti all'unità amore».

Capitini A., *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, Nistri Lischi, Pisa, 1953, pp. 114-115.

⁵⁴ «Sorgeva l'impegno a rispettare in modo assoluto quell'esistenza, a non sopprimerla. E questo impegno interiorizzava l'esistenza dell'altro in modo che l'intimo viveva con ciò stesso la presenza di lui in eterno. [...] Il "tu costante" e infinito a tutti, l'impegno senza eccezioni, fondava nell'intimo la presenza di tutti, dove che fossero, in qualsiasi fatto, dei vicini e dei lontani, dei vivi e dei morti. In questo modo venivo a scoprire che l'altro non è soltanto esistenza, ma presenza».

Capitini A., *Atti del congresso internazionale di filosofia*, vol. II, Castellani, Milano, 1948 in Truini F., *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, pp. 95-96.

La pubblicazione del suo secondo libro, *Vita religiosa*⁵⁵, infatti, è una vera e propria prosecuzione del suo primo lavoro nel quale, ripensa e sviluppa il proprio punto di vista sul periodo di crisi spirituale individualistico e sugli effetti sociali di questa. Così, ha inizio il periodo improntato sulla speculazione di carattere esistenzialista. Gli anni in cui Capitini colloca il suo tirocinio filosofico, dal 1933 in poi, sono gli anni in cui l'idealismo, filosofia dominante da alcuni decenni, induce alcune riflessioni proiettate verso nuovi orizzonti da indagare attraverso i filoni della fenomenologia, dell'esistenzialismo, e del neo-positivismo del Circolo di Vienna.

L'immersione di Capitini nel filone di pensiero esistenzialista deve essere, tuttavia, delimitata dal alcune precisazioni: per mezzo della sua "coscienza appassionata della finitezza" (che egli definisce l'essenza della religione) determina la ricerca da parte del soggetto, impegnato in un ambito non prettamente sociale o politico ma spirituale, del superamento della propria finitezza; il soggetto, nello spunto riflessivo capitiniano, non accetta la propria condizione di crisi, e prova a varcare i propri limiti cercando quella profondità intima, luogo della coscienza di Dio che lo guida verso il tu di tutti⁵⁶.

Lo slancio dell'io verso l'altro, verso il noi, come territorio comune dove è presente la coscienza della finitezza, ma anche la volontà di non accettare il mondo così com'è, decreta la filosofia capitiniana come una filosofia dell'apertura, sociale, liberatoria e volta

⁵⁵ Capitini A., *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna, 1942.

⁵⁶ «L'esistenzialismo, specie nella sua versione heideggeriana, era una filosofia della crisi, che rifuggiva dal mondo perché non era in grado, nonché di trasformarlo, neppure di comprenderlo. Era una filosofia non politica per eccellenza o del rifiuto della politica degradata a mondo della "cura" per la sopravvivenza con cui l'uomo condannato a esistere cerca di sfuggire all'angoscia di fronte al nulla che lo circonda o al Dio che è sempre al di là».

Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, p. 6; Per una migliore comprensione vedi anche Heidegger M., *Essere e tempo*, tr. Chiodi P., Longanesi, Milano, 1995, p. 229-230.

all'analisi degli aspetti più chiari dell'esistenza umana. Infatti, Capitini vive e interpreta l'esistenzialismo ma non è un esistenzialista.

Un primo richiamo di carattere puramente esistenzialista nei testi capitiniani, si annovera nelle prime pagine di *Elementi*, in cui il riferimento a Michelstaedter, chiarisce il senso profondo del termine "persuasione" e la distanza che intercorre con le diverse accezioni esistenzialiste⁵⁷. Capitini collega l'autore di *La persuasione e la retorica*⁵⁸ all'esistenzialismo, attraverso un accostamento tra la retorica, come modo di vivere del soggetto illuso dal vivere in eterno, e la persuasione intesa, invece, come disilluso possesso del presente⁵⁹.

Capitini comprende il pensiero di Michelstaedter e lo utilizza come premessa per lo sviluppo della sua idea di tensione pratica etico-religiosa, come unica via d'uscita dalla crisi del soggetto.

Il punto di contatto tra i due autori è il termine "persuasione" utilizzato da Michelstaedter per determinare il possesso del presente, del reale da parte del soggetto che sceglie un modo di essere sfuggendo al divenire del tempo e alla violenza di una necessaria autoaffermazione⁶⁰. Il concetto di persuasione è differente da quello di fede è ad esso può essere sostituito, ed è ciò che affascina Capitini: Michelstaedter definisce la fede come la pratica,

⁵⁷ «In questi ultimi decenni si osserva sempre più la crisi dell'individualismo. Carlo Michelstaedter, alla fine del primo decennio di questo secolo, dopo aver sentito come forse nessun altro la romantica riduzione di tutto a se stesso, si uccise per possedersi, per consistere, per sottrarsi ad ogni dominio e realizzarsi perfettamente. Egli scontò così con la sua vita serissima tutta una civiltà. [...] Rafforzare nell'uomo la persuasione che egli nell'atto può realizzare un valore che lo salvi dall'isolamento, dal solipsismo e dal relativismo, è il compito dell'attuale civiltà del mondo. È questa un'ispirazione veramente religiosa, perché l'individuo sa la sua insufficienza e cerca sinceramente un qualche cosa che valga più di lui e che posseduto nell'intimo con persuasione possa rafforzarlo nella fatica della vita e rasserenarlo».

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, p. 24.

⁵⁸ Michelstaedter C., *La persuasione e la retorica*, in Chiavacci G. (a cura di), *Carlo Michelstaedter. Opere*, Sansoni, Firenze, 1958.

⁵⁹ Capitini A., *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, p. 116.

⁶⁰ «La via della persuasione non è corsa da omnibus, non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere; ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore. [...] La via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che ti è dato».

Michelstaedter C., *La persuasione e la retorica*, p. 65.

del soggetto, di attribuzione delle cause del proprio dolore ad un essere estraneo al quale affidarsi. La persuasione è, invece, definita come un atto di spiritualizzazione del singolo che, attraverso l'assunzione della responsabilità della propria esistenza, diviene un individuo isolato che detiene la motivazione della propria esistenza.

Dunque è questa l'ispirazione colta da Capitini nel testo di Michelstaedter, e che permette al primo di sviluppare la propria speculazione filosofica, utilizzando i termini persuasione e persuaso, e attribuendo a questi un significato differente rispetto a quello di Michelstaedter⁶¹.

Capitini delinea la figura del persuaso pensando il soggetto nella sua duplice dimensione intima e sociale: il persuaso, come soggetto destinato a liberare la realtà da una chiusura, da una finitezza a vantaggio della corallità, dell'apertura all'altro e alle cose del mondo. Il persuaso è, secondo Capitini, colui che nell'impegno pratico testimonia il senso dell'esistenza intima e sociale - attraverso un atto diretto all'altro - e del rapporto con Dio⁶².

L'impegno pratico del persuaso deve essere vuoto di ogni forma di male, e di ogni riferimento alla morte, perché solo così può risultare aperto e diretto alla vita che si nutre del legame con l'altro⁶³.

⁶¹ «Di Michelstadter mettevo in rilievo la "persuasione", [...] l'antiretorica, quel tipo di esistenzialismo, che poteva diventare supremo impegno pratico».

Capitini A., *Antifascismo tra i giovani*, p. 53.

Oppure: «Chiunque abbia una certa familiarità con gli scritti di Capitini sa che uno dei termini-chiave del suo linguaggio personalissimo è "persuasione", che sta per "credenza" o per "fede" (il bel capitolo autobiografico con cui ha inizio il libro *Religione aperta* è intitolato *La mia persuasione religiosa*), onde "persuaso", parola da lui usatissima, equivale a "credente". Egli stesso ne riconosce la derivazione da Michelstaedter».

Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, p. 7.

⁶² «La presenza è un presente interno al presente temporale, e perciò si può chiamare eterno, [...] entro questa persuasione della presenza io vivo il senso della collaborazione di tutti, vivi e morti. [...] Nel dire tu, io scendo a incarnarmi verso una persona, e tutto l'intimo si appunta lì. E proprio perché ho coscienza della infinita complessità dell'intimo, il mio incarnarmi nel tu è una sintesi di divino e di umano. Migliorando il tu, vivo più Dio».

Capitini A., *Nuova socialità e riforma religiosa*, pp. 58-59.

⁶³ «Come si può possedere la propria vita se esiste accanto la morte?».

Ecco perché Capitini non può essere ritenuto un esistenzialista: le tematiche esaminate sono sempre diverse, se non opposte, a quelle proprie dell'esistenzialismo: egli parla di coralità, aggiunta, di apertura, del tu-tutti e del ribellarsi alla morte, come condizioni necessarie che accompagnano la vita, e non lascia spazio ad interpretazioni che possano etichettarlo come un filosofo che fa della finitezza umana un limite invalicabile⁶⁴.

Il suo concetto d'individuo, considerato in un raffronto con le posizioni dell'idealismo e dello storicismo, anticipa e supera la visione esistenzialista.

Capitini preannuncia, infatti, alcuni temi cari a due importanti esistenzialisti come Jean-Paul Sartre e Emmanuel Lévinas⁶⁵, condividendone il medesimo ambito teorico come conseguenza di uno studio del filone storicista e idealista.

Capitini accetta la visione idealista, o storicista, riguardante la condizione del soggetto riposto al centro della storia e del mondo; egli sostiene come ormai superata la filosofia della trascendenza, basata sulla costruzione del concetto di Dio al di fuori del mondo e della Storia, a vantaggio di un'immanente presenza di Dio nell'universale umano, propria delle posizioni idealiste e delle filosofie del soggetto.

Tuttavia pur accettando e assumendo la visione idealista, che attribuisce al soggetto umano una centralità storica e universale, Capitini cerca di superarne alcuni limiti⁶⁶.

Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, 1966, p. 51.

⁶⁴ «Non sai quanto mi ha atterrito la vista dei morti; mi sono schiarito pensando che potevo dire 'tu'».

Capitini A., *Atti della presenza aperta*, Firenze, Sansoni, 1943, p. 91.

⁶⁵ Si veda Sartre J.P., *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, tr.it. Del Bo G., Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 39. Si veda anche Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it., Jaka Book, Milano, 1983.

⁶⁶ «Si tratta dunque di una convergenza nelle tematiche principali dell'esistenzialismo, mentre, si deve parlare di appropriazione e superamento rispetto all'idealismo o meglio allo storicismo, [...]»

Rispetto alla filosofia della trascendenza, lo storicismo segnava, per Capitini, un passo avanti ma non definitivo; egli accettava la lezione dell'idealismo, ma non se ne accontentava».

1.2.3 La filosofia dell'aggiunta

Centrale nell'opera di Capitini è il concetto di aggiunta con cui egli cerca di sviluppare, la visione idealista/storicista: nonostante non si consideri un gentiliano, Capitini sceglie di intraprendere la via del post-idealismo seguendo la traccia dell'attualismo di Gentile. Capitini condivide il pensiero di Gentile sulla considerazione della preminenza dell'atto del soggetto come modo di porre se stesso, e proporsi agli altri⁶⁷. Per Capitini l'atto del soggetto è una liberazione della propria coscienza (appassionata della finitezza) rivolta al prossimo; ogni atto individuale è mosso dalla consapevolezza di rivolgersi all'altro, al *Tu-Tutti* testimoniando, così, la volontà di aggiungere all'atto un carattere etico-religioso⁶⁸.

Capitini, infatti, propone di non scegliere esclusivamente la trascendenza o l'immanenza: egli indica la compresenza come apertura al prossimo (tu-tutti) per mezzo di una tensione religiosa, sconosciuta all'idealismo, e un trascendimento (non una trascendenza) che rappresenta l'apertura infinita che nasce dall'interno (e non dall'alto), dall'intimo del soggetto e si propaga nella Storia comprendendo tutti. La compresenza, secondo Capitini, è l'essenza di una filosofia del soggetto ed è il principale principio etico-morale che comprende, appunto, tutti e tutto⁶⁹.

Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, p. 10.

⁶⁷ «Quanto all'Atto di Gentile io sono tra quelli che hanno sentito il fascino di quel concentrare tutto qui, per tutto rifare in un totale impegno. Non la sommersione delle distinzioni o quei logicismi che ricadevano su se stessi, ma la forza di quell'eticismo (o tensione religiosa, teogonica) ha operato su molti».

Capitini A., *Educazione aperta*, vol. I, p. 9.

⁶⁸ «Quello che non può fare lo storicismo, lo fa una posizione etico-religiosa, che taglia l'ottimistico svolgimento storico e approfondisce. E se io non posso placarmi al morire degli individui nella storia, io cerco una realtà in cui l'individuo non muoia, sia presente in eterno».

Capitini A., *Saggio sul soggetto della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1947, p. 25.

⁶⁹ «dal cielo non viene se non ciò ch'è simile alla terra; e in quegli spazi sono astri, e v'è materia simile a questa; tra il cielo e la terra la differenza è soltanto di punto di prospettiva; come la terra, il cielo mi guarda nella mia vita, e io li amo; l'armonia della terra, le stelle innumerevoli e a gruppi sopra le torri e le cime, le albe silenziose, la luminosità dei lunghi pomeriggi estivi, dovunque io vada il cielo e la terra mi accompagnano; e salgo a ricercare gli

La riflessione filosofica capitiniana pone, per ottenere una migliore validità teoretica, una rivisitazione dei concetti d'individuo e di filosofia.

Secondo Capitini, dunque, bisogna interpretare il lavoro di analisi filosofica attraverso un ripensamento che parte dall'intendere il soggetto, come universalmente aperto e coralmamente impegnato durante la sua esistenza.

La sintesi migliore della sua analisi delle prospettive fondamentali delle grandi correnti filosofiche, sulla presenza ed esistenza del soggetto, (si trova nelle prime pagine della sua opera *Saggio sul soggetto della storia*), è tesa a dimostrare come il tema della morte sia un elemento temporalmente trasversale perché necessario per spiegare un senso dell'esistenza dell'uomo⁷⁰.

È evidente il suo riferimento, critico, alla filosofia di Hegel (in particolare nella sua opera *La Compresenza dei morti e dei viventi*) alla quale pone di fronte alla chiusa dialettica hegeliana la sua filosofia dell'aggiunta: l'atto etico-religioso, prodotto dalla tensione verso il superamento della morte, è il modo preminente per trasformare il presente e affermare l'apertura. L'individuo non scompare con la morte, secondo Capitini, in virtù del suo atto, rivolto al prossimo e contestualizzato nel presente di tutti, che ne testimonia la capacità non solo

orizzonti per una vecchia abitudine, amo le finestre da cui si vede una parte dei monti, mi esalto dalle torri e dalle cime, perché posso vedere tutta la linea fra la terra e il cielo; ma Giove e gli angeli sono svaniti».

Capitini A., *Vita religiosa*, p. 13.

⁷⁰ «Oggi si tenta di andare oltre la sistemazione hegeliana e di dare svolgimento alle esigenze che essa insufficientemente soddisfa. Vi è una concezione (in largo senso esistenzialistica, anche se non dichiaratamente tale) che pone in rilievo l'individuo, che sa di essere nato e che morrà. [...] Il limite di questa filosofia è di non essere altro che una segnalazione della "finitezza" umana. [...] La segnalazione di ciò che è di finito nell'individuo (e porre in quel "finito" il suo vero essere) o non fa altro, e vede alzarsi l'interminato orizzonte del nulla, o fa risorgere accanto alla finitezza uno spiritualismo. [...] Per personalizzare il presente bisogna che io esca da me e tenda al presente di altri. Il presente mio, di me come individuo limitato, mi appare sfuggente e inafferrabile; il presente che sia presente di tutti mi risulta stabile, eterno. [...] Quanto più vivo la passione per la presenza, tanto più vivo la realtà dell'Uno-Tutti. [...] Il soggetto sente che egli non sta tutto nell'essere vitale capace di vivere, di sentire, di pensare, di fare; non accetta di risolversi interamente nell'avventura o nella dialettica della vita nel mondo. [...] Essere soggetto è portarsi di qua dalla morte. Anche nel vivere va generata una crisi, per cui c'è la vita vista come esistenza e la vita vista come presenza; la presenza è di qua dal mondo, dalla potenza, come assoluti, di qua dalla dialettica vita-morte».

Capitini A., *Saggio sul soggetto della storia*, pp. 6-7.

di vivere ed esistere, ma di vincere la morte e, quindi, come finito di non risolversi nell'infinito (dialettica hegeliana).

Capitini offre una tramutazione del concetto d'individuo: si tratta dei fondamentali teorici che daranno luogo alla maturazione del suo pensiero, nell'ambito degli studi religiosi e filosofici, e allo sviluppo del suo metodo interpretativo basato sul concetto di "aggiunta"⁷¹.

Per mezzo del suddetto metodo, concepito anche come atto di carattere etico-religioso, Capitini pone nella Storia (nel presente reale) il soggetto, che compie concretamente la sua storia personale in un eterno presente comprendente tutto e tutti.

Per Capitini il concetto di aggiunta non è definibile in un solo ambito ma si estende dall'interna esperienza del soggetto (sentire religioso ed etico) fino alla tramutazione dell'intera realtà sociale (politica e sociale). Il concetto di aggiunta è meglio rappresentabile metaforicamente: è aggiunta il rapporto tra l'interno del soggetto, centro custode di Dio e fonte del valore dell'esperienza religiosa aperta, e il reale di tutti; è aggiunta la prassi della persona come lo è quella della comunità quando c'è identificazione tra mezzo e fine; è aggiunta ciò che non appartiene al reale perché il reale viene prima compreso, corretto e tramutato⁷².

È necessario, ora, rinnovare il legame tra il concetto di "apertura" e quello di "aggiunta" come chiavi di lettura

⁷¹ «La filosofia deve operare nella tensione della propria ricerca, e pur con la consapevolezza che i propri risultati non fondano nessuna realtà. La filosofia diventa una specie di teologia negativa, non escludente spazialmente ma delimitante. Nell'atto stesso in cui la filosofia definisce un concetto, con ciò stesso fonda la limitazione del suo operare, l'esigenza di un'integrazione, un trascendimento del suo limite».

Capitini A., *Atti del congresso internazionale di filosofia* in Truini F., Aldo Capitini. *Le radici della nonviolenza*, p. 169.

⁷² «La religione tramuta perché, non accettando la realtà, vi aggiunge qualche cosa che non appartiene alla realtà e anzi anticipa una realtà nuova. Il tema della tramutazione è strettamente connesso a quello dell'"aggiunta" una divisione fissa ed eterna, perché il progresso sta proprio nell'ampliare la sfera di ciò che è fine».

Capitini A., *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza*, Pacini-Mariotti, Pisa, 1959, p. 4.

Capitini A., *Il potere di tutti*, pp. 19-20.

della religione, il primo, e della filosofia il secondo: l'aggiunta intesa da Capitini, in ambito filosofico, testimonia una forma interpretativa, di alcune posizioni teoriche (filosofiche, pedagogiche, teologiche)⁷³; l'apertura, specie in ambito religioso, è la compresenza dell'individuo e dei morti, traducibile come la condizione temporale del presente intimo e del reale di tutti, come interpretazione della presenza e dell'esistenza soggettiva rivolta alla liberazione dal male e dalla morte della vita⁷⁴.

Il soggetto di Capitini è, quindi, rappresentato dalla compresenza di tutti, morti e viventi, che muove verso il fine della realizzazione dei valori della giustizia, della bontà, della verità, attraverso il mezzo dell'aggiunta.

Il metodo capitiniano della libera aggiunta (ed in seguito della nonviolenza) si misura, dunque, nei vari ambiti disciplinari mantenendo come principio e fine la liberazione della realtà attraverso l'assunzione di diversi mezzi come la filosofia o la prassi politica. In filosofia, quindi, il concetto di aggiunta si confronta con la dialettica hegeliana cercando di respingere quest'ultima come unica legge del reale.

La via per il superamento dell'idealismo è tracciata, secondo Capitini, da Kant (che ripercorre particolarmente

⁷³ «È noto quanto rilievo dette il Kant alla distinzione tra esistenze che non debbono essere considerate semplicemente come mezzo, trovandosi in esse la razionalità, la spiritualità, l'umanità che è fine, ed esistenze che sono semplicemente mezzi, strumenti, tali da servire ad altro. Ma qui c'è subito da osservare questo: che la distinzione tra ciò che deve essere considerato come un fine, e ciò che non può essere considerato, che come un mezzo, non è per nulla»

⁷⁴ «L'apertura alla compresenza pone l'inizio di una concezione per cui i morti sono uniti ai viventi, appunto nella compresenza che tutti li comprende. [...] Aggiungere il tu e il valore, vissuti nell'apertura alla compresenza, è vivere profondamente il dramma interno dell'individuo e il dramma esterno del reale. [...] È un'aggiunta, dunque, che fa sistema, e non una cosa arbitraria e slegata. Ed è aggiunta che ha due punti di partenza pratici (o due impegni), estranei alla fondazione di una verità scientifica e perciò alla verifica di tipo scientifico-sensibile: l'atto pratico di scelta del tu, e di tutti col tu (per cui se si dovesse scegliere tra un mondo senza tu, e un mondo con soltanto il tu, si sceglierebbe senz'altro questo); l'atto pratico di scelta del valore (per cui se si dovesse scegliere tra un mondo di mera vitalità, e un mondo dei valori prodotti insieme, si sceglierebbe senz'altro questo). [...] Si cerca altro, ci si apre a vivere il tu-tutti con il valore. E la prova che non sono cose arbitrarie?: la possibilità di una liberazione, o trasformazione del reale». Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, pp. 160-161.

in chiave religiosa) e a Kant Capitini riconduce alcuni punti cardine del suo pensiero.

Capitini intraprende gli studi su Kant⁷⁵, riferiti all'ambito etico-religioso, utili al fine del consolidamento della sua teoria della compresenza, intesa, inoltre, come risultato del confronto tra Hegel e Kant proposto dallo stesso Capitini⁷⁶.

La chiusa dialettica Hegeliana, come concetto di Storia in cui il tutto è riducibile al sistema dialettico (tesi-antitesi-sintesi), è rapportata, da Capitini, alla concezione di una realtà trasformata e liberata attraverso la prassi dell'aggiunta: una linea teorica ottenuta attraverso un'interpretazione, una forzatura si potrebbe dire, della distinzione kantiana tra mondo fenomenico e mondo noumenico alla quale coinciderebbe la compresenza⁷⁷. Capitini realizza la funzionalità della categoria dell'aggiunta come prassi della compresenza, propria del mondo dei fatti e che non si sottopone alle leggi

⁷⁵ Studi intrapresi in seguito alla lettura di una monografia sul filosofo tedesco dello studioso italiano Piero Martinetti. Vedi: Martinetti P., *Kant/Martinetti Piero*, II ed., F.lli Bocca, Milano, 1946.

⁷⁶ «Per lo Hegel il Tutto ha le sue ragioni di procedere, ed è esso attraversato da dialettiche perché c'è la negazione che mostra l'inadeguatezza di ogni momento; inadeguatezza rispetto al Tutto, che trova soluzione soltanto nel processo storico. Per lui non esiste inadeguatezza verso l'individuo e la compresenza degli individui, a cui effettivamente il Tutto è sordo, tutto preso dal porre eventi sempre meno inadeguati. [...] Quanto di vecchio ci sarebbe se Dio restasse legato a quel tutto, che giustifica il mondo! [...] Si vede la strada presa dallo Hegel, verso la storia come dialettica degli spiriti dei vari popoli particolari; cioè l'assunzione degli eventi nella loro pesantezza, la vita come guerra e come vittoria del migliore. I tutti ci sono e non ci sono, ci sono di passaggio, "carne da cannone", si direbbe volgarmente. Ben altro è l'"universale eterno" per la realtà di tutti, un universale che ancora non c'è come tale nella sua pienezza, perché sarebbe la realtà liberata, la realtà di tutti pienamente dispiegata dall'intimo dove essa è compresenza. [...] Malgrado tanto hegelismo nell'aria, e nel nostro sangue, nelle strutture e nella storia d'oggi, noi ci collochiamo in una situazione che è più simile a quella del Kant: il Kant aveva davanti l'empirismo, e non si stancava di aggiungere elementi formali, universali, intelligibili; noi, raggruppando le posizioni che troviamo secondo la comune origine di posizione della "vita", di chi è vivente, ci troviamo ad aggiungere la compresenza. Il risultato è che, mentre lo Hegel, con il movimento dell'Idea giustificava l'evento, anche la morte, noi, con l'aggiunta della prassi della compresenza (che è incondizionata), tendiamo a trasformare l'evento, e quindi a vincere la morte».

Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, pp. 240-241-223.

⁷⁷ «L'uso della categoria trasferito dal mondo sensibile a un mondo diverso porta anche un modo diverso d'intenderla. [...] Non si confonda la compresenza con una società di individui viventi. Non si confonda l'immortalità nella realtà di tutti con la continuazione nel guscio di piccole cose. [...] Non si può arrivare alla persuasione dell'unità corale con i morti senza una preparazione, una tensione, un'apertura. L'errore fondamentale circa i morti è di voler descrivere ciò che essi fanno con le stesse categorie che usiamo per parlare dei fatti. Ma essi sono atto, e atto col nostro atto verso i valori, e la compresenza è prassi».

Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, pp. 224-225.

dialettiche, offrendo una rivisitazione dei concetti etico-morali kantiani, attraverso l'atto pratico morale, diretto a trasformare la realtà e l'individuo stesso⁷⁸.

Capitini scorge la preminenza dei valori, che l'uomo produce per mezzo della sua *ragion pratica*, all'interno del suo processo di liberazione della realtà, del soggetto e del modo di intendersi di questo.

La pratica della corale apertura al tu è, secondo Capitini, la migliore via per abbandonare, innanzitutto, la via della dialettica e poi per raggiungere quel fine che è la compresenza di tutti. Bisogna intendere la prassi come aggiunta trasformatrice e legge intrinseca di quella nuova realtà della compresenza; la legge antidialettica per eccellenza per chi segue integralmente il metodo nonviolento⁷⁹.

⁷⁸ «Ogni decisione che io prenda, o riflessione che faccia o semplice sentire, mi costituisce centro responsabile, autodeterminato. È un'iniziativa che fonda, una contrapposizione in cui m'impegno, un grido cosmico che lacera la trama dei fatti».

Capitini A., *Note di etica e di religione*, in «Rivista di Filosofia», 1939, p. 324.

⁷⁹ «Noi possiamo aver fiducia che, se noi fossimo o diventassimo un giorno perfettamente ciò che dobbiamo essere e potremmo diventare (con una continua approssimazione), la natura dovrebbe obbedire ai nostri desideri i quali però, allora, non sarebbero, mai, insensati».

Questo passo è citato sia ne *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, cit., p. 87, sia, per ben due volte, ne *La compresenza dei morti e dei viventi*, pp. 121-225.

È evidente il suo richiamo alla legge morale: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporre come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire al pianeta (un semplice punto nell'Universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme ai fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito».

Kant I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1974, pp. 197-198 (Conclusione),

Dal confronto tra Hegel e Kant, e la tensione verso quest'ultimo da parte di Capitini, scaturisce il punto teorico nodale che permette a Capitini di descrivere un congiungimento tra il soggetto, che si determina storicamente, e un'eterna realtà di tutti intesa come compresenza.

Capitini propone l'idea della prassi come unica via per la percezione della compresenza: un presente eterno, e di tutti, è raggiungibile solo attraverso la produzione di valori, e atti, prodotta da un senso di persuasione del soggetto che congiunge mezzo e fine⁸⁰. La prassi pura è la costituzione dell'Io e dell'universale Tu-Tutti⁸¹.

1.2.4 Il valore della compresenza

Il periodo storico-culturale italiano nel quale Capitini produce la sua critica alla soggettività, implica la necessità di confrontarsi con un importante figura di spicco dell'ambito filosofico: Benedetto Croce, al quale Capitini dedica molte pagine delle sue opere per costruire, anche sulla base del pensiero dello stesso Croce, la fondatezza delle sue teorie riguardanti il ruolo e la dimensione del valore all'interno della prassi del soggetto⁸².

I quattro *distinti* crociani sono suddivisi in una mappatura che ne delinea la differenza ed i relativi opposti, implicandoli, allo steso tempo: Categoria estetico-intuitiva (bello e brutto); Categoria logico-intellettiva

⁸⁰ «Non è l'accettazione del mondo com'è (naturalismo), ma l'esigenza che il mondo sia piegato, prima o poi, da noi o dall'opera altrui o insieme, ai nostri desideri puri; noi diremmo: alla compresenza, che essendo realtà di tutti e produzione del valore ci dà la garanzia di desideri puri, sani».

Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, p. 225.

⁸¹ «Che l'individuo sia nella compresenza non è percepibile nell'esperienza, direbbe il Kant. [...] Il Kant direbbe: col tuo atto morale tu costituischi la persona, tua e altrui, come razionalità; che perciò non è percepibile sensibilmente, non è cosa che si veda con gli occhi o si tocchi con le mani».

Ivi, pp. 41-42,

⁸² Vedi in particolare: Capitini A., *Educazione aperta*, II e anche Capitini A., *Il rapporto fra azione e valore*.

(vero e falso); Categoria economica (utile e dannoso); Categoria etica (bene e male)⁸³.

Croce, sulla scia di Kant, definisce i quattro distinti come la morfologia dello spirito, cioè l'attività spirituale che si manifesta secondo un "modo" (teoretico o pratico) e un "grado" (individuale o universale).

Ogni momento morfologico dello spirito produce un concetto (distinto): Croce lo definisce come "concetto puro" (riprendendo la denominazione kantiana) per segnare il solco tra questo e uno "pseudoconcetto" (concetti scientifici-matematici) relegati, solamente, nella categoria economica, come semplici strumenti teorici⁸⁴.

L'opera intellettuale di Croce si basa sullo sviluppo della teoria dialettica hegeliana, alla quale aggiunge il concetto di distinto che comprende, ma non si dissolve, nella dialettica degli opposti⁸⁵.

Capitini sceglie di compiere una rielaborazione delle categorie proposte da Croce, sia sul piano numerico che gerarchico, definendone, ulteriormente un carattere assiologico. Attribuisce al vero e al bello la definizione di "valori teoretici" (concernenti il pensiero, la conoscenza, l'arte), mentre denomina "valori etici" il giusto e il buono (etica). Secondo Capitini i quattro valori rappresentano degli "indizi della realtà liberata", ma precisamente il bello ed il buono costituiscono i potenziali momenti culminanti di un'apertura tendente alla realtà liberata.

⁸³ «La loro distinzione non è sinonimo di incomunicabilità, essendo caratterizzati da una "disposizione necessaria" che fa sì che si implicino reciprocamente». Croce B., *Filosofia della pratica: economia ed etica*, Laterza Editori, Bari, 1909, p. 242.

⁸⁴ Ivi, p. 63-74

⁸⁵ «Ed è noto che l'essere, pensato come puro essere, è stato riconosciuto il medesimo che il non essere o il niente; e il niente, pensato come puro niente, il medesimo che l'essere puro. Cosicché la verità non è stata riposta né nell'uno né nell'altro, ma nel divenire, in cui entrambi sono, ma come opposti e perciò indistinguibili».

Croce B., *Logica come scienza del concetto puro*, IV ed., Laterza, Bari, 1920, p. 86, Estratto contenuto anche in: Croce B., *Croce filosofo*, (a cura di Cacciatore G., Cotroneo G., Viti Cavaliere R.), Rubbettino Editore, 2003, p. 28.

Capitini propone un paragone tra le due modalità di espressione dei valori, attribuendo alla prassi della persona due caratteri: uno appartenente alla sfera teoretica, cioè l'atto artistico (pensiero-arte-immagine); un altro concernente l'ambito etico (l'atto morale). Ne deduce una sintesi fondante la rilevanza del bello (bontà) e del buono (bellezza) come valori preminenti nel processo di liberazione della realtà: sia l'atto morale che l'atto artistico sono strutturati in due momenti, uno iniziale ed uno culminante. Tali momenti corrispondono ai valori e, secondo Capitini, bisogna riconoscere nell'atto artistico il pensiero, come momento iniziale, e la bellezza come momento culminante; l'atto pratico, allo stesso tempo, ha nel momento iniziale l'etica del giusto e nel finale la bontà. Entrambi gli atti sono, per Capitini, delle sintesi parallele di momenti iniziali, finienti perché destinati alla realtà mondana, e finali, riferiti all'eterno perché segni, indici, di una realtà liberata dall'atto e dal valore⁸⁶.

Si tratta delle radici teoriche del concetto di *compresenza* prodotto da Capitini, in cui sono presenti i rapporti tra opposti (fatto-valore, ideale-reale) compresi nei due principi fondanti l'apertura ad una realtà liberata: l'io e la Storia. Per Capitini, dunque, la liberazione della realtà, come fine della compresenza (la cui essenza è il metodo dell'aggiunta), si costituisce tramite la libertà morale e creativa di ogni singolo impegnato nel suo "far

⁸⁶ «L'idea ha, ad un punto iniziale, il pensiero [...] e ad un punto culminante il valore artistico, l'immagine pura; l'atto pratico ha, ad un punto iniziale, l'etica di ciò che è giusto, e ad un punto culminante, la bontà. Il valore artistico (la bellezza di una realtà liberata) è parallelo, e intimamente congiunto con la tendenza alla liberazione vissuta dallo storiografo-pensatore; il valore morale [...] è parallelo, e intimamente congiunto con la tensione alla liberazione operata nell'azione etica. [...] L'atto artistico è sintesi, [...] del contenuto che è sentito come finiente nella sua realtà mondana, e della bellezza che è valore volto alla realtà liberata. Anche l'atto morale è sintesi: un elemento è quell'azione vista come evento, [...] che è la sua realtà mondana, [...] che si consuma e che non va vista per sé stessa, [...] un altro elemento è la intrinseca bontà come aggiunta o purezza-apertura, che è il valore volto alla realtà liberata. I primi elementi della sintesi come finienti (sono il corpo realistico), i secondi elementi come eterni, che vuol dire degni di dare un segno di una realtà liberata».

Capitini A., *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, pp. 199-200.

bene" riferito all'altro (Tu-Tutti). Il soggetto diviene perciò il centro morale della memoria e della prassi; l'atto di costruzione della storia, re-inventata sui valori, è la via per la liberazione della realtà, la trasformazione del reale universale, che comprende tutti e tutto poiché riferita alla totalità della vita. Ogni atto deve essere considerato, secondo Capitini, come un'aggiunta liberatrice del reale, perché fondativo dello stesso soggetto e della realtà (storia).

Capitini ha una visione etico-religiosa della prassi individuale e sociale, comprensiva del legame indissolubile tra la verità e la nonviolenza, e la intende come l'unico rapporto tra mezzo e fine per la comprensione e la tramutazione della realtà.

L'unità intima tra compresenza e nonviolenza è evidente in tutti i passi più importanti che spiegano chiaramente i punti nodali del pensiero capitiniano, così come è chiaro il senso della sua definizione di religione (coscienza appassionata della finitezza), che rappresenta la volontà di persuadersi come via per la tramutazione del soggetto e della realtà del tu-tutti. L'opera capitiniana propone, infatti, attraverso il mezzo della rivisitazione dei metodi e delle chiavi interpretative, dato dal concetto di aggiunta, una *metafisica pratica della compresenza* che possa modificare l'impianto filosofico tradizionale⁸⁷.

Capitini fissa nel legame tra valore e atto il concetto di prassi, promuovendolo come metodo per la costituzione della

⁸⁷ «La metafisica tradizionale presumeva di poter parlare di oggetti metafisici come se essi fossero raggiungibili in un modo del tutto eguale a quello con cui si raggiungono gli oggetti fisici; parlare dell'immortalità e di Dio o della compresenza è stringer nulla, se non si mette prima la prassi, e poi se ne parlerà in modo del tutto diverso, cioè impegnato in modo pratico. Ecco il fallimento di tutti coloro che vogliono affermare l'immortalità come un fatto: lo strumento che accerta la mortalità, in un tessuto di realtà che appunto comprende la mortalità, non può nello stesso momento accertare l'immortalità nel senso della compresenza; c'è bisogno di una trasformazione dello strumento, di una rivoluzione pratica, dell'intervento di nuove categorie o aperture. [...] La rivoluzione da instaurare nell'uso dello strumento che percepisce la realtà com'è, è l'aggiunta di una determinata prassi che porta a raggiungere una realtà e a parlarne sulla base di impegni, che è modo diverso dall'accertamento degli eventi puri e semplici, con la pretesa che la realtà non sia costituita che da loro. E difatti è una metafisica tutta diversa, una metafisica della compresenza, non una metafisica che finisce col produrre istituzione e autorità sui diritti fittizi». Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, p. 113.

compresenza di tutto e tutti. Si tratta di cogliere, da un punto di vista differente rispetto alla tradizione filosofica, la dimensione reale di un fatto (inteso come momento della prassi) considerando la categoria dell'apertura che lo rende la via (etico-religiosa) unica per fondare se stesso e l'altro. La prassi del soggetto rappresenta, per Capitini, il processo includente la coscienza soggettiva (appassionata della finitezza), includente i valori, e la costituzione dell'altro. Attraverso l'atto i soggetti si formano e comunicano, comprendendosi in un universale reale ed eterno.

La metafisica della compresenza è la radice teorica, all'interno del pensiero capitiniano, della più generale "Filosofia della nonviolenza", definita come la massima intersoggettività, attraverso il metodo dell'aggiunta che mira alla compresenza di tutti, che non accetta la morte e la fine di ogni cosa⁸⁸.

Capitini spiega come la metafisica della compresenza sia una prassi pura e non materiale. Egli ricorre ancora a Kant per superare, in questo caso, lo scoglio marxiano, seppure concorde con Marx contro Hegel sul fatto che la filosofia non deve contemplare il mondo, ma trasformarlo. Anche la religione, infatti, deve essere trasformata e trasformare; non può e non deve rimanere ancora mera attività contemplativa del mondo celeste bensì divenire azione profetica operante e trasformatrice della realtà mondana.

⁸⁸ «Il primato della Prassi pura ci induce a un altro modo per superare l'inadeguatezza, che è quello di far posto ad aperture pratiche religiose. Davanti a un semplice essere vivente, per esempio una piccola pianta, se pensiamo all'Essere, sentiamo la sua inadeguatezza, la sua "limitatezza metafisica", e non possiamo fare altro; se tendiamo alla Prassi, abbiamo la fiducia che nella realtà di tutti sia fondata anche la pianta, che essa sia recuperata, abbia una sua destinazione, perché nell'apertura pratica pura c'è anch'essa, e la Prassi non rischia il nulla, perché la compresenza connette vivi e morti. La seconda cosa è che la compresenza non è tanto connessa con la nostra prassi che non è possibile separarla, come se i morti facciano una cosa, e i vivi un'altra, come se, in fondo, la conclusione sia altrove. Perché se si riflette nella compresenza della realtà di tutti il modo di concepire il paradiso trascendente, ci si avvia a una escatologia celeste (e non terrena), che è il residuo della concezione conoscitiva della realtà trascendente. Invece la compresenza essendo operante è tanto connessa con la nostra prassi che, se mai, c'è escatologia nel senso di trasformazione e consumazione della situazione terrena stessa: non andare in cielo, ma è la compresenza, che è cielo dal di dentro, che porta a consumazione la realtà terrena nei suoi vecchi modi di attuarsi».

Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, pp. 215-219.

Gli elementi costitutivi della teoria della compresenza, come una realtà divina, creativa per mezzo degli atti di valore che tutti gli esseri compiono, sono, quindi, in contrasto con le posizioni immanentistiche e marxiste.

Capitini vive il momento storico-culturale italiano durante il quale era necessario rapportarsi alle teorie marxiste nell'ambito della filosofia del soggetto.

Nelle pagine di *Religione aperta*, l'opera in cui Capitini espone in maniera precisa la sua visione del marxismo, egli attribuisce alla corrente del filosofo tedesco la ricerca di uno sviluppo del pensiero hegeliano, percorrendo a fondo il processo immanentistico per mezzo della speculazione sui bisogni materiali dell'uomo. Tuttavia anche nel marxismo, secondo Capitini, è assente la categoria dell'apertura/aggiunta, la tensione religiosa che consente di universalizzare l'ideale di realtà liberata⁸⁹.

In conclusione si definisce l'aggiunta come la legge intrinseca di quella nuova realtà chiamata compresenza, o la legge morale, antidialettica per eccellenza, di natura nonviolenta⁹⁰.

Non sarebbe opportuno utilizzare altre forme e metodologie per proporre il pensiero di Capitini e le sue parole, proprio per rimanere fedeli al suo modo di fare e proporre filosofia e per definire il concetto di compresenza⁹¹. Come

⁸⁹ «Oppresso è un salariato, ma oppresso, in questa realtà di fatti, è anche il condannato alla pena capitale, il nato cieco, il morto. Tutti sono oppressi da una realtà sbagliata, insufficiente, inadeguata, e tutti sono uniti intimamente nella corallità cooperante del valore. Si tratta di ridurre la realtà-società a quest'ultima realtà di tutti. [...] Ebbene qui non c'è che da vivere, provare, sperimentare le due soluzioni, ed è ciò che la storia sta facendo: da una parte si pratica la violenza organizzata in mano a una classe assicurando che così avverrà il mutamento in una nuova società, dall'altra si praticano strumenti di apertura con la persuasione che per essi si avvicina a tutti il mutamento che è la realtà liberata. Sono le due rivoluzioni di questo secolo. Per un persuaso religioso la prima non raggiunge veramente il suo scopo senza l'aggiunta religiosa e trasformatrice della seconda. [...] La religione aperta si aggiunge all'umanesimo rivoluzionario da una posizione post-umanistica, ma proprio ne rende possibile la realizzazione».

Capitini A., *Religione aperta*, pp. 191-193-194.

⁹⁰ «Noi diremmo, con un linguaggio tradizionale, che la nonviolenza costituisce l'assiologia, fondata sull'ontologia della compresenza. Capitini dice semplicemente che nonviolenza e compresenza sono intimamente unite».

Truini F., *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, p. 182.

⁹¹ Un esempio di chiarezza e sensibilità proprie di Capitini si ha in una definizione di compresenza: «Quando si è in un cimitero non si vorrebbe restare custode di una tomba soltanto, anche se di persona stata a noi carissima; perché vorremmo essere custodi di tutte, leggere le altre epigrafi, mandare un sorriso a

anticipato nelle prime pagine di questo paragrafo, il lavoro intellettuale di Capitini si avvale di un ambito filosofico costituito da studi e interpretazioni delle più importanti correnti di pensiero. La sua rivisitazione critica dello storicismo hegeliano, crociano e marxista si avvale, anche con funzione strumentale, dell'apparato filosofico kantiano. Per mezzo di un processo critico, basato sul metodo dell'aggiunta, Capitini riesce a costruire la propria "visione del mondo" e renderla comprensibile a chi legge le sue opere. Ma non solo: per comprendere il pensiero di Capitini è necessario approfondire la sua esperienza biografica, cogliere le fonti vitali del suo pensiero filosofico e teologico, etico e religioso, politico e pedagogico⁹².

ogni giacente; e ogni osso tratto su dalla terra e dalle casse disfatte, ci è caro, un oggetto lasciato, che si direbbe anonimo, ma fu di essere umano singolo e con un nome».

Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, p. 28.

⁹² «Se la cultura mi giovò, [...] sono certo che anche senza cultura sarei arrivato ai punti essenziali della mia persuasione religiosa [...] sapere della guerra, conoscere direttamente il dolore e insistentemente, soffrire l'esaurimento, l'insonnia, la fragilità fisica, sperimentare il male morale, non accettare la violenza, interessarsi ai singoli, vivere in povertà, tendere ad associarsi per lottare politicamente, sono cose che possono essere anche in una persona senza speciale cultura, e loro mi hanno condotto a una vita religiosa».

Capitini A., *Religione aperta*, p. 4.

CAPITOLO 2

La religione e la politica

Prima di presentare i punti nodali del pensiero capitiniano, riguardante la dimensione e il ruolo della religione in un processo di tramutazione e mutamento della realtà (sociale e individuale), riteniamo utile precisare, ancora una volta, che Capitini non è un filosofo ma utilizza la filosofia come strumento per la trasformazione, e non la mera interpretazione, di alcuni universali teorici. Ecco, dunque, come tutte le sfere sono richiamate vicendevolmente da Capitini. La filosofia che sviluppa la visione religiosa, che a sua volta, determina l'interpretazione filosofica della prassi individuale e sociale (corale, utilizzando un termine capitiniano) diretta alla tramutazione auspicata attraverso il metodo dell'aggiunta. Il suo interesse per la filosofia, la politica e la teologia, è il metodo che egli utilizza per ispirare e compiere la propria azione sociale tendente alla tramutazione, intesa come essenza delle religioni e prassi sociale.

L'insistenza di Capitini sul tema dell'aggiunta sta a indicare che la religione consiste in un "di più" che l'atteggiamento religioso apporta al processo di tramutazione della realtà; il senso di speranza per ciò che non è ancora ma potrà essere.

2.1. La religione dell'apertura

Per comprendere completamente in cosa consista l'aggiunta religiosa, occorre rendersi conto del posto che occupa nella sfera concettuale capitiniana il tema dei valori. In alcune opere⁹³, Capitini affronta il tema dei valori al

⁹³ Capitini A., *L'atto di educare*, La Nuova Italia, Firenze, 1951; Capitini A., *Lettera di religione* 26, 16 Luglio 1954; Capitini A., *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze, 1969.

fine di determinare una dialettica tra realtà negativa e realtà positiva, determinando come sintesi una totalità (o mondo) comprensiva di valori e disvalori. L'aggiunta religiosa dall'intimo del soggetto si aggiunge all'atto dello stesso attraverso la produzione di valori, determinando, così, una tensione verso una realtà liberata che non comprende disvalori.

Il concetto di tramutazione, dunque, per Capitini è rappresentato, idealmente, dalla tensione alla liberazione della realtà attraverso la produzione di valori e atti. L'aspetto concreto della tramutazione prevede la compartecipazione di tutti, come una prassi corale che testimoni l'etica individuale e, allo stesso tempo, l'aspetto religioso universalizzante.

L'aggiunta religiosa all'etica dell'atto si fonda nell'apertura all'altro, al tu, al tu-tutti, ai vivi e ai morti.

Capitini attribuisce all'altro, al tu, un carattere divino, come la testimonianza dell'esistenza di Dio attraverso la produzione dei valori liberalizzanti.

Egli, per mezzo del suo concetto Uno-Tutti, propone un superamento della filosofia della trascendenza e dell'immanenza che si realizza anche nell'ideale della nonviolenza, come sintesi della creazione intima dei valori, espresso con l'eterna presenza di tutti.

Capitini pensa un Dio intimo e interno, valore e soggetto, e insieme di tutti i soggetti⁹⁴.

La tramutazione è, secondo Capitini, l'essenza della religione poiché è aggiunta e trasformazione, non accettazione della realtà e tensione verso una realtà

⁹⁴ «Il nuovo Dio, s'intende: il vecchio Dio, potrebbe ripetere Capitini con Nietzsche, è morto. Il Dio della religione tradizionale è l'Uno senza i tutti; il Dio delle filosofie immanentistiche è l'Uno tutto. Il nuovo Dio è l'Uno di tutti o in tutti: Capitini dice "l'Uno-tutti". L'Uno-tutti è il Dio "che sta al punto d'incontro intimo dell'eterna presenza di tutti e dell'infinita creazione del valore"».

Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, p. 35; Si veda Nietzsche F. W., *Così parlò Zarathustra*, tr. it, Mondadori, Milano, 2013, p. 7.

nuova⁹⁵. La nuova realtà liberata concerne, dunque, anche una nuova concezione di Dio come interiore al soggetto e alla totalità degli individui.

Secondo Capitini è necessario ripensare Dio come interno al soggetto, ma non riducibile ad un'entità, Dio è al di sopra di tutto ciò perché interno nella nostra coscienza, intima creazione e produzione del valore. Dio non è definibile perché egli stesso produce la tramutazione del suo concetto: per mezzo della creazione dei valori, noi tramutiamo la realtà che comprende anche Dio.

Capitini, quindi, definisce Dio come "anonimo", e non denunciandone l'assenza, bensì, la presenza in tutto e tutti attraverso la creazione dei valori che unifica l'intima coscienza e la totale presenza⁹⁶.

Introducendo il concetto di un Dio anonimo ma, che dall'intimo, dà un nome alle cose, si procede verso l'affermarsi di una realtà che abbandona le vie del trascendente e dell'immanenza e si dirige verso la realtà della compresenza del Uno-Tutti.

Capitini cerca di affermare la rottura con le precedenti categorie interpretative creandone una nuova: l'apertura.

Abbiamo definito, nel precedente paragrafo, la distinzione relativa al binomio filosofia-aggiunta e religione-apertura. Nella dimensione religiosa, infatti, il termine apertura porta con sé il carattere della "rivelazione",

⁹⁵ «La tramutazione religiosa è qualitativamente inconfondibile col mutamento sociale o politico: ogni mutamento soltanto politico o sociale lascia in realtà le cose come sono, rimescola, non trasforma. Non si può pretendere di trasformare il vecchio col vecchio, la legge con la legge, la violenza con la violenza, il potere con il potere. Occorre uscire dal circolo vizioso della politica che si avvolge su se stessa. La religione tramuta perché, non accettando la realtà, vi aggiunge qualche cosa che non appartiene alla realtà e anzi anticipa una realtà nuova. Il tema della tramutazione è strettamente connesso a quello dell'"aggiunta"».

Capitini A., *Il potere di tutti*, pp. 19-20.

⁹⁶ «Necessaria eterna e costante la spiritualità di una categoria religiosa che possa accompagnare il processo di depurazione e interiorizzazione di Dio. [...] Più è insistente questo culto trascendente, tanto più c'è il pericolo di appuntarlo ad un oggetto, cosa persona o istituzione, un idolo che risulta inadeguato. Il cambiamento dovrà apparire come operato da Dio stesso, e non come compiuto dalla forza limitata dell'uomo, egualmente assurda sia nel pretendere di "decapitare" Dio quanto nel "costruire" Dio. [...] Quindi la tramutazione teistica coincide col vivere la realtà di tutti, l'intima compresenza di tutti alla produzione del valore. Dio è sempre in quell'Uno che unifica i tutti, e che non è un nome, ma è l'anonimia della presenza e del valore, che è in ogni presenza e in ogni valore».

Capitini A., *Il problema religioso attuale*, pp. 34-38.

cioè una predisposizione ad abbandonare la chiusura delle posizioni tradizionali, come la religione trascendente o posizione laiche e immanentiste, per compiere un passo in avanti tramite la tramutazione della realtà e del concetto di Dio⁹⁷.

Di fronte a queste due contrapposte chiusure della cultura contemporanea, infatti, Capitini cerca di far sorgere, dall'intimo delle coscienze, la rivelazione dell'apertura come prassi divina perché guidata dai valori, in un prospettico agire come mezzo e fine, insieme, di una tramutazione del reale.

Capitini implica nel concetto di aggiunta religiosa, il carattere della nonviolenza, principio costante e onnipresente nella sua teorica e pratica attività, creato dalla produzione dei valori in virtù della presenza di Dio, nell'intimità soggettiva, che indica il buono e il giusto.

L'apertura della religione della nonviolenza implica, perciò, un nuovo modo di intendere la persona e una rinnovata metodologia d'interiorizzazione di Dio. Da questa profonda persuasione, aperta all'altro e al nuovo, scaturiscono le diverse e versatili definizioni della religione della nonviolenza (protesta, dissenso, intimo travaglio, dramma, coscienza appassionata della finitezza, gioia per la presenza degli altri, celebrazione della compresenza, tu). Nella religione aperta Dio non si può conoscere teoricamente ma solo praticamente. Nell'atto aperto all'altro, riconosco la presenza e la prova di Dio ed è prova vitale della presenza dell'io, di Dio e di

⁹⁷ «Il teismo tradizionale è, dunque, insufficiente, perché chiude gli esseri razionali. [...] Quel paradiso è insufficiente; è la gioia di una lega, sia pure la lega dei santi, ma lega chiusa, e perciò insufficiente per la religione aperta. Insufficiente è anche la concezione laica che rinuncia all'aldilà, e pone una sola realtà, questa in cui ci troviamo che è la Natura e la Storia. Anche qui c'è chiusura. Anche qui manca l'infinito amore. [...] Tra una religione tradizionale vissuta profondamente e un laicismo angusto e superficiale, siamo più avanti qui solo nelle formulazioni, ma non nella sostanza. E siccome non si può tornare alla vecchia posizione, non c'è che da fare un passo in avanti e portarsi a una posizione post-umanistica».

Capitini A., *Religione aperta*, 96-98-177.

tutti. In altre parole, se Dio è atto, l'uomo non può coglierlo se non in atto; cioè assumendo impegni pratici⁹⁸.

Da quanto detto deriva un'ulteriore e duplice conseguenza: la prima, si situa a livello di linguaggio teorico, con il binomio Tu-Dio, l'altra, a livello etico-pratico. E proprio questo livello in Capitini rappresenta uno dei punti fondamentali del suo concetto di persuasione in ambito religioso. Questa originale e profonda concezione, che delinea una figura divina la quale pervade tutto l'umano, è quella che sorregge la prassi della nonviolenza⁹⁹.

La comprensione di Dio nelle coscienze soggettive è un termine universale, perciò Capitini vuole salvare la soggettività umana, affermata dalla cultura moderna, integrandola nella sua idea di tramutazione della realtà e, quindi, del soggetto. Infatti, la rivendicazione della soggettività rimane incompleta se essa viene poi limitata, annullata, dall'evento indelebile della morte. La finitudine dell'esistenza, quindi, può essere superata solo se si afferma la coscienza di una vita e di una realtà immortale che comprende tutti e che il singolo individuo può accertare attraverso la coscienza del proprio io e l'opera di salvezza degli altri.

Questa apertura del tu è il varco attraverso cui agisce la compresenza, in uno spazio sociale che comprende morti e viventi e ha luogo la produzione del valore eminente che tutti e tutto unisce: l'amore.

Capitini usa spesso l'espressione "unità amore" per far capire che l'amore è il veicolo dell'unità con le persone vicine, lontane, o con le persone morte. Egli crede che il pensiero le mantenga in vita al di là dei limiti di spazio

⁹⁸ «Oltre il Dio delle opere sentiamo il Dio dei tu. [...] Dire tu è atto divino. E così la vita religiosa non è tanto di re Tu con la maiuscola a quel Dio, ma dire tu con la minuscola a ogni essere».

Ivi, p. 100.

⁹⁹ «La religione è farsi vicino infinitamente ai drammi delle persone, interiorizzare. Essa è spontanea aggiunta, è un darsi dal di dentro e perciò libero incremento e pura offerta, non sostituzione violenta che io voglia fare all'infinita capacità di decidere delle coscienze».

Capitini A., *Vita religiosa*, p. 69.

e di tempo¹⁰⁰; la tensione alla compresenza è l'unità amore, come essenza stessa della nonviolenza.

Per Capitini Cristo è l'uomo che più di tutti ha praticato l'apertura riuscendo a partecipare al dolore di ogni suo fratello e trovando Dio nel volto di ogni suo simile terreno. La vita, la morte e la resurrezione di Cristo sono un costante riferimento per la riflessione di Capitini, tanto da indurlo a pensare la compresenza come un Cristo moltiplicato. L'uomo nasce da Dio e come Cristo muore, sotto il peso della realtà del mondo. Con il suo fare aperto Cristo, per Capitini, ha introdotto nella storia la persuasione, ma il messaggio è stato tradito dalle chiese. L'ammirazione per la figura di Gesù Cristo non rende, tuttavia, Capitini una figura accecata dalla luce della fede.

Durante la sua vita Capitini ha espresso chiaramente la sua avversione nei confronti della Chiesa, scaturita da alcune decisioni di questa di carattere etico-politico, che lo rendono un "libero religioso" e uno spiritualista e profeta della nonviolenza.

Risulta evidente che la sua posizione è diversa da quella della teologia cattolica, anche se da essa Capitini trae costante ispirazione; non riconoscendo i dogmi cristiani

¹⁰⁰ «Questa unità amore è la forma attuale dell'adorazione per le persone concrete, dinanzi a noi, lontane, morte, ma sempre concrete. [...] Questa unità è possibile egualmente coi vicini, coi lontani e coi morti vivendo le singole individualità concrete, non uccidendole nemmeno col pensiero, adorandole, amandole senza limiti».

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, pp.30-52; Si veda anche il forte legame di ideali e di azione sociale che accomuna Capitini e il filosofo inglese Russell:

«"la vita retta è quella ispirata dall'amore e guidata dalla conoscenza". Conoscenza e amore non hanno confini, cosicché una vita, per quanto retta, è sempre suscettibile di miglioramento. L'amore senza la conoscenza, o la conoscenza senza l'amore, non possono maturare una vita retta. [...] Benché amore e conoscenza siano necessari, l'amore è, in certo senso, più fondamentale perché spinge l'intelligenza a scoprire sempre nuovi modi di giovare ai propri simili. Le persone non intelligenti si accontenteranno di agire secondo quanto è stato loro detto, e potranno causare danno, proprio per la loro ingenua bontà. [...] La parola "amore" indica una varietà di sentimenti; l'ho usata di proposito, perché desidero comprenderli tutti. L'amore come emozione (è di questo che sto parlando, perché l'amore "per principio" non mi sembra genuino) si muove fra due poli: il puro diletto della contemplazione e la pura benevolenza. Gli oggetti inanimati suscitano soltanto diletto; [...] l'altro aspetto dell'amore è la pura benevolenza. [...] L'amore, nella sua più completa espressione, è una indissolubile combinazione dei due elementi, diletto e affetto».

Russell B., *Perché non sono cristiano*, Longanesi & C., Milano, 1960, p. 29.

(la trinità, la Chiesa quale comunità di salvezza, i sacramenti, ecc.), egli si definisce infatti "post-cristiano", teso verso l'unità religiosa di tutti gli uomini al di là delle chiusure dogmatiche delle singole religioni, compresa quella cristiana¹⁰¹.

Capitini critica alcuni punti cardine della religione cristiana, interpretati dalla Chiesa, assumendo una posizione post-cristiana, in polemica con le dottrine e la morale della Chiesa cattolica, e abbandonando del tutto la veste di cristiano cattolico (richiese senza fortuna di essere cancellato dai registri dei battezzati).

Egli si pone soprattutto contro la credenza chiusa dell'inferno e del battesimo condannando, così, in modo definitivo e chiaro, l'ideologia cattolica ancora dominante in Italia¹⁰².

¹⁰¹ «Egli è il compagno ideale in questo mondo che dà colpi; e quando è sera, quando tutti vanno per altre cose, quando si sente che tutta la propria vita passata non basta, Gesù Cristo, la sua energia, la sua chiarezza, la sua virile bontà, quella serietà piena di rettitudine e di sofferenza tra le ombre del mondo, è un sicuro conforto. Gli facciamo posto accanto. Non perché egli abbia avuto una nascita speciale con angeli e una vita con atti miracolosi e trasfigurazioni, e cose che egli abbia fatto dopo la morte; non perché gli abbiano attribuito qualche cosa di ultrapotente, di regale e ultraregale, al modo dei potenti della terra o di un ultrapotente che regoli i moti delle tempeste e delle nuvole; anzi quella cornice dà un disagio, quasi sia un argomento per selvaggi, una consolazione verso le persone emotive, mostrando che il Bene è potente. [...] Quel senso di camminare e di andare verso una nuova realtà, [...] il fatto di volgere un appello a tutti per una salvezza collettiva [...]. Questa idea del fare aperto è il sommo e sta tanto a cuore a Gesù Cristo che egli dice: ciò che fareste agli altri, è particolarmente ai sofferenti, ai bambini, è come lo faceste a me; che è il principio più dimenticato da tanti cristiani. [...] Ci accorgiamo, insomma, che messici sulla via diversa dalla monarchicizzazione ecclesiastica di Gesù, ci troviamo con uno sviluppo inesauribile degli elementi purissimi, per cui a Gesù nulla viene tolto, e si ha una moltiplicazione aperta di tutto ciò che in lui era essenziale, spirito e non lettera, unità con tutti nel loro intimo. Dopo che la storia ha visto i pessimi risultati dell'impostazione monarchicistica e autoritaria di Gesù, con istituzioni, Stati, popoli, uomini che hanno affermato di rappresentarlo assolutamente o di seguirne il culto (e si sono caricati di vergognosissimi delitti); è l'altra direzione da tenere considerarlo non assolutisticamente, ma moltiplicatamente, svolgendo non il lato del Assolutismo e della Potenza, ma quello della comune sorte essenziale di crocifissi e di risorgenti nella realtà liberata».

Capitini A., *Vita religiosa*, pp. 229-232.

¹⁰² Sull'eterno: «Il richiamo all'eterno, che con l'indicazione della pena infernale si vuole fare, non può che essere, in una religione aperta e non chiusa, all'eterno del Bene (non del male)».

Capitini A., *Discuto la Religione di Pio XII*, Parenti, Firenze, 1957, p. 143;

Sul battesimo: «Ho studiato la dottrina del battesimo cattolico, e ho trovato che questo sacramento, applicato nel momento in cui il bambino non ne sa nulla, è indelebile. [...] Ho appreso anche che la sorte dei bambini non battezzati è diversa da quella dei battezzati, il che non solo mi urta moltissimo, ma mi pare discorde da ciò che Gesù affermò. [...] Insomma, la dottrina del battesimo cattolico mi pare che appartenga ad una religione chiusa e istituzionale, che divide in due il genere umano, in assoluto contrasto con la religione aperta di cui sono persuaso, per cui Dio si ricongiunge a tutte le creature, nessuna esclusa, e per sempre. La

Captini non rivolge esclusivamente delle critiche alla chiusura morale e dogmatica della Chiesa, ma si sposta anche nel territorio della politica ecclesiastica nel campo delle questioni sociali; egli analizza nel libro *Discuto la Religione di Pio XII*, in maniera approfondita e polemica, alcuni elementi di chiusura della Chiesa impegnata in questioni sociali come la divisione di classe, l'inammissibilità dell'obiezione di coscienza e l'intolleranza del matrimonio contratto con il solo rito civile.

Le speculazioni di stampo religioso e politico procedono in Capitini di pari passo, conseguentemente ad un richiamo continuo alla prassi come produzione del valore e atto sociale, o per meglio dire, come atto religioso e azione politica, che risultano essere la massima espressione dell'unione tra individui presenti e compresenti. Ma non solo: quando si pensa al soggetto è utile ripensare il concetto di generazione, come tipologia di reale (sociale) presente e passato, e dell'effetto che questa può e deve esercitare sulla generazione successiva. Nell'ambito dei discorsi sulla riforma religiosa e politica Capitini pone al centro del processo di riforma la figura del "profeta": a questo attribuisce il compito di comunicare il proprio sapere e confrontarsi con la realtà circostante operando su di essa per trasformarla¹⁰³.

Perciò prima di procedere all'esposizione del pensiero politico capitiniano è necessario esporre la figura del profeta che, secondo Capitini, si volge al futuro, ad una realtà nuova (liberata), considerando il passato e professando nel presente. È il profeta che muove la propria tensione verso gli altri, verso tutti, per mezzo del suo

religione non dev'essere divisione, ma aggiunta, aggiunta e apertura continua a tutti».

Capitini A., *Battezzati non credenti*, Parenti, Firenze, 1961, pp. 17-19.

¹⁰³ «la soluzione del profeta s'incentra nella tensione che è caratteristica della religione verso la destinazione suprema, verso la liberazione dai limiti che impediscono la pienezza del valore... [e] contrappone, o aggiunge, un energico e drammatico dualismo tra realtà autentica e realtà immediata, tra eterno e contingente, e porta una scossa alla vitalità e al conformismo».

Capitini A., *L'atto di educare*, pp.8-9.

atto che irrompe in uno stabile presente. Capitini sovrappone l'immagine del profeta con quella del "persuaso", perché attiva e diretta, volta alla prassi (sociale) e concreta espressione dell'ideale di una religione aperta.

Capitini forgia la figura del persuaso per aggiungere elementi a quella del credente, tipica di una religione chiusa e di funzionari conservatori.

La descrizione più compiuta del "persuaso" si legge nella relazione al primo congresso per la riforma religiosa in Italia (1948)¹⁰⁴: il persuaso/profeta non accetta la realtà così com'è, ma cerca in ogni modo di trasformarla, tramutarla attraverso un cambiamento religioso che, allo stesso tempo, tramuta la politica e la società¹⁰⁵.

2.2. La politica omnicratica

Come abbiamo visto tutta la riflessione capitiniana è orientata alla prassi: un pensiero che nasce da una vita spesa in azioni, aperte e liberanti, caratterizzate da un nuovo modo di intendere e fare la politica. Tutte le sue decisioni pubbliche - dal no al fascismo al rifiuto delle armi, alla lotta per l'obiezione di coscienza - scaturiscono dall'ideale della nonviolenza.

Si potrebbe affermare, dunque, erroneamente, che Capitini sia un politico. In realtà Capitini è un teorico della politica, non un filosofo o un tecnico della politica, che deve ricercare una via nuova per rigenerarsi attraverso la sintonia con le posizioni religiose e filosofiche.

¹⁰⁴ «Ho qui davanti il tipo di uomo, che non è più il sacerdote del dogma e del sacramento trascendente, né l'intellettuale staccato dalla moltitudine: è il persuaso della compresenza al valore, che si riporta continuamente all'apertura dell'uno-tutti, e la sente propria, autentica realtà; il persuaso che vive in mezzo alla tragedia del mondo come Cristo e sente continuamente l'ombra che taglia la vita, la felicità, il piacere; ma popola l'ombra di una presenza superiore, quella dei lontani, degli afflitti, dei morti; il persuaso che, messo alle strette, si sente madre agli altri e dà senza volere nulla: il persuaso è sacerdote in quanto apritore di presenza, è intellettuale in quanto riverente ai valori, ma è anche uomo-moltitudine».

Capitini A., *Nuova socialità e riforma religiosa*, p. 155.

¹⁰⁵ «Mi vengono a dire che la realtà è fatta così, ma io non accetto».

Capitini A., *Religione aperta*, p. 4.

Più precisamente possiamo provare a dare una dimensione alla teoria politica di Capitini cercando di focalizzare, innanzitutto, il significato del termine che ne connota la prospettiva; un neologismo coniato da Capitini per definire la proposta omogenea alla teoria della nonviolenza: "omnicrazia"¹⁰⁶.

Attraverso il concetto di una cooperazione tendente ai valori, operante nel campo della politica e basata sulla teoria della compresenza, l'omnicrazia appunto, Capitini cerca di oltrepassare le conseguenze sia della concezione hegeliana, sia di quella marxista, che hanno dominato il mondo nell'interpretazione e applicazione, da intendere anche come cause ed effetti, del concetto di potere politico.

Di Hegel, Capitini, riabilita il concetto di "società civile", in cui l'esistenza dell'individuo è protetta, contrariamente a quello di "Stato", nel quale il soggetto ripone la sua libertà, sacrificandosi. Lo Stato come "Dio in terra" che assorbe gli interessi della società civile rendendoli mezzo per il fine ultimo della guerra, come aspetto della dialettica storica.

Capitini non trova un riscontro soddisfacente neanche nella teoria marxista, che prevede una parte della società civile detentrici degli interessi della molteplicità, alla quale si subordina lo Stato come mezzo per il raggiungimento del fine rappresentato dal potere.

In entrambe le visioni Capitini non rintraccia gli elementi propri del suo concetto di compresenza, in questo caso fine dell'omnicrazia, come insieme dei valori universali che

¹⁰⁶ «Quando si sia accettato, sul fondamento della prassi religiosa dell'apertura a tutti, che la ragione, meglio detta compresenza, si estende a tutti, e tutti gli esseri fa partecipi del più alto, che è la cooperazione eterna ai valori, è evidente che [...] allora il moto non è più di rivolta contro un'oligarchia, essendosi stabilita, invece, un'omnicrazia, per cui il moto è interno, di diventare sempre più consapevoli della cooperazione nella compresenza».
Capitini A., *La compresenza dei morti e dei viventi*, p. 122.

ordinano la cooperazione sociale e il principio della nonviolenza¹⁰⁷.

Dunque, tocchiamo ancora il nesso tra la realtà umana e divina, così come il nesso tra teoria e prassi, che si tramuta, è proprio il caso di dire, nel contesto politico nel rapporto dei mezzi con il fine.

Capitini continua la sua ricerca attraverso la speculazione filosofica, divenuto strumento per ampliare il pensiero sul piano pratico, politico nel quale la bontà del fine deve basarsi sulla giusta morale dei mezzi.

In tal senso Capitini ritiene necessario superare un machiavellismo superficiale ("il fine che giustifica i mezzi"), ritenuto, da Capitini, una posizione teorica da superare, considerata la base sulla quale poggia ogni prassi politica che mira alla conquista del potere¹⁰⁸. La nonviolenza di Capitini si propone, infatti, come una sintesi di mezzi e fini comprensiva di un'aggiunta religiosa e di una prassi sociale (politica) basata sulla cooperazione. Il fine proposto da Capitini è la liberazione della realtà tramite l'utilizzo dei metodi nonviolenti,

¹⁰⁷ «La posizione della società civile e dello Stato è uno dei temi più importanti del pensiero dello Hegel. La società civile comprende tutte le realizzazioni economiche e giuridiche in difesa degli interessi della molteplicità umana; lo Stato rappresenta un'ulteriore e più profonda unità, superiore agli interessi particolari. Nella società civile l'esistenza individuale è assicurata, nello Stato essa può essere sacrificata. Perciò egli parlava di Stato etico, di Stato come Dio in terra. [...] L'esigenza era di porre qualche cosa di superiore, di più vero, di più meritevole rispetto al mondo dei vari interessi e del benessere che lo Hegel aveva così ben circoscritto e articolato come "società civile". Tendenze religiose e, nello stesso tempo, etico-civiche lo portarono a far valere la superiorità dello Stato. Ma il brutto era che lo Stato è un'istituzione, poggia soprattutto sulla classe dei funzionari, ha il monarca al vertice, fa la guerra entro la dialettica storica. Anche il Marx cercò qualcosa di ulteriore alla società civile come mondo degli interessi particolari. [...] La soluzione marxistica, pur essendo più vicina alla realtà di tutti, per la finalità universale - oltre ogni istituzione - di liberazione per tutti, aveva il difetto di non fornire mezzi adeguati a una parte della società civile, quella proletaria, per realizzarsi quanto è richiesto dalla compresenza. Violenza, dittatura, distruzione degli avversari, concezione terrena dell'individualità, non sono gli strumenti adeguati per trasformare gli elementi di naturalità e violenza viventi nella società civile. La soluzione dell'omnicrazia è diversa dall'una e dall'altra. Pone come superiore al mondo degli interessi particolari la compresenza, che è la realtà di tutti e dei valori in un infinito accrescimento, e promuove non i modi della guerra e dell'autoritarismo dall'alto, ma della nonviolenza e della permanente valorizzazione di tutti dal basso come assemblea».

Capitini A., *Il potere di tutti*, p. 103-104.

¹⁰⁸ Si veda Machiavelli N., *Il principe*, 1513; Capitini non cita mai espressamente Machiavelli ma, a quest'ultimo, si riferisce solo citando un riferimento di Mazzini: «si può solo imparare come muoiano i popoli, non come si ribattezzino a nuova vita».

Capitini A., *Educazione aperta II*, p. 204.

fondati sulla produzione dei valori dati dall'aggiunta religiosa.

Osservando il sistema di pensiero di Capitini risulta che ogni elemento può essere inteso come mezzo e fine contemporaneamente perché l'uno contiene, esprime e testimonia l'altro. Secondo Capitini, perciò, l'essenza del mezzo deve essere la persuasione; ogni mezzo deve essere inteso come un soggetto, un atto d'amore nel quale possa essere riconosciuto, e si possa riscontrare il fine.

È qui che il legame con il suo maestro Gandhi diventa evidente e rafforza la sua visione del mondo.

Così, dopo aver affrontato il problema del fine e del mezzo, egli propone un superamento della visione marxistica attraverso alcuni spunti dettati dal gandhismo¹⁰⁹.

Capitini rintraccia nel pensiero di Gandhi l'ideale di nonviolenza come unico metodo, potremmo dire anche mezzo, per superare la posizione di Marx e attuare una vera rivoluzione spirituale della società: un nuovo impulso religioso, radicato nel metodo nonviolento, è necessario per superare un'organizzazione statuale, costituita da sistemi tesi all'assunzione illimitata del potere, che esercita diverse forme, spesso occulte, di violenza. Capitini propone il modello gandhiano della nonviolenza come un'aggiunta alla dialettica dei due poli come metodologie di governo, rappresentati dal riformismo capitalistico e dallo statalismo comunistico.

Due modi di governare e di scrivere la storia, entrambi tesi alla rivoluzione, intesa come raggiungimento del pieno potere e totalitaria liberazione, raggiungibile tramite

¹⁰⁹ «La coscienza del valore dei mezzi in corrispondenza ai fini, della necessità di costituire forze morali pure, per trasformare la società, è messa in prima linea dal gandhismo. [...] Gandhi e Marx hanno in comune la preoccupazione costante della condizione degli oppressi, dei poveri, degl'ignoranti; ma in Gandhi c'è una cura precisa che nessun individuo venga sacrificato, anzi che si cominci dagli ultimi. [...] Il gandhismo punta su un ordine sociale molto decentrato economicamente e politicamente, in cui ognuno compia il suo "servizio" in nome di tutti. Non si tratta di riconoscere ciò che la rivoluzione comunista possa aver fatto finora per le moltitudini oppresse ed arretrate; ma di esaminare se è necessario un mutamento di metodo (e di spirito) per andare oltre». Capitini A., *Aggiunta religiosa all'opposizione*, Parenti, Firenze, 1958, pp. 228-230-251.

l'utilizzo di qualsiasi mezzo; tra questi due poli si scorge, secondo Capitini, la via d'uscita rappresentata dall'apertura alla compresenza e dai metodi nonviolenti che, al contrario dei sistemi totalitari, non offrono la certezza di raggiungimento del fine ma rappresentano essi stessi il fine e non solo il mezzo¹¹⁰. Da tale principio scaturisce la critica capitiniana ai due sistemi, occidentale e comunista, per l'uso distorto del potere e per la violenza che praticano. Infatti, così come sono inesauribili i modi per attuare la nonviolenza e praticare il rinnovamento, lo sono altrettanto i metodi violenti esercitati dai sistemi considerati.

Egli critica e condanna il mondo capitalista per lo sfrenato consumismo e per l'immorale capovolgimento dei valori; così come non giustifica le tecnologie di governo comunista in cui la tecnocrazia sempre più accentrata toglie spazi di libertà ai cittadini e alla vita democratica.

Capitini spiega che la via tra i due poli non è "l'anti" ma il post, che può garantire l'esistenza dell'antitesi ma soprattutto dello sviluppo.

È necessario, dunque, rivolgere uno sguardo particolare al concetto di "post" che in Capitini si scorge in qualsiasi tematica, dalla filosofia alla religione e anche nella politica. Infatti, il concetto di una rivoluzione che possa nascere dall'interno del soggetto, e dello stesso Stato, rappresenta non un semplice superamento delle condizioni di governo, nel caso di specie, ma di vero rinnovamento che scaturisce dalla continuazione.

¹¹⁰ «Qual è la via d'uscita dall'antitesi in cui si trova l'azione politica rivoluzionaria? Da due secoli essa si dibatte tra due poli: o preme per riforme politiche e sociali che, pur essendo tappe di un progresso, non danno quella soddisfazione di mutamento profondo. [...] La via d'uscita è di avere qualche cosa in mano che compensi per il mancato raggiungimento del totale potere e della piena liberazione; e questo qualche cosa è celebrazione, religiosizzazione della compresenza, fruendo con gioia di tutto ciò che essa offre. Vivere quotidianamente l'apertura alla compresenza è già molto, anche se la realtà di tutti non ha ancora pienamente trasformato la realtà naturale e storica; attuare nei suoi inesauribili modi la nonviolenza, essendo essa per amore, è già una realizzazione positiva, non un fatto neutro, un semplice mezzo usato pensando a un fine». Capitini A., *Il potere di tutti*, pp. 85-86.

La continuità intesa da Capitini è da rintracciare in un potenziale sviluppo delle teorie politiche socialiste unite alla fecondità degli ideali di nonviolenza. La dimensione di un socialismo che si apre all'aggiunta della nonviolenza deve, secondo Capitini, mantenere un legame tra il livello più basso (la cooperazione sociale) e quello più alto rappresentato dalle istituzioni. Il socialismo ha bisogno di avvalersi della valorizzazione offerta dall'aggiunta degli ideali etico-religiosi aperti, tesi all'universale tramutazione della società e della realtà, così come delle tecniche governative¹¹¹.

All'aggiunta religiosa, accostata al principio della nonviolenza, Capitini affida, dunque, il compito del rinnovamento del sistema governativo con elementi di socialismo.

Capitini conferisce forma al proprio pensiero di filosofia politica, e alla sua azione politica, applicando lo stesso metodo che lo vide interpretare il pensiero hegeliano, kantiano e delle correnti esistenzialiste. Ispirato dalle posizioni di Lenin, assunte di fronte al pensiero di Marx ed Engels, Capitini forma la sua riflessione riguardante l'importanza dell'azione politco-sociale di riforma attraverso i centri di apertura nonviolenta, istituiti come vera e propria alternativa ai partiti politici¹¹².

¹¹¹ «Il motivo profondo della crisi del socialismo è, come ho già detto, la sua chiusura istituzionale. E a questo riguardo si tratta: a) di trovare strutture che impediscano lo slittamento del socialismo istituzionalizzato verso un collettivismo burocratico e di funzionari senza libertà, senza ricambio tra l'alto e il basso, senza autonomie; b) di mettere il socialismo in rapporto con una vita etico-religiosa, un'interiorità, sentimenti, idee, prassi che investano tutta la liberazione dell'umanità, della società, della realtà. Il punto su cui richiamo l'attenzione è che il secondo problema è più importante del primo, e qui mi distinguo nettamente da tutti i socialisti che cercano di contemperare il socialismo e la libertà su un piano giuridico e con ispirazione umanistica. Io ritengo che anche il primo problema non sarà risolto in modo profondo e duraturo se non lo si porrà dopo il secondo: questa è la giusta prospettiva, e questa è la svolta attuale del socialismo».

Capitini A., *Religione aperta*, p. 207.

¹¹² «È vero che Lenin sente fortemente che si deve arrivare a una società di tutti. "La possibilità della distruzione della burocrazia ci è garantita dal fatto che il socialismo ridurrà la giornata di lavoro, eleverà le masse a una vita nuova e metterà la maggioranza della popolazione in condizioni tali da permettere a tutti senza eccezione di adempiere le funzioni statali, ciò che porta in ultima analisi alla completa estinzione di qualsiasi Stato in generale" (*Stato e rivoluzione*, pp. 61-136-145-146). [...] Si può fare affidamento, come faceva Engels, in una nuova generazione "cresciuta in condizioni sociali nuove, libere e che sarà in grado di scrollarsi dalle spalle tutto il vecchiume dello Stato". [...] La teoria di dover

La libera e aperta attività sociale, che si tramuta in azione politica, da parte dell'intera comunità è uno dei metodi nonviolenti che unifica mezzi e fine, proponendo l'esercizio del potere dal basso attraverso un coinvolgimento di tutti le fasce sociali (in particolare le più deboli).

L'omnicrazia è, perciò, sintesi di mezzo e fine, tesa a superare i vecchi sistemi rivoluzionari, lontani dalla prassi perché posti dalla parte delle mere idee politiche che tanto si distanziano dalle azioni concorde ad esse. Apparentemente la critica capitiniana al sistema di rivoluzione liberale democratico sembra inappropriata, se non si tiene conto del confronto tra omnicrazia e democrazia.

Per Capitini, oltre al superamento del partito, sostituito dal Centro come unica modalità di vera e aperta cooperazione, c'è da evidenziare l'insufficienza della democrazia, come forma di potere, alla quale bisogna preferire l'omnicrazia.

Le motivazioni appaiono come uno sguardo di Capitini alla sua realtà sociale che in gran parte è ancora la nostra. Il sistema politico democratico, nella visione capitiniana, si riferisce certamente al potere di tutti che, tuttavia, non riesce comunque a raggiungere e consolidare: spesso ci si trova di fronte ad una sperequata suddivisione di potere tra maggioranza e minoranza. In un sistema governativo democratico, composto da organi istituzionali burocratizzati e da una politica prodotta esclusivamente dai partiti, vi è un fine che corrisponde all'esercizio del

usare un metodo con elementi della vecchia società (esercito, machiavellismo, polizia, Stato, differenze gerarchiche, ecc.) finché ci sono avversari all'esterno o all'interno mostra che non è stato trovato, perché non cercato, un altro metodo che portasse avanti il proprio nuovo, pur essendoci ancora il vecchio. E lascia che i morti seppelliscano i loro morti, avrebbe detto Gesù. Lo Stato si estingue o si abolisce? Ma dal punto di vista religioso è già subito sostituito da ciò che è più importante, l'aperta realtà di tutti, unitaria intimamente e antiautoritaria nonviolentemente, e che fa già mille cose che sono, o erano, lo Stato, decentrandole al massimo, sostituendovi iniziative di Centri. Lo Stato risale così dall'attività di tutti, e non più violenta».

Ivi, p. 216.

potere, efficiente e centralizzato, esercitato tramite qualunque mezzo¹¹³.

Una tale sfiducia nella democrazia, da parte di Capitini, permette di aprire la nuova via dell'omnicrazia che non porta a orizzonti utopici commettendo, così, lo stesso passo falso dei sistemi ritenuti insufficienti. Un governo omnicratico deve mantenere, seppur in maniera diversa, sul piano del sistema statuale, la funzione del diritto e dell'attività legislativa. Il potere di tutti deve essere ideato, prodotto, rispettato e trasformato da tutti.

Capitini applica un ridimensionamento del diritto positivo subordinandolo al principio della compresenza, perciò svestendolo della sua assolutezza.

L'attività legislativa deve essere una prerogativa della comunità cooperante, comunque tesa all'espressione concreta degli ideali nonviolenti e di compresenza che superano e fondano il semplice ambito legislativo. Capitini attribuisce al soggetto collettivo le funzioni di proliferazione, obbedienza, disobbedienza e rielaborazione delle leggi. Anche la disobbedienza, come dissenso pubblico e ponderato, rappresenta, secondo la visione capitiniana, uno dei modi che testimoniano la cooperazione sociale in ambito giuridico: la non-collaborazione e il dissenso manifestati da, o in, una collettività rappresentano tecniche nonviolente di espressione della compresenza perché insieme mezzo e fine¹¹⁴. Infatti, l'esperienza dei

¹¹³ «Lo sviluppo della democrazia, in quanto cerca di allargare il potere al maggior numero di possibili individui, superando le difficoltà conseguenti alle diversità di razza, di classe sociale, di ricchezza, di cultura, tende al potere di tutti, ma non lo raggiunge effettivamente. [...] La democrazia attuale [...] non è sufficientemente aperta a ciò che potranno essere i giovanissimi e i posteri; preferisce strumenti coercitivi e repressivi a strumenti persuasivi ed educativi; concentra il potere preferendo l'efficienza al controllo, e finisce con non considerare sufficientemente i mezzi e le loro conseguenze, pur di raggiungere un fine. La lotta per razionalmente contrastare a questi difetti e queste involuzioni della democrazia è oltremodo doverosa, ma non può essere sufficiente, e c'è il posto - dicevo - per la posizione di chi, attraverso un interesse preminente per la compresenza manifestato nella tensione alla nonviolenza, dà la migliore garanzia di essere di qua da quei difetti e da quelle involuzioni».

Ivi, p. 64.

¹¹⁴ «Bisogna fare continuamente leggi, o norme che riguardano una classe di azioni, ma bisogna anche essere aperti a celebrare la compresenza come una realtà che è oltre le leggi [...]. Alla legge si può disubbidire quando vi siano giuste ragioni, ma con le tecniche nonviolente. Le leggi sono produzione nostra, e come tali

Cos, dei Cor e della Marcia della Pace (da intendere come centro sociale) testimoniano una forma di potere omnicratico, omogeneo alla persuasione della compresenza e alla prassi della nonviolenza.

Dunque, anche nel contesto delle tematiche politiche, il pensiero capitiniano deve essere interpretato nel segno dell'aggiunta, del superamento, del "post" e non dell'"anti", teso a proporre una tipologia di potere, di governo allargata, o meglio approfondita, che possa contenere le forze culturali e religiose e le strutture sociali contemporanee; una democrazia che possa finalmente vedere attuati i propri fini per mezzo della nonviolenza, come metodo politico conseguente ad un principio di convivenza. L'omnicrazia come fine e mezzo della politica della nonviolenza.

Ma la via per l'omnicrazia non è semplice e libera da ostacoli, uno dei maggiori è rappresentato dalla guerra: per Capitini, infatti, non è sufficiente un rifiuto solo etico-religioso di questa, ma è necessario anche e soprattutto politicamente¹¹⁵. Ci si deve opporre alla guerra non solo perché si è fedeli agli ideali della nonviolenza, ma anche per dimostrare, con la nostra noncollaborazione, direbbe Capitini, che è politicamente controproducente. Potremmo affermare che si tratta di un ideale tinto d'utopia, tuttavia ci consola pensare che le radici nonviolente crescono nella terra dell'uomo che vuole

possono essere mutate cooperando; anche la "disobbedienza attiva", che dichiara pubblicamente le ragioni del dissenso, è atto di cooperazione alla legge, cioè a produrre una legge migliore; ma la noncollaborazione e disobbedienza debbono essere manifeste per collaborare all'opinione pubblica. [...] Considero utile il Parlamento, ma mi preme dire che esso ha bisogno di essere integrato da moltissimi centri sociali, assemblee deliberanti o consultive in tutta la periferia. Questa integrazione è dal basso. [...] Non importa che i centri sociali siano inizialmente soltanto consultivi, perché la pressione che essi possono esercitare sui nuclei deliberativi è sempre possibile. [...] Il centro sociale periferico (consiglio di quartiere, di frazione, di villaggio, di borgata) è uno degli strumenti per dare un potere a tutti».

Ivi, pp. 74-75-88-89.

¹¹⁵ «Se nello Stato la lotta contro il potere assoluto ha ottenuto il regime parlamentare, tuttavia è rimasta la guerra a impedire un ulteriore sviluppo democratico».

Capitini A., *Il potere di tutti*, p. 68.

raccogliere i fiori della libertà di tutti¹¹⁶. Dunque Capitini ci suggerisce di disapprovare, ancora una volta, il mezzo in cui non si riscontra il fine. La scelta del mezzo della nonviolenza dipende dalla certezza che questo offre, cioè la maggiore stabilità delle conquiste. Quando si parla di lotta di classe, o più generalmente, di lotta o conflitto bisogna interpretare i contesti, muovendo sempre dal principio della nonviolenza come mezzo per perseguire il fine della lotta. Ecco perché Capitini introduce il concetto di omnicrazia, come unica alternativa per fare politica (in senso generico) attraverso il dialogo tra poli o sistemi contrastanti.

Abbiamo visto, dunque, in questo paragrafo, come le idee religiose, politiche e sociali di Capitini si concentrino nella ricerca appassionata della rivoluzione pensata e attuata secondo i principi della nonviolenza. Solo così, si potrà pensare e vivere una nuova forma di socialità omnicratica, che possa permettere una convivenza pacifica e una ricerca appassionata di una migliore realtà naturale e divina¹¹⁷.

2.3. Il profeta della nonviolenza

Oltre ai diversi e importanti autori fin qui nominati - da Leopardi a Kant; da Hegel a Marx ecc. -, ci sono delle "figure maestre" che ispirano Capitini nel corso della vita, non solo sul piano teorico ma soprattutto pratico.

¹¹⁶ «Si sa che cosa significa, oggi la guerra e la sua preparazione: la sottrazione di enormi mezzi allo sviluppo civile, la strage di innocenti e di estranei, l'involuzione dell'educazione democratica e aperta, la riduzione della libertà e il soffocamento di ogni proposta di miglioramento della società e delle abitudini civili, la sostituzione totale dell'efficienza distruttiva al controllo dal basso. [...] I fautori del metodo nonviolento muovono dal rifiuto della guerra, e tendono ad attuare il principio della massima democratizzazione, [...] mediante la posizione nonviolenta, che condivide la lotta, ma non l'uso dei mezzi violenti».

Ivi, pp. 66-67-79-87.

¹¹⁷ «La ragione del pacifismo integrale [...] è la vita della compresenza che si sceglie, il suo accertamento, la sua costruzione, la sua celebrazione quotidiana. [...] L'omnicrazia deve prendere corpo anche in questo modo: nella capacità di impedire dal basso le oppressioni e gli sfruttamenti. [...] Il metodo rivoluzionario nonviolento, sotto l'aspetto dell'integrazione, presenta quella che, invece, è una trasformazione radicale delle strutture: [...] la realtà di tutti. [...] In questo sistema tutte le novità possono essere integrate; ma per noi la cooperazione ha un nome, che è apertura alla compresenza e all'omnicrazia, che è perciò di rivoluzione sociale e religiosa».

Ivi, pp. 67-68-134.

Si tratta di San Francesco d'Assisi e Giuseppe Mazzini, due personaggi storici che hanno dato e detto molto, ognuno nel proprio contesto storico e ricorrono frequentemente in tutte le opere capitiniane.

Del primo, Capitini, coglie l'essenza della sua opera di Santo, rivolta amorevolmente all'intera natura (cose e individui), risiedente nel principio della compresenza e nella prassi nonviolenta.

Capitini trova nel dialogo, nell'umiltà e nella convivialità di San Francesco una vera guida teorica e pratica tanto da proporla come guida per il cammino svolto nelle diverse sfere disciplinari: dalla religione, come moto dell'animo, alla convivenza sociale. Per Capitini, San Francesco rappresenta l'immortalità delle idee e delle azioni del persuaso, tese al bene di tutti¹¹⁸.

Se con il Santo rimaniamo, preminentemente, nella sfera etico-religiosa con l'altro grande idolo di Capitini, Giuseppe Mazzini, ci riferiamo al contesto della prassi politica basata su ideali religiosi¹¹⁹.

Capitini attribuisce a Mazzini la dimensione di politico-religioso, legato alla sacralità dello Stato ma ben lucido nella disamina di una riforma religiosa¹²⁰.

¹¹⁸ «San Francesco che sentiva profondamente [...] l'unità delle creature nella dipendenza da Dio, era l'effettiva unità di Dio con esse creature, e la redenzione in atto dalla loro molteplicità ed exteriorità l'una di contro all'altra. L'atto persuaso attua il valore universalmente. Che esso poi sia conosciuto e diffuso, ciò non conta nell'essenza: in ogni punto vive tutta l'universalità. [...] San Francesco, [...] aveva detto: "Voi siete il sale della terra", proprio in un tempo in cui si veniva costituendo [...] il mito del capo dello Stato e l'apoteosi. San Francesco è il punto in cui sorge il nuovo spirito dirigente; quali che possano essere gli aspetti esteriori o le parole, egli segna realmente la fine del feudalesimo. La pienezza dell'animo, l'ispirazione, lo sviluppo affettuoso, si pongono al centro della vita. Egli si umilia e vuole che perfino le mense siano basse, si veste del colore della terra, per trarre il popolo, tutto ciò che è ultimo, dentro lo spirito. [...] Da un tale fuoco dell'anima sorsero non solo e non principalmente i conventi, ma le comunità cittadine, le folle di artisti, il nuovo platonismo filosofico, un sentimento di socialità e di vivacità più creativa, più libera e circolante in ogni parte».

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, pp. 40-86-87.

¹¹⁹ Si veda Capitini A., *Il Mazzini educatore*, in *Educazione Aperta II*, pp. 303-326.

¹²⁰ «Il Mazzini ha il coraggio di dirsi non cristiano, scisso dal dogma della caduta, avverso profondamente all'istituzione religiosa tradizionale, forte alle seduzioni psicologiche. Quando altri si baloccavano con speranze di rinnovamenti cattolici, la sua tensione missionaria e messianica lo salvano, e la sua sanità morale lo tiene alto su quell'incontro che avveniva ai suoi tempi di tradizionalismo religioso e di torbido misticismo. L'ansia di un avvenire religioso nuovo si articola in schemi di filosofia della storia, ma si avvia per un senso intransigente di ciò che è morto. «Le religioni, come gli affetti, come

Capitini studia e critica il pensiero e le opere delle due figure di riferimento concludendo che entrambi non sono riuscite a raggiungere uno dei fini principali della loro opera politica e religiosa: i loro ideali di riforma sono arginati dalle strutture nelle quali essi sono contenuti, e non permettono, perciò, di fondare una efficace trasformazione, teorica ma soprattutto pratica, delle strutture religiose e politiche.

Capitini attribuisce ai due personaggi un legame ancora troppo forte con l'ambito teorico-pratico relativo: San Francesco è troppo religioso e legato alla Chiesa, per poter sviluppare una riforma concreta di questa; Mazzini è troppo politico per proporre un rinnovamento degli organi e dei sistemi politici.

Considerando in ogni ambito la figura del profeta, che rappresenta uno dei centri del pensiero capitiniano, si nota, tuttavia, come la vicinanza a San Francesco rimanga comunque continua, nonostante questi non rappresenti un vero e proprio modello. Se confrontato con una delle definizioni di profeta che Capitini propone, si riesce a comprendere perfettamente quanto il moto d'animo di San Francesco, conseguenza degli ideali di nonviolenza, è inevitabilmente definibile come l'opera di un persuaso/profeta¹²¹.

Tuttavia, sostiene Capitini, la sua opera non è completa perché manchevole di una corrispondenza tra il suo ideale di riforma della religiosità (fine) e la critica rivolta

tutto ciò che parte dal cuore, non rinascono più dalle loro ceneri. Tuttavia noi non possiamo restare così» (Opere di G. Mazzini, edizione nazionale, vol. XIV, N.93: Epistolario, lettera a Mme Lisette Mandrot, da Londra il 23 settembre 1837). [...] Ma per due ragioni non si può parlare di riforma religiosa in lui: 1) per la non maturazione di un concetto dell'uomo e della realtà che fosse all'altezza dell'epoca da lui profetizzata; c'è, malgrado il punto a cui vorrebbe arrivare (l'associazionismo), un senso dell'individuo non tramutato, manca (ed è il travaglio di tutto il romanticismo) non l'ansia, ma la costruzione dell'uomo nuovo; 2) per la non elaborazione di strumenti e strutture religiose aventi la forza di sostituire le vecchie; e troppo poco è la cooperativa, la nazione, la federazione».

Capitini A., *Nuova socialità e riforma religiosa*, pp. 143-144.

¹²¹ «Io non dico: fra poco o molto tempo avremo una società che sarà perfettamente non violenta. [...] A me importa fondamentalmente l'impiego di questa mia modestissima vita, di queste ore o di questi pochi giorni; e mettere sulla bilancia intima della storia il peso della mia persuasione».

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, p. 111.

all'istituzione ecclesiastica (mezzo). Perciò muove una critica, parziale, a San Francesco considerandolo come un persuaso che non ha saputo tramutare le chiusure caratterizzanti, già allora, l'istituzione ecclesiastica accettandone il peso¹²². Certo è che il corso della storia giustifica la remissione francescana di fronte all'autorità ecclesiastica, ora ridimensionata. È, inoltre, evidente, se si fa riferimento ai tratti salienti delle due vite, quanto Capitini sia vicino alle teorie di San Francesco e alla prassi pura che questi profuse nel corso della sua intera vita: il rifiuto di Capitini, della tessera del partito fascista, è sovrapponibile al principio che induce San Francesco a rifiutare il ruolo di sacerdote (per rimanere più vicino agli umili); o ancora, l'inno alla natura, di San Francesco, attraverso l'amore per tutte le creature condiviso da entrambi; la marcia della pace istituita da Capitini che parte da Perugia e si conclude ad Assisi, a casa del Santo più vicino ai persuasi e agli ultimi. Anche nell'ambito delle riforme Capitini propone un'aggiunta ai modelli considerati, come già avvenuto nel contesto filosofico e politico-teologico: il suo sviluppo delle posizioni mazziniane e francescane, entrambe incapaci di incorporare vicendevolmente elementi religiosi e politici, avviene attraverso il campione di teoria e prassi identificato nell'opera di Gandhi.

¹²² «Nei riguardi della nonviolenza, San Francesco poneva le cose con maggiore chiarezza e rigore che i gerarchi del suo tempo. Si sa che egli era contrario alle crociate, pur predicate dalla Chiesa; egli sosteneva che si dovesse andare a predicare tra i mussulmani per convertirli (e lo fece personalmente), rendendo in tal modo inutile la guerra. Si sa anche che era contrario alle stragi di eretici che si facevano in Francia, e che fu fermato alla frontiera da un ordine ecclesiastico. Queste ubbidienze in lui. [...] Per esempio, al tempo di San Francesco [...] non si era sviluppata la critica storica sulle origini cristiane e sui Vangeli: essi pensavano che tutto fosse lì, verissimo, e non che i vangeli sono stati scritti decenni dopo la morte di Gesù Cristo, e che vi sono introdotte leggende. [...] Si capisce che per loro la Chiesa e i Vangeli avessero autorità assoluta, e fosse più difficile una libera impostazione della vita religiosa. La riforma francescana fu soffocata dalla Chiesa. Non solo bruciando quei seguaci che erano dichiarati «estremisti», ma chiudendo il francescanesimo in un ordine di frati, senza per nulla trasformare sé stessa. Che la riforma francescana sia fallita, lo dimostra non solo l'indirizzo della Chiesa, rimasta l'unica o principale educatrice degli italiani fino all'Ottocento, indirizzo sempre più conservatore, istituzionali stico, antidemocratico». Capitini A., *Religione aperta*, p. 282.

Prima di approfondire il confronto con Gandhi è necessario definire la figura del "maestro profeta", intesa come elemento centrale del processo di riforma, che deve costituire il momento pratico, il momento profetico, di una corale liberazione.

Tale figura è però diversa da quella dell'educatore/maestro tradizionale che ha, invece, la mera funzione di colmare il livello tra le generazioni adulte e quelle adolescenti: il maestro tradizionale di Dewey¹²³, secondo Capitini, è una soluzione pedagogica scolastica (che porta alla dinamica della scienza e perciò dello scienziato), dalla quale muovere con una tensione spiccatamente profetica, persuasiva¹²⁴.

Il maestro-profeta deve scorgere la novità nell'educando: a lui deve rivolgere la sua tensione. Il nuovo metodo pedagogico che Capitini propone ha un carattere religioso, liberatorio: attraverso l'educazione, e l'atto educativo dell'educatore, politicamente e profeticamente religioso, l'educando ha così la possibilità di conoscere una realtà liberata.

Nella riflessione capitiniana, dunque, la figura dell'educando è centrale quanto quella del maestro.

La prospettiva del nuovo modo di intendere l'educazione attua il riconoscimento della funzione alta e insostituibile del maestro, così come il ruolo dell'educando, che Capitini definisce "fanciullo". La sua pedagogia è una pedagogia nonviolenta esercitata dal maestro-profeta che vive e compie l'atto religioso. Va notato che questo atto educativo religioso, politicamente orientato, è strutturalmente anche un atto nonviolento in

¹²³ Si veda Dewey J., *Esperienza e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1949; *Democrazia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1949

¹²⁴ «La coscienza profetica costituisce il maestro che sente la straordinarietà del momento, della svolta. Avviene nel momento dell'educazione una sintesi tra la coscienza profetica e la realtà liberata, sintesi e nello stesso tempo dialettica e frattura verso l'altro. [...] L'educando impersona la realtà liberata, i nuovi nessi, e quello che c'è di sconosciuto in lui è proprio quell'essere altro: il suo apparire è il momento di prova per il maestro come profeta. [...] Ma è anche il momento della gioia perché è avvenuta l'attesa liberazione, il perno della sintesi fra educatore ed educando si è ubicato là, nell'educando». Capitini A., *Educazione Aperta*, pp. 65-66.

virtù dei contenuti trasmessi al fanciullo: i principi di apertura, aggiunta religiosa e nonviolenza sono dati al fanciullo (educando) e rappresentano il mezzo ed il fine allo stesso tempo. Perciò la sua pedagogia, come metodo innovativo, è sostanzialmente un'educazione alla nonviolenza ma è anche un inno alla gioia e alla serenità che infonde in noi, e nell'altro, l'atto nonviolento.

Egli non è d'accordo con l'educazione autoritaria che comanda di non esercitare azioni nonviolente, poiché vede queste azioni come conseguenze naturali di una vita religiosa e politica indicata dal maestro-profeta e vissuta nel segno della realtà di tutti¹²⁵.

2.3.1 Il profeta universale: Gandhi

È proprio nella figura del profeta che Capitini ricerca l'ideale della figura nonviolenta, un modello caratterizzato da diversi principi ed esperienze. E, dunque, qual è la miglior figura profetica da imitare e seguire se non quella di Gandhi?

Capitini si occupa di descrivere, in particolare, nelle pagine di *Religione aperta*, la figura di Gandhi descrivendo i tratti salienti che l'hanno affascinato e influenzato durante tutto il percorso intellettuale e di vita.

Capitini scopre Gandhi tra il 1930 ed il 1931, in seguito all'interesse suscitato dalla campagna nonviolenta indetta da quest'ultimo denominata "marcia del sale".

¹²⁵ «Quando il fanciullo avverte che l'educazione religiosa tradizionale è neutra in politica, egli avverte che questo è segno che non ha la forza di darsi un punto di vista (e se lo dà, il fanciullo lo trova troppo spesso conservatore); eppure la politica interessa al fanciullo, lo interessa profondamente. Quando egli si avvede che l'educazione laica è neutra in religione, egli si avvede talvolta che lì c'è un problema non superato, ma messo a dormire o che si ritiene dissolto. Il problema di oggi è quindi di costituire una nuova vita religiosa, ben rilevata praticamente, che sia aggiunta alla libertà che i giovani hanno nella loro formazione, e alluda alla loro intima natura e possibilità. [...] Ma c'è ben più da fare che aiutarlo, capovolgendo così semplicemente la situazione dell'educazione autoritaria! C'è da prendere su di sé tutta la tensione che permette di vedere nel fanciullo il suo alto destino, la sostanza nuova di cui è fatto. Soltanto se l'educatore avrà vissuto l'atto religioso che vede al valore succedere la realtà liberata potrà, calando questo nell'atto di educare, tendersi al valore sentendo che il fanciullo è l'inizio della realtà liberata».

Capitini A., *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, pp. 64-67.

Inoltre, Capitini è incuriosito dal soggiorno in Italia del profeta, ospitato da Mussolini (per meri scopi propagandistici) ma rifiutato da Papa Pio XII (Gandhi s'inginocchia comunque sull'altare di San Pietro dinanzi al Crocefisso); tali avvenimenti contribuiscono, paradossalmente, ad accrescere la sua fama che si sparge anche in Italia, amplificata dalle pubblicazioni quotidiane e periodiche. Proprio nel 1931, infatti, è pubblicata *Autobiografia di Gandhi*, con introduzione di Giovanni Gentile, che Capitini, evidentemente, legge in maniera approfondita. Il risultato è la preziosa acquisizione del pensiero del Mahatma riguardante i temi della nonviolenza, basata sulla religione intesa come dimensione pubblica e aperta a tutti nel segno dell'amore. Egli coglie in Gandhi la novità della concezione rivoluzionaria per gran parte della cultura occidentale, da sempre impegnata a segnare un solco tra la sfera religiosa e quella politica.

La concezione rivoluzionaria di Gandhi è espressa in maniera molto chiara nella pagina conclusiva della sua opera *Un'autobiografia ovvero la storia dei miei esperimenti con la verità*¹²⁶, nella quale si evince quanto peso sia attribuito dal Mahatma all'influenza della religione nel campo della prassi socio-politica.

È, dunque, chiara la radicale comunanza di ideali che lega Capitini a Gandhi, e ne rende questo suo "maestro-profeta".

Capitini racconta Gandhi come scrive di Leopardi: in lui si scorge una forte partecipazione alle vicende biografiche dei suoi maestri. Si nota, infatti, la comunanza di alcuni tratti caratteriali: la ricerca del profondo silenzio e l'amore per la natura che diventa intima compagna, la forza d'animo che spinge lo studioso alla ricerca di ciò che non

¹²⁶ «Per vedere faccia a faccia l'universale e onnipresente Spirito della verità si deve essere in grado di amare il più infimo degli esseri creati come se stessi. E un uomo che aspira a ciò non può permettersi di estraniarsi da nessun campo di attività umana. È per questo che la mia devozione alla Verità, mi ha condotto alla politica; e posso dire senza alcuna esitazione, anche se con assoluta umiltà, che coloro che affermano che la religione non ha nulla a che fare con la politica, non sanno che cosa significa religione».

Truini F., Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza, pp. 33-34.

conosce per migliorare e sviluppare la propria dimensione conoscitiva (nel caso di Capitini il passaggio dalla letteratura alla filosofia è accomunato all'interesse di Gandhi per la cultura occidentale); entrambi approfondiscono gli studi e la loro formazione politico-religiosa immersi in contesti storici difficili: Capitini è impegnato nella lotta al fascismo, che lo stimola in tutti gli ambiti disciplinari d'interesse, Gandhi elabora i propri ideali religiosi e politici durante la lotta per i diritti umani a cavallo tra la fine dell'ottocento e l'inizio del ventesimo secolo¹²⁷.

C'è una forte sintonia tra Gandhi e Capitini in qualsiasi contesto teorico. Il primo Capitini, lo studioso di letteratura italiana, il giovane studente di filosofia, ha un primo approccio alle tematiche della nonviolenza, che da un ruolo importante alla funzione politica della religione, già prima di conoscere la figura gandhiana; certo è che lo sviluppo del suo pensiero avviene conseguentemente alle letture del profeta indiano.

Bisogna riconoscere un merito, tra i tanti, ad Aldo Capitini: quello di aver raccolto e professato, a suo modo, un ideale importante come quello della nonviolenza.

È possibile identificare il punto centrale del legame tra Gandhi e Capitini nel concetto di "metodo": per entrambi significa l'identificazione in questo dello stesso soggetto che lo mette in pratica, oltre che la sintesi tra il fine ed

¹²⁷ «Gandhi si formò la sua vita religiosa liberamente. E il suo contatto con l'occidente, [...] un soggiorno di anni a Londra come studente, [...] gli servì per apprezzare e ritrovare l'esigenza di darsi un principio religioso e una prospettiva conseguente; gli servì anche per attingere elementi che influivano sulla religione tradizionale. [...] Da quella religiosità inglese divenuta costume e leale riconoscimento dei diritti fondamentali di tutti Gandhi imparò il valore dell'attività civile, politica sociale sì che la lotta per la libertà gli si presentava come lotta religiosa; e dalle forme meno culturali del cristianesimo, quale quella dei quaccheri, imparò e confermò quel teismo così scevro di elementi dogmatici, carico invece di impegni pratici che si realizzano nella benevolenza, nell'ospitalità, nel servizio agli altri, nella sincerità, nella modestia personale. [...] Gandhi è, dunque, una sintesi di Oriente e di Occidente; una sintesi nel profondo, si capisce, non alla superficie. Perché se si guarda questa, egli preferisce senz'altro l'Oriente, e lo contrappone all'Occidente, nel quale vede [...] la guerra, il colonialismo, l'assolutizzazione della scienza, della tecnica, della politica machiavellica, dell'industrialismo, la prepotenza religiosa. [...] Col tempo apprezzò il cristianesimo, [...] tuttavia si può dire che egli restò ferma l'avversione alle forme dogmatiche, istituzionali, illiberali, del cristianesimo».

Capitini A., *Religione aperta*, pp. 287-288.

il mezzo. Il metodo Satyagraha (Satya-Verità, ciò che è veramente, il Bene, e Agraha-forza, saldezza, fermezza, e significa forza della verità, forza dell'anima) prodotto da Gandhi comprende i due elementi essenziali della sua dimensione religiosa: la Verità (come legge morale universale, valore e coscienza) e la Nonviolenza, che funge da mezzo che implica lo stesso fine inteso come la ricerca e l'affermazione della Verità¹²⁸.

Secondo Gandhi bisogna accettare l'esistenza di una legge giusta, unica ma tramutabile dalla stessa coscienza che la crea e la rispetta. Il metodo Satyagraha risiede nella forza della noncollaborazione e nel dissenso pacifico, espressioni di nonviolenza e ricerca di una realtà tramutata.

Tutto ciò viene ripreso da Capitini nell'iniziazione del metodo della nonviolenza proposto nel suo contesto storico. La resistenza antifascista, applicata con la noncollaborazione, e l'ideale di apertura caratterizzante l'attività dei Centri, sono l'equivalente del metodo gandhiano¹²⁹. Inoltre c'è da precisare la caratterizzazione capitiniana del termine "nonviolenza" deriva da un ideale ben preciso che lo connota come neologismo. Capitini sceglie, infatti, di utilizzare il termine nonviolenza per meglio definire la grande dimensione di tale principio nella lotta alle forme di violenza. L'ideale della nonviolenza deve poter essere espresso nel linguaggio in modo semplice

¹²⁸ «La Verità è la forza morale che regge il mondo, ed è la vera realtà del mondo, quella legge morale o spirituale che è in tutti, e parla intimamente alla coscienza di tutti. La Verità è il Bene, il Valore; i veri progressi si fanno soltanto realizzando la Verità, con i mezzi adeguati, che sono quelli nonviolenti, cioè amorevoli per ogni essere; [...] il suo sforzo continuo è di far coincidere i due principi, di non separare, cioè, il mezzo nonviolento dal fine morale. [...] La Verità non è un dogma; si tratta del primato da dare nella nostra coscienza a ciò che le si presenta come legge in quel caso concreto; [...] Gandhi non si presenta come rivelatore assoluto, ma come uno che ha fede e che sperimenta nello stesso tempo, un "idealista pratico"».

Ivi, pp. 288-289; si veda anche Gandhi M. K., *Antiche come le montagne*, tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1963, pp. 115-116: «Si dice che "i mezzi in fin dei conti sono mezzi". Io vorrei dire "i mezzi in fin dei conti sono tutto". Quali i mezzi, tale il fine. Non vi è muro di separazione tra mezzi e fine».

¹²⁹ «La religione porta nel modo più risoluto l'attenzione sui mezzi: i mezzi religiosi della verità e della nonviolenza sono proprio l'atto religioso; che non vale nella sua essenza perché è vantaggioso, ma in senso assoluto, per un amore che è superiore ad ogni considerazione di utilità. [...] Questa affermazione prima che politica, economica, sociale, culturale o altro (e anche in queste forme bisogna instancabilmente perseguirla e realizzarla), è religiosa».

Capitini A., *Elementi di un'esperienza religiosa*, p. 71.

(perciò senza trattini o spazi tra le due parole), testimoniandone un'appartenenza comune e libera¹³⁰.

In Gandhi come in Capitini è trasversale l'ideale di riforma etico-religiosa, che muove dal concetto di legge morale, come principio che regola il mondo, e comprende la concezione di Dio. In questo ideale di riforma si evincono due punti fondamentali del rapporto tra Gandhi e Capitini: la legge morale come prassi e l'atto morale della produzione dei valori teso alla tramutazione della realtà e dell'individuo stesso.

In seguito si caratterizza in Capitini, tramite i passi gandhiani, lo sviluppo teorico dell'Uno-Tutti come trasfigurazione dell'incontro tra molteplicità e unità. Di qui il terzo fulcro, ovvero il concetto capitiniano di "unità amore" divenuto mezzo per il fine dell'unità e l'apertura religiosa¹³¹.

Da ciò deriva il processo teoretico della comprensione della molteplice realtà (la realtà di tutti), che precede e fonda l'idea di compresenza.

Secondo Capitini, difatti, Gandhi ricerca Dio e lo fonda nella prassi amorevole e unitaria, concependolo inizialmente come trascendenza e successivamente come presenza mondana concretizzata nell'atto e nella sintesi. Gandhi, infatti, attribuisce alla dialettica degli opposti lo spazio in cui Dio si manifesta, come rappresentazione del molteplice ed

¹³⁰ «Nel 1932 Aldo Capitini fece circolare dattiloscritto un opuscolo di una ventina di pagine intitolato "La persuasione religiosa", contenente le riflessioni degli ultimi due anni[...], appena fecondato dalla proposta gandhiana della Verità e della Nonviolenza (da notare fra l'altro che egli traduce correttamente "Ahimsa" con "Nonviolenza" in unico termine, e non staccato o con un trattino di unione, come spesso ancora viene scritto da molti)».

Truini F., Aldo Capitini. *Le radici della nonviolenza*, p. 34.

¹³¹ «A Gandhi sta a cuore il fondamento etico. Scrisse anche un opuscolo intitolato *Religione Etica*, operando la semplificazione e riduzione alla rettitudine, allo strenuo operare della coscienza libera e responsabile (e spesso all'opposizione, costi quel che costi). [...] C'è, quindi, una religione fondamentale che consiste nella fede in un ordinamento morale del mondo. «Questa fede trascende l'induismo, l'islamismo, il cristianesimo, ecc. Non li soppianta. Li armonizza e dà loro realtà». Così il problema di Gandhi è di far incontrare, anche qui, l'unità e la molteplicità. [...] Si capisce poi che siccome fini e mezzi sono termini scambiali, e l'amore è mezzo alla Verità, Gandhi dichiara che non esiterebbe a dire che Dio è amore».

Capitini A., *Religione aperta*, pp. 293-294.

allo stesso tempo dell'unitario, dell'universale e dell'individuale, della chiusura e dell'apertura¹³².

Capitini definisce la religione come "ricerca appassionata della finitezza", facendo trasparire, anch'egli, quella discesa nella prassi che nasce dal trascendimento di se stessi e dell'idea di Dio riconoscibile attraverso l'apertura all'altro per mezzo della nonviolenza, come ricerca della Verità¹³³.

Gandhi e Capitini sono dunque accomunati da diversi spunti teorici caratterizzati esclusivamente dal principio della nonviolenza. La concezione di Dio come Verità, che discende nell'uomo e si esprime attraverso la prassi purificatrice dell'individuo stesso e dell'intera e molteplice realtà; l'amore al centro della sociale compresenza e la morale come produzione dei valori e delle conseguenti azioni. Entrambi privilegiano l'atto pratico cooperante indistintamente se religioso, morale, sociale, politico, educativo, culturale e profetico. Entrambi sono profeti della nonviolenza; entrambi sperimentano le vie della nonviolenza e dell'apertura non professando dogmi, ma sperimentando e ricercando.

¹³² «Egli è fondamentalmente un teista, che perciò utilizzava la varie tradizioni religiose e filosofiche di tipo teistico. S'intende che per lui Dio [...] non è persona, nel senso che sia un essere umano; [...] perché a lui interessa sempre riaffermare la trascendenza, l'ulteriorità, l'originarietà inesauribile di Dio, anche se pervade tutta la realtà. Trascendenza che per lui significa (anche se talvolta arbitrio o mistero) più che altro la possibilità di allargare la comprensione di Dio ad aspetti contrari: creatore e non creatore, conosciuto e sconosciuto, è e non è. [...] Ma per la sua attitudine a portare l'accento sulla pratica, ecco che egli trasforma quell'allargamento del campo teoretico e conciliazione di opposti, in rispetto per i diversi punti di vista. Egli ama la dottrina della molteplicità della realtà. [...] E così può unire tutto il mondo con amore, al servizio della Verità. "Dio è quell'indefinibile qualcosa che tutti sentiamo ma che non conosciamo. Per me Dio è Verità e Amore, Dio è etica e moralità. [...] È anche l'ateismo dell'ateo"».

Ivi, pp. 295-296.

¹³³ «"Dio per essere Dio deve dominare nel cuore e trasformarlo. Egli deve esprimere Sé stesso in ogni atto di chi si è votato a Lui". Perciò l'essenza della religione è la moralità, "la religione è alla moralità quello che è l'acqua al seme che è seminato nella terra"».

Ivi, p. 297.

CAPITOLO 3

Da Aldo Capitini ad Alexander Langer: dalla nonviolenza al pacifismo ambientalista

Dopo aver presentato e interpretato la vita e il lavoro intellettuale di Aldo Capitini, in questo capitolo analizzeremo la figura di un altro personaggio storico italiano: Alexander Langer.

La scelta di raccontare i momenti salienti della vita di quest'ultimo, interpretare i suoi numerosi scritti e discorsi, comprendere i motivi delle sue scelte e delle sue azioni sociali, è il mezzo che ci permette di trarre elementi teorici per la costruzione di un confronto con Capitini.

Appare chiaro, infatti, fin dalle prime letture dei testi langeriani, il forte legame tra i due intellettuali: dall'analisi scaturisce una condivisione di elementi concettuali che si sviluppano, seppur in modo diverso, sia nei segmenti di vita, che nelle parole scritte e pronuncia.

3.1. Alexander Langer: una vita concreta

Alexander Langer nasce nel 1946 in un piccolo paese della provincia di Bolzano (Sterzing, in italiano Vipiteno), in Alto Adige (Südtirol fino al 1919). Figlio di un medico ebreo non praticante e di una farmacista laica e liberale, si da bambino.

Sin da bambino frequenta ambienti culturalmente differenti: un asilo italiano; scuole italiane e tedesche; gruppi di lingua italiana tedesca e ladina; da adolescente abituato a frequentare amicizie italiane che rappresentano la minoranza etnica; da adulto vive a casa di parenti a Bolzano dove la maggioranza comunitaria è di carattere marcatamente italiana.

Ciò contribuisce enormemente a formare in Langer un senso di apertura continua verso tutte le differenze culturali; inoltre lo studio della storia, da differenti punti di vista, gli consente di evidenziare le differenze d'interpretazione dei fatti storici e le forme di chiusura che ne derivano e che provocano i conflitti etnici nel territorio sudtirolese.

La lotta, di natura storico-politica, tra i tedeschi e gli italiani del Sudtirolo, presenta le proprie radici nelle scelte del governo fascista dei primi decenni del novecento, tendenti a sopprimere (con il fine di eliminare) la cultura e il senso di appartenenza alla nazionalità tedesca.

Il trasferimento nel territorio dell'Alto Adige di molti italiani, incentivati al trasferimento dall'insistenza del governo fascista, porta i gruppi etnici autoctoni alla scelta dolorosa di accettare la nazionalità italiana o, al contrario, mantenere la propria nazionalità e quindi emigrare.

L'imposizione dell'uso dell'italiano spinge molti abitanti, delle province di Trento e Bolzano, ad abbandonare i propri luoghi d'origine; quando, però, nel 1946 l'atto costitutivo di autonomia amministrativa speciale delle province di Trento e Bolzano permette il ritorno agli emigrati nelle proprie terre, ecco che nasce il conflitto tra le comunità d'italiani e tedeschi.

Tra questi ultimi si sviluppa un gruppo di attivisti motivati dalla richiesta di annessione all'Austria, sempre rifiutata dal governo, che provoca la reazione, o potremmo dire provocazione, sfociata in attentati terroristici che spaventano l'intero paese.

Questa piccola digressione ci permette di comprendere meglio le dinamiche del quadro sociale in cui è inserito il giovane Langer (in quegli anni elemento della gioventù impegnata nella ricerca di una soluzione al problema), che

sceglie, attraverso il proprio senso civico, di indagare una risoluzione per la convivenza interetnica.¹³⁴

Ci troviamo nei primi anni '60 e il rapporto tra le due comunità può essere interpretato in due diversi modi: uno nasce dalla chiusura del punto di vista che si concentra sulla problematica e che coinvolge gran parte delle due fazioni, quella di lingua tedesca e quella italiana. Non si accettano le ragioni, le prospettive dell'altro, come in qualsiasi conflitto, e non si cerca un approccio ma l'eliminazione di quello che viene visto e vissuto come avversario.

L'altra prospettiva è, invece, quella assunta dalla gran parte dei giovani delle due comunità che studiano, riflettono ma soprattutto non accettano di essere divisi e contrapposti da ragioni storiche mal comprese.

L'educazione mista (di carattere cristiano ed ebreo) ricevuta dalla sua famiglia è il fondamento della personalità di Langer, sempre proiettato verso la comprensione della cultura dell'altro. Egli, infatti, inizia a frequentare gruppi misti di giovani, che si pongono come obiettivo principale una pacifica convivenza interetnica tra le comunità sudtirolesi.

¹³⁴ «Nella mia cittadina, che amo molto, sento una certa estraneità che mi rende facile il passaggio precoce alla scuola media, a Bolzano, dai francescani. Faccio il pendolare settimanale con Bolzano, per la scuola (a Vipiteno, paradossalmente, solo gli italiani hanno le scuole superiori: un quarto della popolazione, ma con i figli degli ufficiali). Chiedere il biglietto o un'informazione in tedesco è impensabile. In città ci si sente proprio in minoranza, da tirolesi. Sul mio autobus (linea 3 di Bolzano) siamo solo due bambini di lingua tedesca. I fascisti fanno cortei per l'Ungheria e per «Magnago a morte». Me ne sento minacciato anch'io e comincio a sentire il fascino della resistenza etnica. Ogni sabato leggo la terza pagina del «Dolomiten» che riporta capisaldi della storia sudtirolese, informa sui soprusi degli italiani, sulle promesse non mantenute dallo Stato, su come si viveva sotto il fascismo. [...] Percepisco che il clima in casa è diverso da quello fuori, anche nella seconda metà degli anni Cinquanta, quando si va verso gli attentati dell'autonomismo e irredentismo tirolese. [...] Insieme ai fratelli registro la differenza etnolinguistica tra la gente come un gioco: per strada ci mettiamo a indovinare chi è «tedesco» e chi è «italiano», e verifichiamo col saluto. Non ci si sbaglia quasi mai. Dopo i primi attentati avverto una certa differenza di tono tra mia madre (più solidale con le ragioni tirolese) e mio padre (più preoccupato dei possibili rigurgiti nazisti). Più marcata è la differenza di toni in famiglia e fuori. Mi sento un po' insicuro se un «ciao» italiano usato in famiglia possa essere un tradimento, una dissociazione. A mia madre chiedo: «Perché noi non odiamo gli italiani?». Mi spiega, tra l'altro, che se è vero che i fascisti hanno licenziato mio padre nel 1938, per via delle leggi razziali, è anche vero che dopo il 1943 sono stati gli italiani a salvargli la vita».

Langer A., Non per il potere, a c. di Falloppa F., Chiarelettere (e.d.), Milano, 2012, p. 32.

Il principale mezzo assunto da tali gruppi misti, così ama definirli Langer, è l'approfondito studio della storia, soprattutto attraverso un bilinguismo che egli definisce necessario per un avvicinamento delle due culture.

Scrivo in tedesco sulle pagine di "Bi-zeta 58", giornale studentesco italiano, per testimoniare con il suo impegno pratico, in tal caso sottoforma di giornalismo, quell'apertura linguistica che da sola può permettere la comprensione dell'altra prospettiva culturale.

Infatti, nel 1961 Langer dà libera espressione ad una delle sue passioni più forti, il giornalismo, fondando "Offens Wort" (parola aperta) come organo d'informazione della comunità studentesca del suo liceo. Lo rende uno strumento che gli permette di conciliare il suo interesse per le dottrine cristiane e la ricerca di una soluzione al problema del conflitto etnico sempre crescente¹³⁵.

Subito dopo il conseguimento della maturità classica Langer si trasferisce a Firenze, fino al 1967, per intraprendere gli studi in Giurisprudenza.

Firenze in quegli anni è una fucina di politica di carattere particolarmente popolare e di sinistra. Subisce l'influenza di numerosi intellettuali e politici che contribuiscono alla sua crescita culturale. L'incontro che lascia particolarmente il segno è, però, quello avvenuto

¹³⁵ «Nessuna delle bandiere che spesso sveltano davanti a ostelli o campeggi è la mia. Non ne sento la mancanza. In compenso riesco, con il tedesco e l'italiano, a parlare e a capire nell'arco che va dalla Danimarca alla Sicilia. [...] Il primo ideale universale che riesce a convincermi e a coinvolgermi è quello cristiano. I miei genitori non ne sono entusiasti, ma non mi reprimono. Leggo, rifletto, prego. «Mi impegno», sentendo questo impegno come cosa molto seria. Cerco di lavorare in senso ecumenico, come in quel tempo si dice: per il superamento della concorrenza tra associazioni cattoliche. [...] Insieme a diversi amici comincio a capire [...] che forse un gruppo misto può essere la chiave per capire e affrontare i problemi del Sudtirolo: sperimentare la convivenza in piccolo. Il gruppo si raccoglie, i più sono di provenienza cristiana, qualche non credente, ragazze e ragazzi, di madrelingua tedesca, italiana, ladina. Cominciamo a incontrarci regolarmente, a studiare insieme la storia della nostra terra (scoprendo le reciproche omissioni e reticenze), a farci un'idea di come potrebbero andare le cose. Ci sentiamo impegnati contro gli attentati (ormai di matrice neonazista, e con i servizi segreti implicati), per una giusta riforma dell'autonomia, per un futuro di convivenza e rispetto, nella conoscenza reciproca di lingue e culture. (Ma io, per non essere chiamato «Alessandro» dagli amici italiani, che allora trovavano naturale tradurre tutto in italiano, preferisco ricorrere all'abbreviazione «Alex».)».

Ivi, p.33.

con Don Milani¹³⁶ (oltre a quello con la sua futura moglie Valeria Malcontenti), con il quale condivide l'attenzione per il panorama dell'istruzione italiano come istituzione, e mezzo, per lo sviluppo del pensiero delle masse sociali. Appare paradossale l'invito di Don Milani, rivolto agli universitari, a ritirarsi dagli studi per concentrarsi sulla crescita culturale delle classi disagiate, così da porre rimedio al disequilibrio culturale tra le classi alte e le classi medio-basse. Certo, si tratta di una provocazione che nasconde, però, un importante messaggio¹³⁷. Nonostante gli studi e i forti interessi per la politica fiorentina, Langer rimane fortemente legato e attento agli sviluppi della questione del suo paese. Nella sua terra, a causa degli attentati e delle manifestazioni violente sempre più frequenti, si è creato un fermento di movimenti organizzati ai quali bisogna dare degli obiettivi e degli ideali importanti, che possano elevarsi sul sentimento di rabbia violenta verso il prossimo. Così Langer ritorna a casa e conclude gli studi nel 1968, partecipando attivamente ai movimenti; il suo ideale di

¹³⁶ L'amicizia con Don Milani è uno dei punti di contatto tra Capitini e Langer. Ciò è una testimonianza del loro impegno pratico e intellettuale rivolto ai più deboli e bisognosi.

Così scrive Capitini di Don Milani: «Egli è stato il più avanzato cattolico italiano di questo secolo; si è collocato con intransigente adesione dalla parte della classe popolare, di quelli che non contano, che sono ingannati, che non capiscono tante parole, che sono esclusi dai posti del benessere sociale, che sono bocciati nella scuola, perché vivono in un ambiente domestico troppo sfornito di nutrimento intellettuale. Don Milani ha fronteggiato l'autoritarismo del suo Arcivescovo che non volle esaminare con i suoi sacerdoti un discutibile provvedimento; ha denunciato con esattezza storica la retorica patriottarda dei cappellini militari, ha difeso gli obbiettori di coscienza come "profeti"; è andato intrepido incontro a processi».

Vedi anche Capitini A., *La scuola di Barbiana*, in «Azione nonviolenta», giugno-luglio 1967, 6-7, pp. 3-4, in Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini*, p. 98.

¹³⁷ «Senza molta convinzione mi iscrivo a Giurisprudenza. Con molta convinzione vado a studiare a Firenze. Ci resto intensamente dal 1964 al 1967. Meno intensamente ci starò anche nel 1968. Non me ne pentirò mai. Sono gli anni del dialogo tra cattolici e marxisti. Vengo a conoscere la variegata sinistra italiana. Scopro in particolare la sua componente popolare. [...] Entro in contatto con «Il Ponte» di Enriques Agnoletti (pubblicherà nel 1967 un mio lungo articolo sul Sudtirolo), con «Testimonianze» (che anche mi invita a scrivere), con «Politica» (idem). [...] Imparo ad apprezzare i pregi della democrazia italiana. Vedo i comunisti da vicino, seguo le vicende del dissenso cattolico, vado ai dibattiti, faccio amicizie. L'incontro più profondo è con don Milani e la sua Scuola di Barbiana, per la quale insieme a una vecchia ebra austroboema, Marianne Andre, tradurrò in tedesco Lettera a una professoressa (pubblicata nel 1970). Come farò a non diventare «maestro» anch'io?».

Ivi, p. 36.

compartecipazione si fonda sulla prassi, sull'impegno concreto nel sociale, guidato dai valori dell'uguaglianza e della democratica scelta che portano ad una pacifica convivenza. Pone al centro del suo interesse il valore dell'esistenza umana in correlazione con la coesistenza dell'altro, cioè della comunanza.

Il centro di produzione e di costruzione del movimento giovanile sudtirolese è il "Südtiroler Hochschülerschaft", formato da universitari tirolesi impegnati a proporre e sviluppare un pluralismo non solo ideale ma anche di prassi politica. L'organo di divulgazione del movimento è la rivista "Skolast" alla quale Langer partecipa, prima di fondare nel '67 "Die Brücke" (Il Ponte), che cura fino al 1969. La sua passione per il giornalismo, infatti, va oltre l'interesse per la politica e, al contempo, la politica gli permette di dare sfogo alla sua passione per la scrittura¹³⁸.

Inoltre, egli sa bene che ogni ideale fonda le proprie radici nella coscienza di ognuno, e perciò attribuisce un profondo senso al suo impiego da insegnante (ricoperto dal

¹³⁸ «Per il forte impegno locale passo il quarto anno di università prevalentemente a casa, nel Sudtirolo. Così mi capita di partecipare ai movimenti del '68 in periferia. La nostra campagna anti-Springer, virulenta e convinta, è contro il monopolio del «Dolomiten» e l'editore Ebner. Pubblichiamo sul «brücke» articoli sul movimento studentesco (ma abbiamo scarsi contatti con Trento). [...] Scrivo molto, forse troppo, per svariati giornali e riviste (amo, invece, i giorni senza giornali). Non so dire di no a chi me lo chiede. Così non arrivo mai a scrivere un libro: quello che mi premerebbe tanto sarebbe un buon libro per capire il Sudtirolo; in versione italiana e tedesca. Dall'inizio degli anni Sessanta scrivo articoli. Ho contribuito a fondare e dirigere diversi giornali: in particolare «Offenes Wort», «die brücke» [...]. Comprendiamo che ci occorrono amici anche fuori provincia, e che dobbiamo creare rapporti con l'opinione pubblica democratica italiana e austriaca, se vogliamo uscire dal periodo delle bombe ed entrare in una stagione democratica e autonomistica [...]. A metà degli anni Sessanta comincia a manifestarsi un po' più liberamente il dissenso sudtirolese di lingua tedesca. Principale luogo di incubazione: la «Südtiroler Hochschülerschaft», l'associazione degli universitari, i quali, essendo il Sudtirolo privo di università, sono sparsi in numerose città universitarie [...]. Sarà questa la prima e a tutt'oggi l'unica organizzazione di massa sudtirolese in cui prevale, fin da quel tempo, una maggioranza non conformista. Mi ci impegno anch'io, rafforzato dal fatto di avere un «gruppo misto» alle spalle. I nostri temi principali sono la battaglia per la democratizzazione e il pluralismo ideale e politico nella comunità di lingua tedesca. Non ci basterà la «Skolast», la rivista degli universitari: con Siegfried Stuffer e Josef Schmid fondiamo «die brücke», il ponte, nel 1967. Non sempre siamo d'accordo su tutto: quando scrivo della necessità di una «nuova sinistra» (novembre 1967) e di arrivare all'organizzazione pluri-etnica nella politica sudtirolese (1968), il collettivo redazionale vuole sottolineare che si tratta di idee solo mie. Sul «pacchetto» si delinea una posizione comune: fare presto e andare oltre. Nel 1969 «die brücke», che dal 1968 aveva cominciato a ospitare articoli anche in lingua italiana, cessa le pubblicazioni. Le strade dei redattori si dividono».

Ivi, pp. 33-35-37-38.

'68 al '72), e, più in generale, alla figura di questo nell'ambito dell'educazione civica.

Effettuando un salto temporale fino al 1975, anno in cui inizia il suo secondo mandato da insegnante a Roma, che durerà fino al 1978, comprendiamo meglio la concezione del ruolo di docente da parte di Langer. Egli concepisce il suo ruolo come un operatore sociale che deve garantire, prima un insegnamento adatto alla crescita completa dello studente, e subito dopo deve rappresentare una figura di riferimento anche per il percorso extrascolastico.

Nel corso della sua carriera da insegnante è stato oggetto di provvedimenti disciplinari, ma questo può essere il prezzo da pagare per riuscire ad ottenere un gratificante rapporto duraturo con gli studenti¹³⁹.

Ritornando al 1968, a quel periodo di continuo movimento politico, sociale ed intellettuale nella terra sudtirolese che lo vede continuamente attivo, tanto da provocargli un sentimento di insoddisfazione. Perciò decide di partire per visitare alcune città della Germania e dell'Austria così da arricchire la conoscenza diretta della cultura tedesca. Inoltre si reca a Bonn per uno studio di Diritto Costituzionale su commissione del CNR, lavorando per un anno alla biblioteca del Bundestag e l'iscrizione come Gasthörer (uditore) all'Università¹⁴⁰.

¹³⁹ «Svolgo con grande impegno e passione il compito di insegnante [...]. La scuola mi assorbe con particolare intensità. Insegno filosofia e storia, nei licei classici di lingua tedesca a Bolzano e Merano, in un liceo scientifico della periferia di Roma (XXIII Liceo scientifico statale). La mia vita nella scuola non è facile, costellata di trasferimenti punitivi, di note di qualifica con «sufficiente» e «buono», con frequenti interventi repressivi di presidi e provveditori. Mai un appunto sulla qualità della mia preparazione o dell'insegnamento, o un richiamo per scorrettezze disciplinari. Mi si rimprovera di «fare politica» e di non rispettare i ruoli prestabiliti. Il rapporto con gli alunni, invece, è gratificante e durevole. Assai diversa la situazione nel Sudtirolo e a Roma. Mentre a Bolzano e Merano la scuola è un luogo reale di acquisizione di sapere, decisivo nella formazione intellettuale degli studenti (che in maggior parte provengono dalle campagne, abitano in collegio e prendono la scuola molto sul serio), a Roma si vive tra collettivi, cortei, assemblee e occupazioni. Ma anche lì un passaggio decisivo nella socializzazione degli alunni si compie a scuola. Credo immodestamente che la maggior parte dei miei studenti con me abbia imparato qualcosa di interessante e di importante, e ne serbi un buon ricordo. Con molti di loro il rapporto è ancora vivo. Di Roma ricordo con piacere l'intensa solidarietà e cooperazione con molti colleghi-compagni».

Ivi, p. 38.

¹⁴⁰ «La mia formazione (dalle fiabe ai libri di avventura, dai classici ai contemporanei) è avvenuta praticamente tutta in lingua tedesca. I miei studi, i miei incontri, le mie frequentazioni invece hanno un segno più italiano. Così mi

Il suo rientro in Italia coincide con un periodo di forti scontri e scioperi organizzati, manifestazioni e fermenti sociali ai quali, per uno come Langer, risulta difficile non affiliarsi¹⁴¹.

Il processo di formazione e attivismo politico di Langer si concretizza segnatamente nel 1970 con l'affiliazione al movimento extraparlamentare di Lotta Continua (LC).

Si tratta di un movimento - dai forti ideali di rinnovamento concretizzato da una forma incisiva di azione politica ed extrapolitica - che appartiene all'Italia intera, tuttavia non molto sviluppato nel territorio sudtirolese.

In un momento storico così importante, c'è la necessità di partecipare attivamente a qualsiasi spiraglio di cambiamento politico, sociale e culturale; non c'è in Langer, dunque, la volontà di abbandonare la propria terra e i problemi sociali per i quali continua a lottare ma, nonostante ciò, egli sente la necessità di far parte di un gruppo più largo, territorialmente e idealmente, per poter contribuire meglio alla sfida che porta avanti dall'età adolescenziale.

Come lui, anche altri suoi compagni, dei movimenti del Sudtirolo, scelgono di aderire a LC proprio per cercare di dare maggiore concretezza a quell'ideali di convivenza democratica e paritaria tra le differenti classi. Langer ne farà parte fino al 1978 (si allontana solo nel '73 per via del servizio militare), in maniera decisa tanto da

resta una forte domanda di conoscenza del mondo di lingua tedesca dall'interno. Dopo la conclusione del corso di studi a Firenze, cerco e trovo occasioni per fare questa conoscenza ravvicinata, che mi accompagnerà poi per sempre».

Ivi, p. 37

¹⁴¹ «Il 17 settembre c'è lo sciopero nazionale dei metalmeccanici. Decidiamo di portarlo davanti ai cancelli di una fabbrica sudtirolese: la Durst, a Brixen (Bressanone). In una decina di persone, prevalentemente di lingua tedesca, siamo lì all'alba. Per essere creduti mostriamo il «Dolomiten» che annuncia lo sciopero nazionale. Si formano subito capannelli, quasi nessuno entra. Una segretaria di direzione inveisce e strilla contro di noi. Gli operai del pulmino della valle non varcano il cancello».

Ibidem.

diventare un elemento importante nella storia di LC, fino alla sua partenza per la Germania nel 1980¹⁴².

La seconda esperienza tedesca per Langer vissuta durante il biennio 73-75 rappresenta un periodo di grande crescita per la sua ideologia politica e sociale; lo studio di nuove forme di socialità e di prassi politica lo espongono a nuove forme di etica sociale di natura pacifista ed ambientalista. In questo periodo riesce a costituire rapporti importanti con intellettuali e politici del centro e del nord-Europa. La situazione europea offre a Langer, infatti, la possibilità di un'importazione del sapere e del fare sociale e politico nel suo territorio d'origine prima, e in Italia, più in generale, in seguito.

Dopo il soggiorno romano, come anticipato descrivendo la sua carriera da docente, decide di concentrare nuovamente i suoi sforzi nelle questioni del sudtirolo. Tale scelta è motivata anche da un evento che segna la sua sfera affettiva.

Nel 1978 viene a mancare il poeta e dissidente Norbert C. Kaser, una persona stimata dallo stesso Langer. Da quel lutto egli trae una forza interiore che lo spinge ad occuparsi nuovamente, ma soprattutto in prima persona, delle problematiche di convivenza etnica della sua terra¹⁴³.

¹⁴² «A Bolzano, sentiamo l'esigenza di legarci a una realtà più grande di noi. Dopo aver sondato il panorama di gruppi e organizzazioni e dopo che qualcuno aveva compiuto altre scelte individuali (per esempio nel «manifesto») arriviamo a considerarci parte di Lc. C'è probabilmente anche qualcosa di regressivo in questa ricerca di «affiliazione», e sicuramente anche una buona porzione di ideologia; ma soprattutto la voglia di partecipare direttamente e attivamente a un processo storico che riteniamo promettente, liberatorio, «rivoluzionario», e che ci rendiamo conto avrà i suoi epicentri altrove, non nel Sudtirolo, e in certa misura relativizza i problemi ai quali finora ci eravamo prevalentemente dedicati [...]. Comincio poi a scrivere una volta passato, nel 1975, a Roma, regolarmente sul quotidiano «con la testata rossa». Partecipo al congresso di autoscioglimento di Lc a Rimini (fine 1976), dove sotto la spinta delle femministe l'organizzazione si dissolve. E mentre alcuni dirigenti di Lc di primo piano (a partire da Adriano Sofri) si ritirano totalmente, mi sembra di dover contribuire insieme ad altri compagni [...] all'«atterraggio morbido», proprio per evitare una rovinosa e inconsulta ritirata o un'altrettanto rovinosa e inconsulta radicalizzazione dei militanti la cui fiducia, che avverto, mi responsabilizza fortemente [...]. Solo nell'estate del 1978 penso di potermi permettere il ritiro graduale dalla redazione e dai residui collegamenti organizzati».

Ivi, p. 40.

¹⁴³ «Il silenzio di quel funerale (civile) e la dispersione e l'impotenza di tante persone che ai miei occhi rappresentano il meglio di questa terra mi fanno impressione. Norbert C. Kaser è morto di questa impotenza. È lì che penso di dovermi rioccupare più da vicino delle cose sudtirolesi. Pochi giorni dopo pubblico sulla «Südtiroler Volkszeitung» una proposta: riunire il dissenso

L'impegno per risolvere la questione lasciata in sospeso qualche anno prima è inizialmente forte, tanto da riattivare il movimento interetnico che ottiene l'aiuto da altri gruppi organizzati e dal Partito dei Radicali.

Si forma così una nuova lista interetnica la Neue Linke/Nuova Sinistra che permette a Langer di entrare nel consiglio regionale ricoprendo la carica di consigliere. È l'anno, il 1978, che ne segna l'ingresso ufficiale in politica: rimane consigliere fino al 1981 e lo diventa nuovamente nel 1983.

Il primo mandato lo pone di fronte a problematiche fondamentali per il futuro delle comunità sudtirolesi: il primo, e più difficile, ostacolo da superare si chiama censimento generale della popolazione (fino a quel momento anonimo), che si trasforma in una dichiarazione di etnia nominale (censimento linguistico, Langer lo denomina "gabbia etnica") per definire la dimensione dei gruppi etnici in base all'uso dichiarato della lingua.

Langer capisce che si tratta, purtroppo, di una strumentalizzazione dell'oggetto burocratico, finalizzata ad una vera e propria legalizzazione della lotta etnica. Già nel 1971, infatti, egli aveva criticato alcune direttive politico-amministrative (pacchetto d'autonomia, che prevedeva la ripartizione proporzionale dei posti di lavoro pubblici con riferimento alla dimensione dei gruppi etnici) tese ad evidenziare la differenza etnica e il solco che si sarebbe creato tra i gruppi linguistici diversi (italiani, tedeschi e ladini).

La differenza si riscontra, secondo Langer, nella qualità della reazione: se nel primo caso si è scelto di abbassare la testa e subire le scelte dell'amministrazione, incongruenti con gli ideali di convivenza, ora è proprio il ruolo

sudtirolese, attraversando i gruppi linguistici e i residui dei gruppi politici organizzati, e affrontare - anche in occasione delle prossime elezioni regionali e provinciali - il gigante del regime sudtirolese con la fionda di David, senza dogmatismo e senza settarismo».

Ivi, p. 42.

primario svolto dai principi di una sana convivenza che spinge i gruppi etnici verso una pacifica cooperazione¹⁴⁴.

Le dimissioni (per rotazione) del 17 Dicembre 1981 dalla carica di consigliere, inizialmente appaiono come la presa di coscienza di una sconfitta che probabilmente potrebbe allontanarlo definitivamente dalla sua terra e dalla sua politica.

Ma come accaduto pochi anni prima, avverte, ancora una volta, uno spirito nuovo che lo riporta (dopo due anni ricchi di collaborazioni in diverse università) alla terra natia.

Siamo nel 1983 e la nascita di una nuova lista politica (Lista Alternativa per l'altro Sudtirolo/Alternative Liste fürs andere Südtirol), che si pone come obiettivo di eliminare la conflittualità politica ed etnica nel sudtirolo, gli permette di riprendere la carica di consigliere regionale.

Ha così inizio il periodo dell'impegno politico profuso al fianco di chi esprime in massa i propri ideali.

Partecipa a numerose manifestazioni e sit-in di natura pacifista ed ecologista (in Sicilia contro l'insediamento della base NATO; sul Ponte Europa) e scrive su Azione Nonviolenta (rivista ideata da Capitini).

Inoltre, sempre nello stesso anno, tramite il Movimento Nonviolento, inoltra al Presidente della Repubblica la propria obiezione di coscienza riferita al precedente servizio militare.

¹⁴⁴ «Sono angosciato per questa grande operazione di razzismo legale che le cosiddette forze democratiche in Italia (tutte, dal Pci al Pli) e in Austria consentono, minimizzano, appoggiano. Non capisco tanta cecità, tanta noncuranza, tanta confusione tra giuste esigenze di autonomia e di tutela delle minoranze e pericolosi intrupamenti etnici [...]. Insieme a diverse migliaia di coraggiosi rifiuto di firmare il modulo in cui dovrei scegliere se aggregarmi legalmente al gruppo linguistico tedesco, italiano o ladino. Mia madre, che vive ancora e che aveva già rifiutato l'opzione nel 1939, non firma neanche lei. Come tanti altri obiettori etnici subisco presto una precisa conseguenza punitiva: il trasferimento della mia cattedra di storia e filosofia dal liceo di Roma al liceo classico di lingua tedesca di Bolzano, già regolarmente concesso, viene revocato [...]. Mi viene in mente mio padre, ormai morto da anni, che dopo il suo licenziamento «razziale» nel 1938 venne informato burocraticamente dal dirigente provinciale dell'organizzazione fascista dei medici che non era possibile alcun altro suo impiego, neanche nell'ambito della Croce rossa o simili, e che comunque poteva sempre rivolgersi alle superiori autorità se credeva di aver subito un torto».

Ivi, p. 45.

Si apre così la fase langeriana del pacifismo e dell'ambientalismo, entrambi praticati e professati attraverso l'impegno sociale di raccordo tra le varie associazioni, ancora poche e sparse, italiane ed europee¹⁴⁵.

È l'inizio della sua avventura da "profeta verde".

Diventa un punto di riferimento fondamentale per tutti i gruppi di ecologisti e pacifisti; introduce l'assemblea dei comitati e gruppi di liste verdi, tenuta a Firenze nel 1984, e assume, forse un po' contro la propria volontà, il ruolo di guida dell'intero movimento verde italiano¹⁴⁶.

Il movimento cresce fino a trovare la dimensione del partito, I Verdi, che nel 1987 riescono ad ottenere la vittoria alle elezioni amministrative e ad entrare in parlamento. È uno dei momenti più alti della carriera politica di Langer ma purtroppo breve. Infatti, dopo alcuni mesi, Langer decide di sciogliere il gruppo parlamentare dei verdi (una celta condivisa con Luigi Manconi, Gad Lerner e Mauro Paissan); la motivazione della decisione è

¹⁴⁵ «Mi sento profondamente pacifista (facitore di pace: almeno negli intenti), e mi capita con una certa frequenza di partecipare a iniziative e incontri per la pace. Spesso ho l'impressione che si tratti di una pace astratta, e di un pacifismo privo di strumenti per raggiungere i suoi obiettivi. Al momento della guerra delle Falkland-Malvine penso: se questo fosse un conflitto italo-tedesco (- austriaco eccetera), saprei da che parte cominciare per contribuire a una pace concreta. Il «gruppo misto», il ponte, il «traditore» della propria parte che però non diventa un transfuga, e che si mette insieme ai «traditori» dell'altra parte... la logica dei blocchi blocca la logica, c'è scritto su uno striscione della manifestazione pacifista internazionale che teniamo il lunedì di Pasqua del 1984, sul «ponte Europa» vicino a Innsbruck. Contro la logica dei blocchi: penso di avere qualche esperienza in proposito grazie alla vicenda sudtirolese, e mi piacerebbe renderla più fruttuosa».

Ivi, p. 43.

¹⁴⁶ «È la primavera del 1985, le elezioni amministrative sono imminenti, in molte città e regioni ci saranno liste verdi. Sulla terza pagina di un quotidiano romano mi trovo apostrofato come «profeta verde». Io mi trovo a girare l'Italia per contribuire a questa semina verde. Cerco di farlo con argomenti e intenti poco elettorali e molto riflessivi. Anche in questo caso non sono stato io a «candidarmi». Anzi, più che mai mi sono sentito ostaggio di un'accelerazione nata dalla combinazione di molte circostanze. Per quanto mi riguarda, è dalla metà degli anni Settanta che, principalmente in Germania, osservo e in qualche modo seguo iniziative e movimenti «verdi». Via via comincio a parlarne, a scriverne, a fungere anche qui da intermediario tra ciò che avviene a nord e a sud delle Alpi. Dal 1982 in poi contribuisco a organizzare uno scambio più organico e intenso, che ha un suo epicentro a Trento, anche grazie all'opera di Marco e Sandro Boato [...]: mi trovo così investito di una funzione di battistrada e di punto d'equilibrio che svolgo volentieri, nella prospettiva di passare velocemente il testimone ad altri, ma che mi preoccuperebbe se si perpetuasse nel tempo e se prolungasse e accentuasse troppo la mia condizione di ostaggio. È difficile far credere che Bolzano non è la locomotiva verde d'Italia. Si vede che la realtà inventata dai mass media è più convincente di quella vera. Non resta che darsi da fare per non deludere troppo».

Ivi, p. 110.

da ricercare nella mancanza dell'autentica rappresentanza degli interessi del popolo.

Secondo Langer, nel nuovo modo di intendere e fare la politica, non esiste una congrua cooperazione tra i meccanismi della macchina istituzionale, non più al servizio della cittadinanza e dei movimenti sociali, ecologisti e pacifisti nel caso di specie. La sua esperienza politica, compresa quella precedente da consigliere regionale, lo pone di fronte ad un quadro istituzionale che non ammette la continua e rinnovabile valorizzazione degli ideali delle minori realtà politiche. I gruppi di ecologisti dislocati sul territorio non sono più rappresentati dalle logiche del partito, in modo particolare quando questo viene assorbito dalle dinamiche parlamentari e burocratiche italiane.

L'ideale langeriano che guida la scelta di costituire il movimento politico dei verdi non si può concretizzare in una logica di partito e, soprattutto, in una forma di contrapposizione politica. Al contrario, c'è bisogno di un decentramento dell'iniziativa sociale, di impegno e prassi politica dislocato sul più ampio ambito movimentista e non nel ristretto orizzonte chiuso del partito. Gli ideali dei verdi devono costituirsi sulle esperienze molteplici delle persone, che rappresentano una moltitudine di casi e soluzioni delle problematiche, e non possono essere semplificate dalla scelta, o dalla funzione, di un gruppo ristretto di rappresentanza politica.

Dunque l'azione politica di Langer si trasforma, dirigendosi verso un livello inferiore rappresentato dall'associazionismo eco-pacifista, raggruppato e organizzato sempre attraverso il partito dei verdi. Nel 1989, nonostante rappresenti una fetta di minoranza nello stesso partito, Langer viene comunque eletto al parlamento europeo, per ben due volte (la seconda nel 1994).

La più larga diversità di vedute del parlamento europeo gli permette, quasi come un paradosso, di continuare a tenere

legate tra loro le più piccole realtà eco-pacifiste e, allo stesso tempo, di riuscire a rappresentare le stesse nello svolgimento dei propri compiti da parlamentare europeo.

Gli anni vissuti come membro del parlamento europeo (e copresidente della lista dei verdi costituita nello stesso parlamento) gli permettono di viaggiare molto; spesso si sforza di presenziare a tutti gli eventi eco-pacifisti ai quali viene invitato o, altrimenti, da lui indetti.

Durante i suoi mandati si interessa a diverse problematiche di caratura non solo europea ma internazionale; si reca in Amazzonia per la morte del sindacalista ambientalista Chico Mendes, dimostrando la propria solidarietà alle comunità Indios impegnate nella difesa della foresta pluviale; si reca alla conferenza mondiale sull'ambiente dell'ONU, tenutasi nel 1992 a Rio de Janeiro. Oltre alle politiche ambientali, sostiene fortemente anche le campagne per il rispetto dei diritti dell'uomo e contro le guerre, purtroppo frequenti, nell'Europa dei primi anni novanta. Cerca di portare messaggi di pace professando gli ideali e i metodi della nonviolenza nei luoghi oltraggiati dalle guerre mosse da interessi politico-economici. Si dedica profondamente alla questione della convivenza interetnica delle popolazioni dell'ex-Jugoslavia, cercando di costruire possibili argini alle violenze civili nelle nuove realtà bosniache e serbe.

Il suo intento di ricostruzione dei rapporti deteriorati tra le fazioni europee, si concentra nel suo impegno quotidiano: ascolta, parla, ragiona e agisce mantenendo sempre una particolare attenzione verso i più deboli, intesi come soggetti che lottano al suo stesso modo contro la cecità delle dinamiche politiche (belliche).

In seguito ai massacri bosniaci, di natura etnica, dei primi anni '90, avverte la necessità di approfondire la sua prassi politico-sociale, concentrando la sua voglia di cambiamento in una scelta politica: si propone per la

candidatura alle elezioni comunali del 1995, al ruolo di sindaco di Bolzano, la sua città.

Il motivo principale di tale mossa lega il suo passato da giovane attivista per il movimento della convivenza interetnica, al suo presente da deputato europeo: cerca di dimostrare che tra le due figure, da lui interpretate, non esista una differenza tra ideali e di applicazione dei metodi eco-pacifisti.

Il suo scopo è dare una svolta ulteriore alla realtà della sua terra coinvolgendola, e coinvolgendo se stesso, in quell'ondata di cambiamento politico e culturale che investe l'Europa dei primi anni novanta.

Ma la delusione è grande: la strumentalizzazione burocratica del suo rifiuto di adesione al censimento linguistico (1978), gli impedisce di partecipare alle elezioni nel ruolo di candidato¹⁴⁷.

Per Langer è un duro colpo da assorbire. Forse è il più duro mai ricevuto.

A due mesi dall'accaduto, il 3 luglio all'età di 49 anni, decide di togliersi la vita a Pian dei Giullari (zona collinare fiorentina).

Dopo aver trascorso una vita ad inseguire il suo ideale di convivenza e pacifismo, attraverso il metodo della prassi politica aperta esercitato in qualsiasi ruolo svolto, non trova più la forza interiore per continuare ad offrirsi alla gente per la quale ha sempre lottato, rappresentandola.

¹⁴⁷ «Chissà se un giorno i personaggi ed i partiti che attraverso una puntigliosa legislazione etnica hanno escluso dal voto a Bolzano un candidato sindaco, con la lista inter-etnica che lo sosteneva, reo di non aver compilato la dichiarazione etnica nel censimento 1991, sentiranno il bisogno di ricorrere alle risorse di innovazione civile e politica che tale proposta avrebbe comportato [...]. Forse l'occhio di chi è stato escluso dal giuoco non è del tutto sereno, e quindi il giudizio ne può risultare viziato. Ma sembrerebbe poter cogliere un forte segno di transitorietà sopra la culla dell'amministrazione bolzanina che si formerà [...]: e quindi non appare azzardato prevedere una ulteriore chiamata alle urne tra 1-2 anni. E non è detto che sia un male: certi bruchi avranno il tempo di diventare farfalle».

Langer A., da «Il mattino dell'Alto Adige», 3 giugno 1995, in Langer A., *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, p. 333.

I pesi mi sono divenuti davvero insostenibili, non ce la faccio più. Vi prego di perdonarmi tutti anche per questa mia dipartita. Un grazie a coloro che mi hanno aiutato ad andare avanti. Non rimane da parte mia alcuna amarezza nei confronti di coloro che hanno aggravato i miei problemi. «Venite a me, voi che siete stanchi ed oberati». Anche nell'accettare questo invito mi manca la forza. Così me ne vado più disperato che mai. Non siate tristi, continuate in ciò che era giusto¹⁴⁸.

Pian dei Giullari, 3 luglio 1995

3.2. La religione del fare

Interpretando i momenti più importanti della vita di Alexander Langer ci si accorge di quanto la sensibilità religiosa svolga un ruolo fondamentale nella formazione dell'uomo e del politico.

Langer, figlio di una cristiana laica e di un ebreo, riceve un'educazione improntata sul rispetto dell'altro. Così, i genitori confortano la passione del figlio, che appena adolescente, sceglie di approfondire lo studio della parola del Vangelo. La frequentazione della Congregazione Studentesca Mariana permette a Langer di confrontarsi con molti suoi coetanei, vivendo a pieno gli insegnamenti cristiani e la condivisione di esperienza e sapere¹⁴⁹.

Il principio di fondo della comunità giovanile produce un forte senso del fare, dell'impegno profondo nel proporre la parola di Cristo attraverso la pratica quotidiana. Un imperativo che Langer segue da quando inizia a studiare attentamente la parola cristiana, riferendo ad essa ogni sua azione. Langer pone come valore fondamentale della sua

¹⁴⁸ Langer A., *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, a c. di Rabini E., Sofri A., Sellerio, Palermo, 2011, p. 13.

¹⁴⁹ «Noi siamo i giovani della Congregazione Studentesca Mariana, giovani studenti cattolici, giovani disposti ad impegnarsi veramente per la vittoria del regno di Dio [...]. Vogliamo essere dei giovani quantomai vivi, attivi, pronti a battersi forti della propria fede. In poche parole, vogliamo lavorare nel vigneto del Signore nostro Dio. Tuttavia, ciò non significa che «noi» ci riteniamo particolarmente «santi», particolarmente «eletti», o comunque «particolari», ma che così facendo compiamo semplicemente il nostro dovere, esaudendo la promessa che ciascuno di «noi» ha fatto alla nostra madre Maria, al cospetto di Dio, nel momento in cui è stato iniziato alla vita». Dal mensile in lingua tedesca «Offenes Wort» (Parola aperta), organo della Marianische Kongregation, in Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 22.

prassi religiosa l'amore; l'atto d'amore permette di aprirsi all'altro e a Dio.

Donando al prossimo il nostro gesto amorevole riusciamo ad interpretare sempre meglio la parola e l'insegnamento di Cristo.

È questo il fondamentale teorico religioso di Langer che lo accompagnerà per tutta la vita (viaggiava spesso con una copia della Bibbia nella borsa).

Egli sostiene che, da sempre, la parola del cristianesimo sia stata letta non completamente: il messaggio rivoluzionario del Cristianesimo è costituito dalla volontà di aprirsi al prossimo in tutti i modi e a tutti i costi.

La figura di Gesù rappresenta la verità dell'azione cristiana: il suo gesto "paradossale", di amore completo anche verso il nemico o il peccatore, deve rappresentare il migliore esempio per tutti gli uomini, a cui tutti devono tendere.

Ognuno di noi deve concepire l'ideale di amore, non solo come un gesto caritatevole e buono, ma come impegno profuso e sacrificio nell'offrirsi a Dio seguendo l'esempio di Cristo.

Langer attribuisce a Dio il ruolo centrale nella vita di ogni individuo; l'uomo, pur considerandosi come essere nel quale Dio si rivela, deve, attraverso l'atto amorevole (come valore) tendere a Dio¹⁵⁰.

¹⁵⁰ «Già solo il precetto fondamentale della dottrina cristiana, l'assoluto amore per Dio e il conseguente assoluto amore per il prossimo, rappresentò sin dagli albori del cristianesimo, quando Gesù era ancora in vita, una novità rivoluzionaria. Sino ad allora, infatti, in tutto il mondo e presso tutti i popoli (con l'eccezione di pochi, singoli, individui) si era convinti del fatto che bisognasse amare gli amici, odiare i nemici e comportarsi in modo quanto più indifferente possibile nei confronti di tutti gli altri. E improvvisamente arriva Cristo, il messia, che esorta ad amare anche i nemici, ad amare tutta l'umanità [...]. Il cristianesimo non è poi così paradossale come potrebbe sembrare, è semplicemente estraneo alla nostra mentalità. E lo è ancora oggi, a duemila anni dalla sua nascita. Se però si guarda più da vicino alla dottrina cristiana e la si ripensa con coerenza, allora tutte le azioni e le parole apparentemente paradossali trovano la loro giustificazione logica nella legge che ci è stata trasmessa da Cristo, la legge dell'amore [...]. Quanti pensano che l'essenza del cristianesimo consista nell'andare a messa la domenica ed eventualmente nel fare un po' di elemosina! Ma ciò che Cristo esige da noi non sono certo questi sacrifici apparenti, bensì la nostra vita e la nostra personalità. Cristo non chiede buone maniere e bigottaria, ma azione e decisione. Penso che se esponessimo questa concezione del cristianesimo a molti che conosciamo, sarebbero allibiti dalla portata del messaggio cristiano. Ma se vogliamo essere cristiani, dobbiamo esserlo fino in fondo! Cristo non ci ha portato la verità e il suo vangelo perché

Tramite l'interpretazione e la pratica della religione cristiana Langer, come i suoi compagni, trova la via per raggiungere il luogo della pacifica convivenza interetnica. Infatti, solo attraverso un messaggio contenente un senso universale di pace e collaborazione è possibile superare le differenze di natura culturale ed etnica. E solo la religione, con una prospettiva di una condizione pacifica, detiene tale potere; un potere esercitato attraverso le varie forme di completa tolleranza dell'altro e di tutte le sue connotazioni di carattere etnico, culturale, sociale. Gli ideali della religione cristiana rappresentano, dunque, per Langer i principi della sua prassi politico-comunitaria dedicata alla ricerca di una soluzione di tutti i conflitti, in particolare di natura etnica, in cui è coinvolta la sua terra.

Il suo modo d'intendere le dottrine religiose cambia, però, con il mutare delle sue condizioni di vita.

Infatti, appena giunto a Firenze per iniziare gli studi universitari, alcuni incontri con personaggi dell'ambito della teologia cristiana, influiscono sulla sua concezione e pratica della religione, ma soprattutto, sul suo concetto di Chiesa come istituzione ecclesiastica.

Langer conosce e frequenta Padre Balducci (attraverso al collaborazione con il periodico "Testimonianze"), Don Mazzi (durante gli incontri della comunità dell'Isolotto) e soprattutto Don Milani.

Con quest'ultimo riesce a costituire un rapporto forte e duraturo (continuato anche dopo la morte), nato nella Scuola di Barbiana, basato su di una larga condivisione di ideali religiosi (di riforma) ed etici.

continuassimo a dormire sonni tranquilli, indifferenti al prossimo, indifferenti a Dio e alla sua verità, ma perché vivessimo in Cristo da cristiani. Questo è stato l'insegnamento di Cristo, un insegnamento che ribalta l'ordine del mondo (non solo di allora, ma spesso anche di oggi) e indica all'umanità il vero centro della sua vita, che non è l'individuo e nemmeno il vantaggio materiale o il piacere, ma soltanto Lui, che ha il diritto di pretendere per sé tutta la nostra vita, e cioè Dio».

Da «Offenes Wort», novembre 1962, pubblicato con lo pseudonimo di «miles» (traduzione di Donatella Trevisan), in Ivi, p. 25.

I due sono accomunati dalla forte fede religiosa, dalla quale scaturisce una profonda sensibilità per il valore dell'atto caritatevole espresso in tutte le forme di rapporto sociale.

Entrambi concepiscono l'atto di carità come un modo di offrirsi al prossimo, attribuendo sia al modo che al significato pari importanza.

Ancora una volta, dunque, Langer mette in evidenza il suo riferimento alla prassi sociale come eminente espressione della religiosità.

In modo particolare Langer coglie in Don Milani la cura per l'aspetto comunicativo e pedagogico della figura del religioso: i due condividono il concetto di profeta cristiano come persona impegnata a professare le dottrine cristiane non solo attraverso la parola ma, soprattutto, attraverso la virtù universale dell'atto caritatevole.

Il miglior profeta è quello che si ferma ad ascoltare la voce del bisognoso, ponendosi di fianco ad esso, per poi tendergli la mano attraverso il suo messaggio. Se non si condivide il disagio non si può aiutare efficacemente.

Perciò Don Milani sceglie di insegnare ai poveri nella sua scuola, offrendo la possibilità di crescita intellettuale ai ragazzi meno fortunati, così da renderli pronti per proseguire l'opera che egli stesso cerca di portare a termine: un processo di perequazione culturale, attuato perseguendo il valore della carità sociale e il principio dell'opera di profetizzazione degli ideali religiosi.

Così come Don Milani, Langer sceglie di utilizzare il mezzo che contiene, testimonia e persegue il fine¹⁵¹.

¹⁵¹ Langer, come Capitini, dedica alcuni scritti a Don Milani: «Due tra le cose da lui dette mi sono rimaste particolarmente impresse. «Dovete abbandonare l'Università. Voi non fate altro che aumentare la distanza che c'è tra voi e la grande massa della gente non istruita. Fate piuttosto qualcosa per colmare quella distanza. Portate gli altri al livello in cui voi vi trovate oggi, e poi tutti insieme si farà un passo avanti, e poi un altro ancora, e così via. Ma se voi continuate a correre, gli altri non vi raggiungeranno mai. So bene che potrete trovare altri - anche preti! - che vi diranno il contrario [...]. Ma in realtà sarete al servizio solo del vostro privilegio». (Non lasciammo l'Università. Ma demmo inizio ad un doposcuola a Vingone, presso Scandicci, basato sul volontariato di parecchi universitari, e frequentato prevalentemente da figli di immigrati meridionali). «Io so come andrà al giudizio universale. Il Signore Iddio chiamerà,

Infatti, dopo la morte di Don Milani, Langer inizia la sua carriera da insegnante sempre tesa ad una funzione etico-sociale, prima ancora che didattica, in cui si riscontra la continua ricerca di produzione e comunicazione di idee e principi delle diverse dottrine religiose e storiche.

Uno degli scopi che guidano la vita di Langer, nel ruolo di uomo e profeta religioso, è la ricerca di una continua azione pratica, espansiva e persuasiva, che possa trasmettere la parola e la moralità religiosa dalla piccola congregazione alla grande massa popolare.

Esiste, tuttavia, in Langer un'interpretazione del ruolo del profeta religioso leggermente diversa da quella del suo maestro Don Milani, e si concentra nella concezione del rapporto tra questo e l'istituzione ecclesiastica.

La differenza sostanziale è da rintracciare nella scelta di Don Milani di accettare l'obbligo, imposto dai vertici della Chiesa e da intendere come provvedimento disciplinare, a esercitare la sua funzione di sacerdote in una realtà distaccata dalla centralità comunicativa e decisionale ecclesiastica.

Secondo Langer, Don Milani manifesta ancora, attraverso lo svolgimento delle proprie mansioni sacerdotali, una subordinazione alla stessa Chiesa che non può essere considerata coerente se posta in relazione con le scelte di vita compiute dallo stesso sacerdote.

insieme a me, davanti a sé il rettore del collegio... dei gesuiti a Milano. Dirà al rettore: «vedi, tu sei stato sempre con i ricchi. Hai fatto le loro stesse letture, hai condiviso la loro compagnia, sei stato loro commensale, hai educato i loro figli - non puoi non essere diventato come loro. Hai sbagliato tutto, credendo magari di fare bene. Hai chiuso gli occhi davanti a coloro che rappresentavano me, e ti sei immedesimato nei loro oppressori. Guarda invece don Lorenzo che è qui accanto a te: lui ha scelto unilateralmente [...]. Si è messo dalla loro parte, ha condiviso il loro mondo. Questo io vi avevo comandato, e tu non hai voluto ascoltare» [...]. Capite? Se voi state con i ricchi, non potete non diventare come loro, se non lo siete già». Ad un certo punto don Milani aveva proibito l'accesso a Barbiana a tutti quelli che avessero un titolo di studio superiore alla terza media, a meno che non fossero chiamati esplicitamente da lui e per una funzione precisa (a me capitò solo una o due volte)».

Da «Azione nonviolenta», giugno 1987, in Ivi, pp. 76-77.

3.2.1 L'ideale di riforma della Chiesa

Dal concetto di religione, e di profeta religioso, di Langer passiamo ora alle sue considerazioni riguardanti la dimensione istituzionale della Chiesa.

Langer, considerandosi elemento della Chiesa cristiana, per via della sua fede e della sua appartenenza alla comunità cristiana, ne propone un'analisi che pone l'accento su alcuni elementi costitutivi l'apparato istituzionale.

Langer considera la Chiesa come un'istituzione definendola «una realtà organizzativa, ben costituita ed ordinata, nella quale ogni attività propulsiva si ritiene automaticamente delegata al funzionariato e nella quale gli elementi necessari sembrano essere soprattutto la gerarchia della burocrazia»¹⁵².

Langer intende la Chiesa come un'istituzione astratta, che si concretizza attraverso i meccanismi burocratici e giurisdizionali, costituita da potenti funzionari e inutile fasto; un'istituzione che effettua un processo di autenticazione della parola cattolica, della comunicazione dell'intera comunità cristiana, setacciando ogni forma di espressione nata, autonomamente, all'esterno della propria circoscritta struttura e che contraddica, o diversifichi, le proprie interpretazioni dottrinali e dogmatiche¹⁵³.

Per capire meglio, aggiungiamo noi, è sufficiente riflettere sulla gerarchica costituzione dell'apparato ecclesiastico: nel corso dei decenni la figura del papa ha assunto, in molti casi, il valore di una vacua figura simbolica dal forte valore, ma non sempre, comunicativo. Un ruolo di carattere formale e, dunque, non certamente decisionale.

¹⁵² Estratto da Contro la falsa democratizzazione della chiesa, relazione tenuta nel maggio '69 a Tubinga ad un incontro internazionale promosso dalla Paulus-Gesellschaft, pubblicata in «Testimonianze», n. 119, novembre 1969, in Ivi, p. 49.

¹⁵³ «Essa infatti pretenderebbe ancora di cogliere delle situazioni fondamentalmente non verificabili con delle categorie inadeguate e di rappresentarle sotto la maschera di una «autenticità» che invece l'istituzione non può garantire».

Ivi, p. 49.

Langer allora definisce l'unico modo per pensare di attuare una riforma della Chiesa, non più come istituzione, ma come comunità.

La Chiesa come istituzione deve essere soppiantata dalla comunità cristiana che rappresenta l'essenza pura della religione. Non c'è bisogno della democratizzazione della Chiesa. C'è necessità di dare libertà allo spirito collettivo cristiano.

Non sono più utili, semmai lo sono state, le riforme di diritto canonico o dei ruoli funzionari. Queste servono alla sopravvivenza dell'istituzione e non all'ideale di rifondazione. C'è bisogno di altri tipi di rinnovamento: si deve costituire una Chiesa innanzitutto ordinata esclusivamente dal popolo cristiano, ammettendo una necessaria organizzazione dell'apparato, ma non limitata burocraticamente.

Solo così, ad esempio, non ci sarà una sola voce cristiana, una sola opinione cattolica, una sola interpretazione delle teorie religiose e della storia, ma una molteplice cooperazione d'idee e prassi, animata dallo spirito comunitario, in grado di distruggere e rifondare la Chiesa cristiana¹⁵⁴.

Il metodo proposto da Langer propone, soprattutto, il ricongiungimento tra le classi sociali disagiate e i vertici ecclesiastici.

Non esiste, nel mondo cristiano attuale, la corrispondenza tra l'istituzione e la gente che necessita di liberarsi dalle proprie difficoltà; il solco tra la chiesa e la comunità cristiana non può essere inteso come il rapporto tra l'istituzione e alcuni ceti sociali alti, o i rapporti con lo Stato e un certo tipo di politica. Qui non c'è distanza.

¹⁵⁴ «Solo quando ogni cristiano potrà diffusamente e senza riferimento ad un'istituzione astratta parlare parimenti «per la chiesa» - e quando di conseguenza una simile usurpazione di «autorevolezza» diventerebbe superflua o comunque cadrebbe da sé - si potrà constatare la scomparsa della istituzione astratta»

Ibidem.

Si deve costituire una Chiesa povera, rivolta ai poveri e ad essi aperta, non solamente attraverso le piccole comunità territoriali, spesso "disobbedienti" alla stessa istituzione pur di ascoltare la voce di tutti, ma che presenti la stessa natura lungo tutta la sua dimensione¹⁵⁵.

Una struttura dalla connotazione essenzialmente simile a quella della comunità sulla quale si basa, che deve cercare e praticare la profetica cooperazione dei principi cristiani e porsi al servizio dell'uomo.

Negli ideali di riforma ecclesiastica langeriani spicca il preminente ruolo attribuito alla prassi profetica e sociale dell'intera comunità; essa è testimoniata dall'idea di una comunità impegnata nella lotta contro le condizioni ingiuste e contraddittorie tra la struttura ecclesiastica astratta e la realtà cristiana.

Egli definisce, infatti, "ufficio profetico"¹⁵⁶ la pratica della comunità cristiana, o Chiesa ideale, come una simbiosi tra mezzo e fine (che abbiamo già ampiamente descritto anche nei precedenti capitoli) che testimoni la credibilità dell'annuncio del regno di Dio, nonostante questo non sia ancora compiuto, attraverso la concreta esperienza comunitaria di fratellanza e solidarietà caritatevole.

¹⁵⁵ «Finora la chiesa è stata più che altro un efficacissimo fattore di integrazione, un comune punto di riferimento ad effetto interclassista, per consolare ed appianare contrasti - l'oppio dei popoli davvero - ed operava nel migliore dei casi piuttosto la «carità» attraverso le sue istituzioni, ma non dava con l'annuncio della lieta novella ai «poveri» una forza liberante e capace di portarli alla auto-liberazione».

Ivi, p. 51.

Qui Langer fa riferimento al concetto di religione espresso da Marx nella sua Critica della filosofia del diritto di Hegel: «il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così come è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio dei popoli».

In Marx K., *Scritti politici giovanili*, a c. di Firpo L., Einaudi, Torino, 1975, p. 395.

¹⁵⁶ «L'ufficio profetico è strettamente collegato con quanto si è detto a proposito della de-istituzionalizzazione e della chiesa «dei poveri»; una chiesa istituzionale e lontana dai poveri e dalla povertà non può essere profetica».

Estratto da Contro la falsa democratizzazione della chiesa, relazione tenuta nel maggio '69 a Tubinga ad un incontro internazionale promosso dalla Paulus-Gesellschaft, pubblicata in «Testimonianze», n. 119, novembre 1969, e in Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 53.

3.3. La politica: un ponte tra provincia ed Europa

Proponiamo ora un profilo del politico Langer; tratteggiamo, innanzitutto, le linee della sua figura politica attraverso i suoi principi e l'applicazione dei suoi ideali e valori.

Il primo punto da analizzare è rappresentato dall'essenza della sua vita politica, costituita dal forte senso di appartenenza per la propria terra, scaturito soprattutto da una gioventù impegnata socio-politicamente; questo suo forte legame con le questioni politiche del suo territorio, tuttavia, non deve essere inteso come un chiuso patriottismo, bensì, come un concetto aperto di "convivenza" nella terra nella quale nascono, vivono e sono accolti, tutti gli uomini che cercano la comprensione e la pace con l'altro.

Langer concepisce, fin da ragazzo, il suo territorio come una "provincia", una periferia del centro politico nazionale ed europeo, attribuendo a tale termine un'accezione particolarmente positiva.

I motivi sono spiegati dalla ricerca di una pacifica convivenza interetnica tra le comunità del territorio sudtirolese e, in seguito, nella sua attività di ambasciatore della pace durante il mandato di parlamentare europeo¹⁵⁷.

¹⁵⁷ In uno dei suoi diversi incontri con personaggi di spicco del panorama politico e storico italiano ed europeo, discute con Leonardo Sciascia di alcune tematiche sociali e politiche. In particolare si soffermano sulla questione del provincialismo: «Parliamo della «patria», e spiego a Leonardo Sciascia la nostra strana condizione di tirolesi, pezzo di un popolo che non ha più una patria «grande» e che ormai vive tutto proiettato sulla «piccola» patria. Parlo della differenza tra «Heimat», la patria dei luoghi, dei suoni e delle tradizioni conosciute e familiari a differenza del «Vaterland», la patria delle bandiere, degli inni e delle battaglie, e racconto che oggi spesso da noi si tende a compensare la mal digerita perdita del «Vaterland» con un eccesso di mito intorno alla «Heimat». «La patria più forte è la famiglia, il resto poi è sovrastruttura», risponde Sciascia [...]. «Non c'è nulla di più provinciale dell'accusa di provincialismo, trovo io», esordisce Sciascia [...]; «E poi, cosa s'intende per provincialismo? Forse il fatto fisico di vivere in provincia? O il comportarsi secondo canoni di arretratezza, di incultura, di barbarie? In questa seconda accezione io non credo che esista un provincialismo, si può essere provinciali a Roma, a Parigi, a Londra, a Bruxelles, come a Agrigento o Bolzano. Io, comunque, debbo dire che le persone più colte e più informate che io abbia conosciuto, le ho sempre trovate in provincia».

Da «Tandem», 11 febbraio 1981, in Langer A., *Il viaggiatore leggero*, pp. 52-53.

La carriera politica e la vita di Langer sono mosse da principi di solidarietà e uguaglianza, rivolti all'individuo e alle comunità dell'intero panorama internazionale, contrapposti alle logiche, senza scrupoli, dei governi e delle ideologie dittatoriali. Il concetto di provincialismo di Sciascia, pienamente condiviso da Langer, spiega innanzitutto la logica politica langeriana: egli è sempre alla ricerca di una soluzione a qualsiasi tipologia di conflitto, specie se di natura razziale o etnica, attraverso un processo di accostamento alle questioni sociali del suo territorio d'appartenenza.

Ciò sembra dimostrare che l'uguaglianza tra i popoli, oltrepassando i limiti posti dalle bandiere e dagli interessi dei governi, si mostra anche nelle cause, negli effetti, nelle conseguenze e, soprattutto, nelle soluzioni pacifiche ai conflitti.

Tali soluzioni, perciò, possono risultare efficaci, in diverse forme, sia in un contesto provinciale, comunitario, sia in casi ampiamente più complessi (le sue campagne per la pace nella ex-Jugoslavia).

È, dunque, questo il senso di centralità che Langer attribuisce alla provincia: una centralità che scaturisce anche dalla possibilità di cooperare nella produzione d'idee, oltre che nella modalità pratica del vivere comune, divenendo l'essenza della vita comunitaria, che allo stesso tempo la costituisce, come una mente, e la rappresenta come un volto.

Il ruolo politico del concetto di provincia, in Langer, è, quindi, fondamentale.

Uno dei "ponti" costruiti durante tutta la sua esistenza, e forse il più lungo e importante, Langer lo costruisce proprio con il concetto di provincialismo.

Questo ponte, che collega la sua attività da consigliere regionale e quella di parlamentare europeo, rappresenta una tecnica politica, attraverso la quale si concede la

possibilità di un dialogo tra fazioni, un avvicinamento tra poli e un interesse reciproco tra culture diverse.

Una tecnica politica aperta al connubio tra la retorica dei discorsi, propria dei dibattiti, e l'impegno pratico e "basso", espresso nelle manifestazioni; si tratta di una fondamentale differenza tra Langer e il *modus operandi* tipico della classe politica dell'epoca¹⁵⁸.

L'interesse per la "cosa pubblica" in Langer va oltre alla mera funzione politica; si tratta di una vocazione personale spesa in un contesto poco predisposto ad accogliere tale principio. Un contesto storico-politico che concede pochi spazi ai movimenti sociali, alle rappresentanze comunitarie chiuso in una burocratica trasmissione e condivisione del potere dalle dinamiche talvolta occulte¹⁵⁹.

Considerando i ruoli politici e istituzionali ricoperti da Langer, si comprende quanto la veste di politico (sia provinciale che europeo) gli risulti stretta¹⁶⁰.

¹⁵⁸ «Tra i molti che si lamentano della crisi della politica e della partecipazione, ci siamo senz'altro anche «noi» (i verdi, gli alternativi, gli impegnati, i diversi, comunque vogliamo definirli). Ma se siamo onesti, dobbiamo ammettere che molte delle «iniziative politiche» o dei cosiddetti dibattiti che promuoviamo o ai quali partecipiamo, sono delle normalissime e spesso noiose conferenze, con pubblico scontato quando non addirittura «precettato» (e qualche rompicatole che non manca mai), senza curiosità e sorpresa, dove si va di solito per contarsi, per confermarsi e per parlarsi addosso».

Da «Senza Confine», 4 aprile 1992, in Ivi, p. 87.

¹⁵⁹ Durante il suo mandato da parlamentare europeo (coincidente con l'inchiesta "Tangentopoli") rende pubblico annualmente il suo bilancio di spese e di entrate: «Molti soldi passano per le mani degli europarlamentari: per vivere e spostarmi spendo grosso modo 5-7 milioni al mese (che sono coperti da rimborso), l'insieme delle indennità che riceviamo, a vario titolo, ammonta attualmente a 32 milioni mensili, di cui spendo una parte per vari contributi fissi a «fondi verdi» (9 milioni complessivamente), una parte notevole per collaborazioni e spese d'ufficio (13 milioni), una parte per contributi politici occasionali (2,5 milioni): lo stipendio finale netto medio nei 5 anni per me è stato di 4 milioni mensili. Ogni anno rendo noto il bilancio [...]. In tutto ho versato, nel quinquennio, al Fondo Verdeuropa Nordest 337 milioni, alla Federazione dei Verdi 133 milioni, ai Verdi sudtirolesi 85 milioni, a iniziative politiche varie ed occasionali 107 milioni, e - come quota parte ad iniziative della delegazione italiana nei Verdi europei - 137 milioni: così ho cercato di perequare in qualche modo i nostri famosi «privilegi europei»».

¹⁶⁰ «Entrambe le volte per me è una decisione difficile accettare la candidatura e cambiare vita. In una situazione così particolare, così circoscritta e così segnata dalla specifica problematica del conflitto etnico, mi pare giustificato impegnarmi con lo strumento del parlamentarismo. Ben consapevole di quanto esso rischi di trasformare le persone che lo usano. Problemi di coalizioni o di maggioranze non si pongono. Accanto ai trentatré colleghi del parlamentino sudtirolese si può solo testimoniare l'alterità del Sudtirolo di cui si è portavoce e per il quale si lavora. Ma c'è anche un profondo limite in questo uso esclusivamente come «tribuna» di un'assemblea, ed è un limite che mi sta sempre più stretto».

Ivi, p. 44.

Egli si considera un "politico impolitico" proprio per quella diversa prassi politica, dettata da principi e valori, differente dalla gran parte della comunità di politicanti avviati verso il solo, e magari esclusivo, uso del potere non curante degli interessi della comunità.

I tre periodi della sua vita politica, consigliere provinciale, leader dei Verdi, e parlamentare europeo (e rappresentante dei Verdi in Europa) sono percorsi inseguendo un unico obiettivo: la convivenza, pacifica e tollerante dei diversi ruoli e ideali politici, come principio per lo sviluppo, e il cambiamento, del quadro sociale europeo.

Langer, infatti, non sceglie di adottare logiche di partito che producono avversari politici o rappresentano se stessi e non la voce della comunità. La sua prerogativa non è il potere ma la democrazia come forma di bene pubblico, attraverso una forte sinergia tra istituzione e movimenti sociali; una sintesi del chiaro rapporto tra il fermento comunitario e la pratica burocratica istituzionale.

Anche in ciò si scorge il concetto di un ulteriore ponte langeriano: il bene comunitario come ponte che collega l'istituzione politica e il movimento sociale dislocato sul territorio.

3.3.1 Né a destra, né a sinistra, ma Verdi

Verso la fine degli anni ottanta Langer diviene il leader del movimento dei "Verdi". Si tratta di un grande movimento, basato su ideali di cambiamento e di sviluppo, che mira al sostegno delle piccole comunità pur tenendo presente un progetto di sviluppo dell'intera popolazione europea e mondiale.

Langer definisce il movimento dei verdi come un progetto che attraverso il passato deve costruire il futuro, non esclusivamente lontano e non necessariamente immediato; un movimento che valorizza la coesistenza cooperativa e pacifica accompagnando la società lontano dalla radicata

concorrenza che provoca disequilibrio; un progetto di sviluppo ecologico che non appartiene alla globalizzazione industriale (anche in settori apparentemente dipendenti essa).

I verdi secondo Langer, vogliono, soprattutto, coinvolgere la più grande massa sociale nel ripristino, per quanto possibile, e nel rinnovo di un equo rapporto con la natura e l'ambiente; cercano di valorizzare la prassi politica dell'impegno concreto, elevando il puro contatto con la natura (il metodo ecologico della pratica comune) sostituendolo all'azione capitalista dell'industrializzazione sociale.

Si può definire il progetto dei Verdi come una "progredita" utopia, scaturita dalla speculazione sul presente sociale e politico, che propone orizzonti nuovi, o almeno diversi e probabilmente migliori.

Langer, riferendosi ad un contesto prettamente politico, spoglia il movimento verde da assiomi ideologici e da bugie ereditarie che hanno, invece, caratterizzato altri movimenti utopici come il comunismo.

Il movimento verde deve costruire la propria storia attraverso una larga azione sociale espressa, soprattutto, tra i ceti sociali più bassi. Non ha bisogno di assumere i connotati di una vuota ideologia. Ripercorrendo la storia politica europea, moderna e contemporanea, si nota come le forze politiche dominanti propongono due principi contrastanti e separatori: quello "conservatore" e quello "anticonservatore-utopico".

Storicamente i conservatori sono rappresentati politicamente dalla destra moderata, mentre gli utopici sono i comunisti. Destra e sinistra dunque.

La storia, oggettivamente osservata, quella dei fatti, ci racconta, sostiene Langer, quanto poco conservatrice sia stata la destra nei giochi di potere capitalistico e nelle strategie espansionistiche e dittatoriali (parzialmente sostenute dal potere ecclesiastico).

La destra che conserva e tramanda l'esperienza storico-politica e che si propone come unica via per la crescita, rispetto alla sinistra degli ideali utopici mai concretizzati; la sinistra che parla di un futuro migliore perché ideale.

La dialettica destra-sinistra propone, perciò, anche la scelta tra passato e futuro, radici e speranze.

Ecco perché Langer attribuisce all'ideologia comunista un ruolo secondario rispetto alla destra: egli considera la sinistra come il luogo degl'intellettualismi, dei progetti astratti innovatori di una realtà che, invece, deve basarsi soprattutto sulla direzione basso-alto (comunità-istituzione; movimento-governo; ambiente/natura-sviluppo).

Il movimento verde, continua Langer, deve perciò costituire un ponte. Deve smascherare, innanzitutto le due forze politiche dimostrando la possibilità di coniugare l'utopico ideale, di un futuro migliore, attraverso la considerazione e riabilitazione dell'esperienza storica.

Ecco, dunque, che ritorna quel concetto di provincialismo come ponte sul quale circola l'ideale eco-pacifico, come testimone di una corrispondenza tra partito politico e movimento ecologista.

Solo così si può realizzare una rinnovata prassi politica aperta a tutti, perché fatta da tutti. Un ponte, su cui si circola nelle due direzioni dell'impegno pratico e della produzione d'idee e principi.

Langer, dunque, utilizza, seppur cautamente, il termine utopia come ideale di cambiamento della società attuale che può e deve riscoprire alcuni valori e modi di convivenza. Si tratta di riprendere in mano, è proprio il caso di dire, la natura come valore e strumento conviviale.

Le pratiche agricole e artigiane, comuni e solidali che fanno parte anche di una valorizzazione dei propri costumi e delle proprie tradizioni comunitarie.

È necessario, secondo Langer, rendere impolitica la politica, o meglio renderla "ecologica"¹⁶¹, attraverso un'azione sociale quotidiana basata sulla rivalutazione delle radici religiose, culturali, etiche, sociali delle varie etnie.

Per Langer, rivalutazione significa interpretare nuovamente, attraverso le esperienze comunitarie ed individuali, integrate agli ideali di sviluppo e progresso, ciò che è radicato nelle pratiche e nelle memorie dei vari popoli.

Langer intuisce che anche la più piccola comunità ha il diritto, ed il dovere, di conservare, qualora non sia possibile praticare, le proprie modalità di utilizzo tradizionale del proprio ambiente naturale; anche questo è un atto politico e sociale, non istituzionalizzato o statuale, teso al progresso e allo sviluppo, sinonimi di crescita e miglioramento, della cosa pubblica. Ma è fondamentale perseguire la crescita e il progresso attraverso una agire cooperativo curante gli interessi, le finalità e le conseguenze del bene sociale, e ambientale.

Un principio, questo, che Langer esprime attraverso il motto "*più lento, più profondo, più dolce*"¹⁶² per chiarire il suo concetto di consuetudine quotidiana e pratica sociale: se si agisce, socialmente e politicamente, in maniera ponderata si possono valutare meglio le condizioni sulle quali si va ad incidere.

Se si vuole cambiare il modo di procedere della civiltà contemporanea, bisogna costituire uno spirito insito nella coscienza sociale ed esprimerlo in tutte le forme possibili ed in tutti gli ambiti della collettività. Identificare,

¹⁶¹ Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 152

¹⁶² «Sinora si è agito all'insegna del motto olimpico *«citius, altius, fortius»* (più veloce, più alto, più forte), che meglio di ogni altra sintesi rappresenta la quintessenza dello spirito della nostra civiltà, dove l'agonismo e la competizione non sono la nobilitazione sportiva di occasioni di festa, bensì la norma quotidiana ed onnipervadente. Se non si radica una concezione alternativa, che potremmo forse sintetizzare, al contrario, in *«lentius, profundius, suavius»* (più lento, più profondo, più dolce), e se non si cerca in quella prospettiva il nuovo benessere, nessun singolo provvedimento, per quanto razionale, sarà al riparo dall'essere ostinatamente osteggiato, eluso o semplicemente disatteso».

Ibidem.

primariamente, la svolta ecologica come bisogno comunitario (coscienza civica); applicarla praticamente tramite le metodologie e le tecniche proposte dagli stessi movimenti ambientalisti (competenza tecnica); battere le resistenze politiche e sostenere i partiti e gli stessi movimenti nella loro azione politica (capacità politica).

Langer propone, infatti, una disamina della dimensione della riforma verde, considerando i tre fattori sopraelencati, nel contesto socio-politico italiano di riferimento (tra la fine degli anni ottanta e l'inizio dei novanta). È evidente quanto sia forte l'interazione movimento-partito ambientalista nella prima "immersione politica" degli anni ottanta: i movimenti e le varie associazioni supportano e condividono (anche se non sempre) le direzioni e le dinamiche politiche dei gruppi verdi, che si rendono amplificatori delle proposte sull'urgenza ambientale.

Langer, nel processo di sensibilizzazione civica riguardo alle problematiche ambientali, attribuisce alla politica il ruolo di "moltiplicatore"¹⁶³; la considerazione elettorale dei verdi ha permesso a questi l'accesso ai canali comunicativi nazionali e la possibilità di giocare un ruolo funzionale nella politica istituzionale. I risultati della semina verde, nel decennio ottanta, sono concreti: nascono i primi assessorati all'ambiente e soprattutto si istituisce il Ministero per l'ambiente.

Parallelamente la vetrina mediatica, capace di accelerare (in Italia come all'estero) la sensibilità pubblica riferita alle questioni ambientali, coinvolge l'intera nazione rendendo gran parte della popolazione interessata e parte attiva dell'intero movimento ambientalista.

Langer considera soddisfacente la sinergia tra politica verde e movimenti ambientalisti: i gruppi politici riescono nell'intento di elevare il ruolo dei movimenti ambientalisti, rendendoli istituzionalmente funzionali e

¹⁶³ Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 218

rappresentandoli; allo stesso tempo i movimenti, ricoperti di autorevolezza politica, mantengono viva quell'operatività che permette allo stesso partito di compiere continui passi in avanti. È noto come la politica interna ai palazzi di governo, nell'ambito dello sviluppo ecologico, non può conoscere completamente gli sviluppi delle questioni eco-ambientali. È necessaria, perciò, la competenza degli ambientalisti (rappresentati organicamente dai movimenti) nella ricerca di nuove soluzioni ai problemi e, soprattutto, di propagare nuovi metodi di consumo all'interno della popolazione. Cresce, in quel decennio, l'interesse per la questione ambientale e l'Italia segue la tendenza partita qualche anno prima dal nord-centro europeo.

Non sono solo gli eventi catastrofici di natura ambientale (ad esempio i drammi di Seveso e di Cernobyl) a provocare la reazione sociale contro i governi e le loro finalità capitalistiche. Il ruolo della politica verde, soprattutto in Italia, radica nelle coscienze degli italiani un'attenzione particolare per tutte le tematiche ambientaliste oltrepassando la classica dialettica tra i due poli storici. Fino alla metà degli anni novanta le politiche per l'ambiente, anche grazie all'importanza dell'azione politica di Langer, si sviluppano progressivamente sopravvivendo alle logiche di potere che, invece, coinvolgono la maggioranza dei partiti. Nella fase di "iniziazione verde" della politica, non ci sono logiche di scambio o favoritismi elettorali (che invece coinvolgono le due fazioni maggioritarie); esiste solo la coscienza di una riforma che deve iniziare dalla trasformazione degli stili di vita della popolazione e da una legislazione attenta alle questioni ecologiche. Il corso della storia politica contemporanea, purtroppo, non ha dato continuità al periodo verde degli anni ottanta, forse anche a causa dell'assenza di un "profeta verde" come Alexander Langer.

Si sa che i movimenti ecologisti erano il vero humus nel quale i «verdi politici» si erano sviluppati, ma curiosamente - per come è fatta l'Italia, o almeno per come era sino alla fine degli anni '80 - l'azione politica dei verdi ha a sua volta notevolmente spianato la strada ai movimenti, conferendo alle loro tematiche un rilievo ed un'autorevolezza che non avevano avuto prima di essere stati toccati da questa sorta di «bacchetta magica» che era la politica¹⁶⁴.

3.3.2 La conversione verde

In seguito alla fase di sensibilizzazione ecologica dell'intera collettività mondiale, avvenuta tra le ultime conferenze mondiali sull'ambiente (Stoccolma 1972 - Rio de Janeiro 1992), inizia quello che Langer definisce il momento della "conversione ecologica"¹⁶⁵.

I principi etici di orientamento ambientalista, inseriti nel contesto socio-politico, devono provocare una reazione della società e insediarsi stabilmente nella coscienza di questa concretizzandosi attraverso pratiche quotidiane.

Secondo Langer allontanandoci dal contesto politico e istituzionale, bisogna focalizzare l'attenzione sugli aspetti della collettività dei paesi sviluppati e, in particolare, sulla potenziale capacità di questa di costituire e accettare delle norme etiche, morali, culturali sulle quali ideare un futuro ecosostenibile.

Per gli ambientalisti si tratta, dunque, di stimolare non più la sola coscienza collettiva ma proporre delle vere e proprie motivazioni in grado di smuovere le abitudini quotidiane. Il principio cardine per una proposta di conversione ecologica deve incidere sulla volontà dei singoli individui, prima e poi dell'intera comunità, di iniziare l'impegnativo processo di conversione ecologica.

Per Langer, allargando l'osservazione all'intero pianeta, è un presupposto fondamentale comprendere i limiti delle azioni politiche e sociali che queste devono avere in rapporto al contesto ambientale.

¹⁶⁴ Ivi, p. 220.

¹⁶⁵ Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 329.

Con il concetto di "limite" Langer intende spiegare la capacità di fissare preventivamente le incidenze e le conseguenze che ogni pratica, individuale e sociale, può provocare sull'ambiente circostante. I veri effetti dannosi dell'inquinamento e dell'extra-consumo non sono rappresentati solamente dal deterioramento delle risorse naturali, bensì dall'adattamento che l'imperialismo industriale ha imposto, e impone, alle popolazioni.

Quando Langer parla di futuro non intende un prossimo avvenire, che implicherebbe l'idea di cambiamenti e trasformazioni altrettanto avventate, al contrario espande il proprio sguardo attraverso un processo di trasformazione individuale e sociale lento e profondo.

Ecco cosa intende precisamente Langer con l'idea di conversione ecologica: un cambiamento lungo e impegnativo, e perciò radicale, non solo delle pratiche vitali della società ma soprattutto dello spirito di questa; una concreta conversione dei processi economici e produttivi che deve avvenire in seguito ad una riorganizzazione dell'intera collettività sulla coscienza civica del singolo. Una conversione ecologica che deve esercitare la stessa forza morale del principio di democrazia sul soggetto, moltiplicandosi e divenendo efficace sulla comunità e, solo in seguito, su larga scala.

Il soggetto deve comprendere l'importanza di vivere meglio attraverso una contrazione dei consumi: se si attua una pratica di rispetto dell'ambiente ne trarremo diretti benefici.

Ecco, dunque, che ritorna utile il motto caro a Langer di una vita più lenta, più profonda, più dolce come principio fondamentale di una conversione ecologica sociale, ma anche come una scelta di vita maggiormente attenta (perché più lenta, più profonda, più dolce) alla valorizzazione di ciò che si è prodotto, che si possiede, piuttosto che allo sviluppo, alla crescita e alla futura produzione, sinonimo di consumo e deterioramento.

La conversione ecologica deve essere intesa come un ponte che congiunge lo spirito e la prassi di vita, il singolo e la collettività, la comunità e il governo tra il presente ed il futuro.

È evidente, dunque, come Langer faccia continuo riferimento, anche nel contesto delle politiche ambientali, a quell'ideale di ponte come strumento teorico per costruire ogni suo percorso concettuale.

Non esiste il colpo grosso, l'atto liberatorio tutto d'un pezzo che possa aprire la via verso la conversione ecologica: i passi dovranno essere molti, il lavoro di persuasione da compiere enorme e paziente¹⁶⁶.

3.4. Un ponte tra ambientalismo e pacifismo

Considerando gli aspetti sociali della conversione ecologica, dobbiamo attribuire un posto preminente alla conseguente cooperazione comunitaria. La scelta, tesa ad uno stile di vita maggiormente attento ai regimi di consumo, implica sul piano sociale una collaborazione tra individui¹⁶⁷.

Langer, infatti, sostiene che uno stile di vita individuale, ancora prima che comunitario, condotto attraverso una minore dipendenza dal denaro, e da tutto ciò che appartiene alla sfera del mercato e dell'industrializzazione, può permettere di creare, sviluppare e fortificare i rapporti interpersonali e intercomunitari. Si tratta di un atteggiamento sociale figlio di una forma di solidarietà e rispetto verso l'altro: la fiducia nel prossimo come causa, ed la contempo effetto, della condivisione di una scelta di vita (conversione ecologica).

Quando Langer parla di condivisione della scelta, vuole rafforzare il concetto dell'importanza della cooperazione

¹⁶⁶ Ivi, p. 151.

¹⁶⁷ «austerità come stile di vita più compatibile con un benessere durevole e sostenibile, sarà possibile solo a patto che essa venga vissuta non come diminuzione, bensì come arricchimento di vitalità e di autodeterminazione». Langer A., *Non per il potere*, p. 76.

comunitaria sia nel processo di acquisizione delle pratiche ecologiche, sia nel solidale intento di propagazione di queste: una partecipata azione sociale verde, come già affermato, permette certamente di accelerare il processo di conversione ecologica ma non di raccoglierne, immediatamente, i frutti.

Perciò, per Langer, è necessaria la condivisione di ideali e metodi ecologi per sorreggere la realizzazione del progetto verde: solo se si concretizza una forza comune, da sempre e sempre più forte di qualsiasi forma di potere e organizzazione istituzionale, si può raggiungere ciò che può migliorare la condizione sociale, soprattutto se questa è lontana nel tempo.

Infatti, osserva Langer, c'è una fondamentale analogia, tra le tante, tra gli ideali ambientalisti e pacifisti: la rinuncia alla competizione, in qualsiasi contesto e dimensione sociale, è il principio della sostenibilità del progetto verde applicato attraverso una cooperante convivenza. È questo, dunque, il fondamentale punto teorico dal quale si propaga l'ideale langeriano per cui «la causa della pace non è più separabile da quella dell'ecologia, dalla salvaguardia della natura, così come non è separabile da quella della giustizia e della solidarietà tra i popoli, e tra Sud e Nord del mondo»¹⁶⁸.

Così Langer costruisce l'ennesimo ponte, nel caso specifico, per collegare i principi ecologici a quelli pacifisti attraverso una diminuzione della violenza nelle pratiche individuali, sociali e politiche.

Se viene meno, in tutti i livelli della società, la cieca ricerca del potere, quest'ultimo concepito come fine assoluto raggiungibile attraverso qualunque mezzo utile, che passa anche, o soprattutto, dalla prevaricazione sul più debole allora si può progettare un futuro migliore vivendo un presente sano.

¹⁶⁸ Langer A., *La scelta della convivenza*, Edizioni e/o, Roma 1995 in Langer A., *Non per il potere*, p. 82.

Langer concepisce, infatti, come "soggetti deboli" tutte le realtà sociali sottoposte al dominio delle logiche di potere e vittime delle diverse tipologie di conflitti. I deboli di Langer non sono solo gli individui, le comunità, le società, le nazioni o le forze politico-economiche ma anche la natura, l'ecosistema, l'ambiente. La ritorsione degli effetti dello sviluppo, e del conseguente consumo/inquinamento, sono ora osservabili in tutte le "categorie deboli" e lo saranno sempre di più fino a coinvolgere anche i potenti, intesi come principali attori dei processi distruttivi.

Langer si riferisce a questioni sociali legate indissolubilmente alle problematiche ambientali: la sanguinosa concorrenza sul prezzo delle materie prime, che provoca uno sproporzionato sviluppo delle nazioni dell'intero pianeta e una distruzione delle risorse geologiche; gli esperimenti nucleari come armi da utilizzare contro il nemico ma che in realtà coinvolgono l'intero ecosistema. Sono queste alcune tra le cause fondamentali delle guerre contemporanee, che identificano la nostra civiltà e influenzeranno le future società.

Quando Langer ci parla di effetto boomerang degli effetti dello sviluppo consumistico e competitivo, tenendo sempre presente la duplice dimensione delle problematiche ambientali e sociali, si riferisce alla civiltà del presente e a quella del futuro.

Se da un lato, infatti, il continuo (e forse inarrestabile) processo di globalizzazione sembra conciliare gli interessi dei ricchi e i bisogni dei poveri, dall'altro appare chiaro come si tratti di una moderna (la più moderna) tecnologia di governo espansionistico finalizzato allo sfruttamento delle risorse ecologiche e umane.

3.4.1 L'essenza della convivenza

Langer propone, dunque, non solo una possibile conversione e trasformazione degli stili vita, soggettivi e comunitari,

tesi verso un maggiore rispetto dell'ambiente e uno sviluppo sostenibile, ma ne traccia un ulteriore aspetto: la conversione ecologica come pratica pacifista nuova e durevole.

Langer invita a considerare, infatti, alcune pratiche governative come una contaminazione ambientale e comunitaria allo stesso tempo.

Lo sfruttamento delle risorse naturali, messo in atto dalle grandi potenze industriali, genera soprattutto nei paesi sottosviluppati anche una repressione dei diritti civili delle relative popolazioni.

Le politiche espansionistiche delle grandi potenze sono mosse, storicamente, anche da vari interessi per le risorse idrogeologiche dei territori più poveri, indifesi come le corrispondenti comunità, che si tramutano in cause di guerre e occupazioni territoriali e di governo.

Secondo Langer le continue lotte intraprese dalle grandi potenze si traducono in marce che calpestano i diritti civili delle popolazioni, costringendo queste a sottoporsi al dominio politico e bellico cedendo il passo alle dittature politiche. Fino a quando i rapporti tra i diversi popoli e nazioni si sorreggeranno sul principio della lotta per il potere, assisteremo al sottosviluppo dei paesi più poveri e al conseguente conflitto sociale di carattere globalizzante.

Una delle principali conseguenze di tutto ciò è rintracciabile nella continua fuga di grandi masse di civili dalle proprie terre d'origine verso i paesi maggiormente sviluppati¹⁶⁹.

¹⁶⁹ «finché la nostra civiltà industrializzata e opulenta, consumistica e competitiva imporrà a tutti i popoli la sua legge del profitto e dell'espansione, sarà inevitabile che gli squilibri da essa indotti sull'intero pianeta spingeranno milioni e miliardi di persone a cercare la loro fortuna - anzi, la loro sopravvivenza - «a casa nostra», dopo che abbiamo reso invivibile «casa loro». Perché meravigliarsi se in tanti seguono le loro materie prime e le loro ricchezze che navi, aerei e oleodotti dirottano dal loro mondo verso il nostro?». Langer A., *Non basta l'antirazzismo*, da «Nigrizia», 1° marzo 1989, in *Non per il potere*, p. 86.

Il fenomeno dell'emigrazione, qui considerato in scala globale, rappresenta da sempre uno dei principali punti critici della pace e della convivenza sociale.

Certo è che non si tratta della sola dinamica socio-politica attribuibile alle pratiche espansionistiche delle grandi potenze mondiali, tuttavia, Langer conferisce al fenomeno dell'emigrazione/immigrazione una dimensione importante che testimonia i diversi aspetti delle problematiche sociali e lo aiuta a rintracciare le soluzioni ai problemi dell'integrazione sociale che portano ad una pacifica convivenza.

È di fondamentale importanza, dunque, secondo Langer, fissare bene l'ideale comune che spoglia l'immigrazione del suo carattere di negatività e pericolosità, proponendolo, invece, come una conseguenza (boomerang) causata dalle governative pratiche espansionistiche; le motivazioni che spingono le popolazioni dei paesi sottosviluppati ad abbandonare i propri territori sono causate dall'invadente corsa al potere dei governi, quasi esclusivamente occidentali.

Questo, infatti, è uno degli effetti provocati dalle dinamiche dello sviluppo concorrenziale proprio dei paesi industrializzati: lo sradicamento delle popolazioni attraverso regimi politici asfissianti, sono la causa principale dei fenomeni migratori diretti per la gran parte in Europa e Stati Uniti.

Dunque, secondo Langer, il fenomeno dell'integrazione sociale presenta tutti i connotati che designano delle importanti componenti proprie della convivenza pacifica e tollerante.

Langer considera l'insieme dei valori sociali, costituito dalla solidarietà, dalla fratellanza, dal rispetto (come testimone dell'uguaglianza tra tutti gli uomini) come l'essenza dell'integrazione sociale (teorica e pratica).

In ogni gruppo comunitario esistono delle differenze (culturali, linguistiche, religiose, di costume, di pelle

ecc.) ma solo considerandole e provando a percepirne delle similitudini si può valorizzarle.

Langer attribuisce al valore della prassi sociale un ruolo eminente: egli considera la volontà come l'essenza della convivenza; aprirsi all'altro, condividere con un "diverso" le effettive differenze è il modo migliore per conservarle e valorizzarle. Non basta essere consapevoli di essere diversi, ma è necessario vivere tra le diversità per comprenderle e custodirle¹⁷⁰.

Langer, durante la sua impegnata carriera di politico e scrittore, si sforza di offrire una serie di indicazioni che possano servire alle più svariate comunità, popolazioni, società per comprendersi meglio e condividere anche le più nette diversità etnico-culturali¹⁷¹.

Si tratta di un decalogo per una pacifica convivenza interetnica¹⁷², basato sul principio della condivisione delle differenze che deve guidare sia la maggioranza che la minoranza comunitaria.

Langer propone, dunque, la prassi sociale come la migliore tecnica per la convivenza pacifica e un globale sviluppo della cultura; egli parla di "compresenza" per esprimere al meglio il suo concetto di prassi sociale: con il termine compresenza definisce, in primo luogo, la compartecipazione concreta di individui diversi, impegnati a conoscersi e rispettare le rispettive culture e peculiarità etniche¹⁷³.

¹⁷⁰ «occorre proprio manifestare e praticare la volontà di avere a che fare con i «diversi», di conoscerli, di intersecare i nostri modi di vivere e di pensare. La migliore risposta ai delitti razzisti probabilmente non sarebbe il solo coteo, ma cento inviti a cena per altrettanti immigrati presso altrettante famiglie italiane. Solo la positiva costruzione di una cultura della convivenza (e quindi della reciproca conoscenza e stima, senza per questo annullare culture differenti o altre diversità) può offrire un'alternativa alla crescita del razzismo».

Ibidem.

¹⁷¹ «Il termine «etnico», «etnia» viene usato qui come il più comprensivo delle caratteristiche nazionali, linguistiche, religiose, culturali che definiscono un'identità collettiva e possono esasperarla sino all'etnocentrismo: l'egomania collettiva più diffusa oggi [ndt]».

Langer A., *Non per il potere*, p. 108.

¹⁷² Langer A., "Tentativo di decalogo per la convivenza interetnica", *Non per il potere*, p.101, anche in Langer A., "Dieci punti per la convivenza interetnica", in *La scelta della convivenza*, pp. 33-41.

¹⁷³ Si può considerare sovrapponibile la definizione di compresenza data da Langer rispetto al concetto espresso (in molteplici forme) da Capitini e riportato di seguito:

«La profezia per il futuro, ipotesi l'avvenire, lo chiude entro le proprie linee, e contrasta alle altre visioni escatologiche. Una profezia "per il presente"

Langer costruisce l'ennesimo ponte, quello della compresenza, concependola come la duplice azione sociale, di affermazione e integrazione, svolta da individui di diverse etnie: affermare la propria condizione culturale (religiosa, politica, linguistica ecc.) non è altro che un gesto, forse il più valoroso, di cooperazione sociale perché permette all'altro di fare altrettanto. Allo stesso tempo l'apertura ci offre la possibilità d'integrazione delle differenze etniche tra individui, creando, così, le condizioni per un migliore sviluppo della comunità.

Da sempre, sostiene Langer, la crescita di una cultura è legata indissolubilmente all'integrazione in essa di altri contenuti (anche dei più diversi); una pacifica convivenza interetnica è basata sull'affermazione e sull'integrazione dei contenuti culturali delle diverse etnie che la costituiscono.

Se si pensa ad una comunità composta da diverse lingue, tradizioni, religioni, idee politiche non si pensa ad altro che alla pace. La condizione di apertura sociale, cioè di pace, deve necessariamente transitare nel dialogo e nella volontà di includere in se l'altro, e includersi nell'altro. Bisogna cooperare nella realtà, spiega Langer, non solo idealizzare, come spesso accade specie in ambito politico o religioso, una raggiungibile forma di convivenza pacifica: «non bastano retorica e volontarismo dichiarato: se si vuole veramente costruire la compresenza tra diversi sullo stesso territorio, occorre sviluppare una complessa arte della convivenza»¹⁷⁴. Langer parla di arte della convivenza intendendo una coesistenza che superi le distanze e allo stesso tempo riesca a tenerle insieme; intende il concetto di arte della convivenza un insieme di tecniche (d'altronde il decalogo è anche un insieme di queste) da condividere tra le comunità, attraverso dei

lascia l'apertura al futuro, ma porta oggi, nel "momento", il richiamo alla compresenza e all'omnicrazia».

Capitini A., *L'atto di educare*, p. 22.

¹⁷⁴ Ivi, p. 101.

soggetti, individuali, associati, istituzionalizzati capaci di agire sulla linea di "confine" tra i gruppi etnici, stimolando e partecipando alla cooperazione. Langer si riferisce, dunque, alla figura del profeta ed al relativo aspetto della concretezza e prassi sociale: ogni gruppo multi-culturale necessita di soggetti che prima di tutto operino per la pace attraverso la predica e l'azione concreta¹⁷⁵, anche se poco condivisa dall'uno o dall'altro schieramento. In ogni conflitto etnico assume un ruolo di fondamentale importanza ogni soggetto che cerca di superare la compattezza etnica di un gruppo (Langer la definisce anche pratica etnocentrica¹⁷⁶), scegliendo di subordinare la propria etnia all'incontro con un'altra cultura.

Ritorna utile, infatti, in questo contesto, il rapporto tra il fine ed il mezzo ampiamente descritto nel corso delle pagine precedenti: scegliere di avvicinarsi agli individui appartenenti ad un'altra cultura, tramite metodi non violenti e pacifici, come possono risultare il dialogo e il rispetto, è già da sé un mezzo che rappresenta e spiega il fine che si persegue, la pace.

Il percorso teorico di Langer attribuisce un dovere morale ad ogni soggetto/gruppo/popolo impegnato nella risoluzione di un conflitto etnico: «Ciò richiederà che in ogni comunità etnica si valorizzino le persone e le forze capaci di autocritica verso la propria comunità: veri e propri «traditori della compattezza etnica», che però non si devono mai trasformare in transfughi, se vogliono mantenere le radici e restare credibili. Proprio in caso di conflitto è essenziale relativizzare e diminuire le spinte che portano le differenti comunità etniche a cercare appoggi

¹⁷⁵ «Questa storia della guerra e delle guerre mi fa venire in mente san Francesco, ricomparso come un leader carismatico sugli striscioni dei verdi tedeschi: san Francesco e i suoi erano specializzati nelle «paci»: non tanto nel predicar la pace, quanto nel metter pace, con mezzi di fantasia e di fortuna, nelle contese concrete».

Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 126.

¹⁷⁶ «continua enfasi dell'appartenenza etnica».
Langer A., *Non per il potere*, p. 106.

esterni (potenze tutelari, interventi esterni, ecc.) e valorizzare gli elementi di comune legame al territorio»¹⁷⁷. Langer, poco velatamente, si riferisce alla figura del profeta che designa come un elemento sociale fondamentale, soprattutto in ambito politico e religioso, con la funzione di annunciare un messaggio dai contenuti d'interesse comunitario, spesso non ancora propri di una cultura perché riferiti al futuro¹⁷⁸.

Langer propone come modelli di profeta due santi a lui molto cari: San Francesco e San Cristoforo. Entrambi vengono considerati come due profeti impegnati praticamente, all'interno dei relativi contesti sociali, nella loro opera profetica. Di San Francesco coglie principalmente quella forza interiore espressa nella proposta di riforma della Chiesa e nella prassi religiosa, come testimoni dei semplici ideali cristiani rappresentati dalla carità e dall'amore per la natura.

In San Cristoforo coglie particolarmente il significato della metafora costruita sulla sua figura di Santo protettore dei viandanti e dei pellegrini.

In uno scritto dedicato a San Cristoforo Langer richiama la "metafora dell'attraversamento del fiume"¹⁷⁹ rappresentando il duro compito del profeta nel sostenere una "giusta causa", proponendola come via da intraprendere per inseguire un migliore sviluppo della società (civiltà). Il modello di San Cristoforo è utilizzato da Langer per rappresentare da un lato, la figura del profeta impegnato nel suo arduo compito di divulgazione di un messaggio

¹⁷⁷ Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 309.

¹⁷⁸ Riferendosi al profeta, Langer ne traccia un profilo generale: «Fatica ad accettare il suo mandato chi ha capito cose importanti e necessarie anche agli altri e sa che sarà assai impopolare diffondere un messaggio che non promette vantaggi e prebende, ma chiede cambiamenti profondi e va contro corrente».

Langer A., *A proposito di Giona*, in *Il viaggiatore leggero*, p. 327 (Nel maggio 1995 ha dedicato il testo alla memoria di monsignor Tonino Bello, da poco deceduto, aggiungendovi le parti introduttive e conclusive, riportate in corsivo).

¹⁷⁹ «Perché mi rivolgo a te, alle soglie dell'anno 2000? Perché penso che oggi in molti siamo in una situazione simile alla tua, e che la traversata che ci sta davanti richieda forze impari, non diversamente da come a te doveva sembrare il tuo compito in quella notte, tanto da dubitare di farcela. E che la tua avventura possa essere una parabola di quella che sta dinanzi a noi»

Langer A., *Caro San Cristoforo*, Ivi, p. 334 (anche in «Lettera 2000», Eulema editrice, febbraio-marzo 1990).

sempre più pesante perché universale; dall'altro l'immagine dell'uomo, inteso come soggetto sociale, obbligato a vivere in un mondo fatto da se stesso e dalle proprie azioni.

Langer, infatti, si sofferma sulla metafora dell'attraversamento¹⁸⁰, precisando quanto sia difficoltoso il compito del soggetto sociale impegnato in un'azione di mediazione e integrazione: la prassi politica, la demagogia religiosa (intesa in un senso positivo), la conversione ecologica, lo scambio culturale tra popoli rappresentano alcuni modi di cercare e fare la pace attraverso un principio unico, universale: «una Grande Causa»¹⁸¹ come metafora della finitezza dell'uomo e della sua volontà di offrire la propria forza, fisica e mentale, al servizio del bene comune.

3.5. Il segno dell'individuo

L'intero pensiero di Langer, dunque, è rappresentabile come una struttura costruita sulle molteplici esperienze del soggetto e sulle sue pratiche sociali: la politica (e la giurisprudenza), la religione, la cultura (come arte e letteratura), la pedagogia scolastica e civica costituiscono, insieme, il campo d'azione del soggetto sociale che, attraverso la sua prassi, crea e modifica.

Langer attribuisce al soggetto il ruolo fondamentale, e duplice, di attore e interprete della Storia, intesa come corso dei fatti presenti e memoria del passato (esperienza); la comprensione della storia da parte del soggetto è la capacità sensibile di osservare la dimensione e il valore dei «segni dei tempi»¹⁸².

¹⁸⁰ In copertina del testo *Il viaggiatore leggero* è riprodotto San Cristoforo di Konrad Witz (Kunstmuseum, Basel). Il pittore sottolinea realisticamente lo sforzo del santo sotto il peso di Gesù, per cui il bastone cui egli si appoggia si spezza ed il Bambino si attacca alla folta capigliatura del suo portatore per non cadere in acqua.

In *Fondazione Alexander Langer* (<http://www.alexanderlanger.org/it>); all'interno di *San Cristoforo e la metafora dell'attraversamento* (<http://www.alexanderlanger.org/it/161/599?s=san+cristoforo&mode=and>)

¹⁸¹ Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 337.

¹⁸² Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 45.

Langer denomina "segni dei tempi" le pratiche sociali e i valori propri della civiltà contemporanea come indici della prassi sociale dell'individuo e, allo stesso tempo, elementi caratterizzanti il modello del presente sociale.

I segni dei tempi rintracciati da Langer costituiscono il presente reale: la "coesistenza" e la "comunità" come prassi sociali concrete, di un presente comunitario dai connotati pluralistici, ed anche come valori che guidano la cooperazione e la compartecipazione. Come ampiamente descritto, la convivenza, o anche compresenza, è uno dei ponti costruiti da Langer per unire l'azione sociale e l'ideale pacifico di un soggetto, coinvolto in un rapporto collettivo caratterizzato dal rispetto e dalla valorizzazione delle diversità etnico-culturali.

Langer sostiene che i segni dei tempi come la coesistenza e la comunità siano l'origine di una condivisione del presente che conduce verso un'unità pacifica e differenziata, comprensiva del valore naturale di ogni diversità, risultante anche dal rispetto dell'azione di ogni singolo individuo, al quale è attribuito il dovere ed il diritto democratico di partecipazione autentica al corso della storia. Langer, infatti, precisa che la democrazia «è qualcosa di diverso dal semplice prevalere della maggioranza»¹⁸³: la democrazia è la possibilità che ognuno ha di esprimere la propria esperienza, condividendola in una comunità costantemente impegnata nel mantenimento, inteso come applicazione e sviluppo, dei principi democratici. L'impegno sociale di ogni soggetto, che sia un individuo o un collettivo, si considera non solo come un fare politico ma anche culturale: Langer riconosce la "cultura"¹⁸⁴, infatti, come un altro segno dei tempi

¹⁸³ Ivi, p. 44.

¹⁸⁴ «A me pare che in realtà la cultura sia, al pari della maturità, un necessario completamento della personalità, senza il quale responsabilità individuale e democrazia non sarebbero nemmeno pensabili. Cultura è in ultima analisi capacità autonoma di valutare, comprensione di sé e del presente, senso delle cose e della storia, creatività umana, coraggio delle proprie idee e accettazione dei propri limiti».

Ivi, p. 45.

valorizzante l'esistenza collettiva caratterizzata da principi democratici. Il fattore culturale in un attore sociale deve incidere sulla libera azione di questo, fungendo da valore aggiunto che ne caratterizzi la dimensione storica del fare (politico). Langer insiste sul capovolgimento dei ruoli tra cultura e soggetto: per un migliore sviluppo della convivenza comunitaria è necessario porre la cultura al servizio del soggetto, e non il processo contrario, per permettere a questo di "fare cultura" assumendo il ruolo di "testimone storico" che conserva il passato e produce il presente. Segnare la storia significa agire, e allo stesso tempo, aprirsi all'altro, alla diversità. Langer si sofferma sul concetto di "insicurezza", definendolo come un segno del tempo che qualifica l'apertura dell'individuo ai valori della diversità culturale e della cooperazione comunitaria, cercando di arricchire la propria condizione mai completa: «chi trova il coraggio di costruire la propria esistenza nel mare mosso dell'incerto riuscirà più facilmente a trovare il proprio spazio nel presente di chi invece tenta di gettare l'ancora verso i lidi di epoche passate»¹⁸⁵.

Langer, dunque, fonda un connubio fondamentale tra il fattore culturale della società, come il fare creativo e storico di un soggetto, o di una collettività, e quello politico: come la cultura, anche la politica deve essere considerata un "segno dei tempi" in virtù della cooperazione sociale che la forma e la rappresenta. Non può esistere una cultura elitaria come non può esistere una politica fatta da e per pochi.

È sostanziale, spiega Langer, la compartecipazione di tutti e ognuno per segnare il tempo, la storia.

Langer indica come principale strumento politico e culturale il "dialogo": senza uno scambio comunicativo aperto non è possibile comprendere e integrare le differenze.

¹⁸⁵ Ivi, p. 47.

Langer, racchiude tutti i segni dei tempi elencati in un unico, fondamentale fulcro: "l'individuo". Da esso scaturiscono tutti i valori e principi, presentati come tracce del nostro tempo testimoniando la dimensione del presente, e del futuro, che su di esso il soggetto è obbligato a progettare. Langer definisce tutti i sistemi di valori della civiltà contemporanea come «umanesimi»¹⁸⁶, ritenuti mezzo e fine, allo stesso tempo, di un processo di valorizzazione preminente dell'individuo, dell'umano, nel contesto storico. È necessario, spiega Langer, situare il soggetto umano su due livelli: uno superiore alla storia, considerandolo come creatore, testimone e interprete di essa; un altro, interno alla storia stessa, costituito dagli insiemi dei valori (segni dei tempi) e delle azioni che comprendono ogni pluralismo e accomunano ogni singolo individuo e comunità.

Ogni uomo comprende in sé l'altro.

3.6 Il peso della carità

I pesi mi sono divenuti davvero insostenibili, non ce la faccio più. Vi prego di perdonarmi tutti anche per questa mia dipartita. Un grazie a coloro che mi hanno aiutato ad andare avanti. Non rimane da parte mia alcuna amarezza nei confronti di coloro che hanno aggravato i miei problemi. «Venite a me, voi che siete stanchi ed oberati». Anche nell'accettare questo invito mi manca la forza. Così me ne vado più disperato che mai. Non siate tristi, continuate in ciò che era giusto¹⁸⁷.

Pian dei Giullari, 3 luglio 1995

Sono queste le parole del commiato di Alexander Langer e rappresentano, oltre che un sigillo simbolico alla sua vita, un documento utile ai fini degli studi della sua figura d'intellettuale, politico e uomo.

L'essenza dell'etica di Langer si riscopre nella corrispondenza immediata tra ideali e prassi, nella quale

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Langer A., *Il viaggiatore leggero*, p. 13.

si dissolve il confine tra la sfera privata ed il ruolo pubblico: un intreccio tra religione, politica e letteratura che forma la struttura dei suoi rapporti, con persone e istituzioni, nei quali Langer investe tutta la propria dimensione di uomo e di professionista.

Prima di esaminare il tema della morte di Langer, provando a comprendere le principali cause che l'hanno indotto a compiere l'estremo gesto, non si può non considerare, a questo punto, la portata della sua prassi sociale, etico-politica e religiosa.

In un senso ampiamente generale si può affermare che ogni atto prodotto da un individuo è destinato a modificare il presente reale dell'agente e del soggetto/oggetto al quale si riferisce o concerne. È necessario, perciò, tener conto dei diversi elementi e fattori che esercitano una funzione all'interno del processo di produzione e interpretazione dell'atto stesso. Nel caso specifico, cioè la prassi sociale (etico-politica, religiosa) di Langer, bisogna fissare come principio la stretta connessione tra la figura pubblica e professionale e quella personale e privata. E solo tenendo presente tale principio è possibile evidenziare, in qualche misura, le principali ragioni che hanno indotto Langer al suicidio¹⁸⁸, come culmine di una vita spesa per gli altri, per mezzo di una forma unica e universale di carità.

Langer compie il suo intero cammino perseguendo il valore della carità, inteso come miglior modo di aiutare il prossimo concretizzando, così, il proprio ideale di

¹⁸⁸ «Sappiamo che, nella realtà, è raro poter attribuire a un'unica semplice causa i gesti suicidi. Sono sovradeterminati. Il presente oppressivo (interpretato come oppressivo) e il passato mai dimenticato, le circostanze 'esternE' e le disposizioni 'internE', la scelta premeditata e gli impulsi improvvisi, si combinano tanto intimamente che è difficile, per chi sopravvive, pretendere di sapere perché un uomo si è ucciso. Si cerca una causa, una chiave: se ne trovano troppe. Il campo è aperto alle ricostruzioni interpretative». (Sarobinski J., *La spada di Aiace*, 1968, 1978), cit. in Biasoli 1996, *La nonviolenza di Alex Langer*, cfr. <http://nonviolenti.org/cms/Azione-nonviolenta/archivio-1996-2013/azione-nonviolenta-1996/an-gennaio-febbraio-1996/#15>.

individuo e di cristiano¹⁸⁹. Di certo, lo stesso Langer, avrebbe voluto dare e darsi di più alle cause che spesso, per non dire sempre, amava caricare sulle proprie spalle (proprio come San Cristoforo fece con il bambino nel letto del fiume), ma la stanchezza dei pesi sopportati lo ha reso inerme.

Ogni viaggio, telefonata, manifestazione, dialogo, sorriso compiuti da Langer hanno esercitato una forza, un peso sugli altri e su se steso, che non ha mai rappresentato qualcosa o qualcuno, ma solo i propri ideali.

Ecco perché è utile tenere sempre ben presente il principio della sovrapposizione tra uomo e politico-intellettuale nella figura di Langer, concependo quanto gli sia costato confrontarsi con il male della politica, della Chiesa e della società. L'etica di Langer è spiegata dalla sua capacità di proporsi al prossimo donando tutto se stesso per una "giusta causa", che non è una sola ma tutte quelle finalità concernenti in se, ed allo stesso tempo, il fine ed il mezzo. Una giusta causa che Langer identifica nell'atto caritatevole, rendendola universale ed eterna, ma anche necessaria ed impegnativa tanto da essere la migliore via da perseguire ma anche la più difficile.

È più chiaro, ora, il messaggio lasciato per mezzo del suo commiato scritto: i pesi di una vita vissuta per, e con, gli altri ricercando una pacifica convivenza, contemporaneamente fine e mezzo di un cambiamento della società; la stanchezza subentrata in seguito alle lunghe e dispendiose "battaglie" condotte nel segno della carità, che non avrebbe mai voluto smettere di compiere. E ancora: un perdono chiesto a chi lascia, e a chi probabilmente trova, per non aver riscoperto la forza di continuare;

¹⁸⁹ «Dobbiamo prendere sul serio la tanto declamata carità cristiana, senza mezze misure. È più importante porre al servizio del prossimo, il tempo e il denaro, la preghiera e il lavoro, tutte le nostre forze e la nostra buona volontà che non restarcene a casa a leggere un libro avvincente, sciupare il nostro tempo o trascorrerlo in occupazioni secondarie. È per questo che vogliamo impegnarci socialmente, anche se a livelli modesti. E chissà che un giorno i nostri sforzi non riescano a sortire qualcosa di più grande».

Ivi, p. 21.

l'invito a procedere sulla sua stessa via, quella della carità e della pacifica convivenza come fine e mezzo. Bisogna riscoprire Langer non solo come intellettuale o politico ma, soprattutto, come uomo e profeta che indica il metodo e la direzione da seguire non per compiere, ma per continuare ad immaginare una società di pace per tutti.

BIBLIOGRAFIA

Capitini A., *Aggiunta religiosa all'opposizione*, Parenti, Firenze, 1958.

— *Antifascismo tra i giovani*, Celebres, Trapani, 1966.

— *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza*, Pacini-Mariotti, Pisa, 1959.

— *Atti della presenza aperta*, Sansoni, Firenze, 1943.

— *Attraverso due terzi del secolo*, 1968, in Fofi G., Giacchè P. (a cura di), *Agli amici. Lettere 1947-1968*, Aldo Capitini, Edizioni dell'asino, 2011.

— *Battezzati non credenti*, Parenti, Firenze, 1961.

— *Classicità e spirito moderno*, in «Letteratura», 1940.

— *Discuto la Religione di Pio XII*, Parenti, Firenze, 1957.

— *Educazione aperta 1*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.

— *Educazione aperta 2*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

- *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1947.

- *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, Nistri Lischi, Pisa, 1953.

- *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze, 1969.

- *Il problema religioso attuale*, Guanda, 1948.

- *In cammino per la pace. Documenti e testimonianze sulla Marcia Perugia-Assisi*, Einaudi, 1962.
- *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di avanguardia, Bologna, 1949.

- *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano, 1966.

- *La formazione dei Canti del Leopardi*, tesi di perfezionamento inedita, conservata nell'Archivio di Stato di Perugia nella sezione Inediti del fascicolo "Capitini".

- *L'atto di educare*, La Nuova Italia, Firenze, 1951.

- *Note di etica e di religione*, in «Rivista di Filosofia», 1939.

- *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, 1950.

- *Opposizione e liberazione*, Giacchè P. (a cura di), L'ancora del mediterraneo, 2003.

- *Perugia*, La nuova Italia, 1947.
 - *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani (Iacopone, Dante, Poliziano, Foscolo e Leopardi)*, tesi di laurea inedita, conservata nell'Archivio di Stato di Perugia nella sezione Inediti del fascicolo "Capitini".
 - *Religione aperta*, Neri Pozza Editore, 1964.
 - *Saggio sul soggetto della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1947.
 - *Storicismo assoluto*, in "Letteratura", Gennaio-Marzo 1941.
 - *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna, 1942.
- Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini; Filosofia, religione e politica*, Edizioni dell'asino, 2011.
- Cesa C., *Il pensiero di Aldo Capitini e la filosofia del neoidealismo*, Le Lettere, Firenze, 1989.
- Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini*, Vita e Pensiero, 2005.
- Martini M., *Scritti filosofici e religiosi, Opere scelte di Aldo Capitini*, Protagon, Perugia, 1998.
- Pomi M., *L'educazione aperta di Aldo Capitini: un progetto pedagogico di tramutazione nonviolenta*, in Falcicchio G. (a cura di), *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione*, Kairós, Firenze, 2008.

Truini F., *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, Il Margine, 2011.

Langer A., *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, a c. di Rabini E., Sofri A., Sellerio, Palermo, 2011.

— *La scelta della convivenza*, Edizioni e/o, Roma 1995.

— *Non per il potere*, a c. di Falloppa F., Chiarelettere (e.d.), Milano, 2012.

Bibliografia secondaria

Croce B., *Croce filosofo*, (a cura di Cacciatore G., Cotroneo G., Viti Cavaliere R.), Rubbettino Editore, 2003.

— *Filosofia della pratica: economia ed etica*, Laterza Editori, Bari, 1909.

— *Logica come scienza del concetto puro*, IV ed., Laterza, Bari, 1920.

Dewey J., *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1949.

— *Esperienza e educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1949.

Dolci D., *Fare presto (e bene) perché si muore*, De Silva, 1954.

- Gandhi M. K., *Antiche come le montagne*, tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- *Autobiografia*, C. F. Andrews (a cura di), pref. di G. Gentile, Edizioni Treves, Milano, 1931.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, tr. Chiodi P., Longanesi, Milano, 1995.
- Kant I., *Religione nei limiti della sola ragione*, tr. Poggi A., Laterza, Torino, 2004.
- *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1974.
- Lenin V., *Stato e rivoluzione*, 1917.
- Leopardi G., *A Silvia*, in *Giacomo Leopardi Tutte le opere*, a c. di Binni W., Sansoni, Firenze, 1993.
- Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it., Jaka Book, Milano, 1983.
- Machiavelli N., *Il principe*, 1513.
- Martinetti P., *Kant/Martinetti Piero*, II ed., F.lli Bocca, Milano, 1946.
- Marx K., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, (1843-44), 1927.
- *Scritti politici giovanili*, a c. di Firpo L., Einaudi, Torino, 1975.

Mazzini G., *Opere di G. Mazzini*, edizione nazionale, vol. XIV, N.93: *Epistolario*, lettera a Mme Lisette Mandrot, da Londra il 23 settembre 1837.

Michelstaedter C., *La persuasione e la retorica*, in Chiavacci G. (a cura di), *Carlo Michelstaedter. Opere*, Sansoni, Firenze, 1958.

Nietzsche F. W., *Così parlò Zarathustra*, tr. it, Mondadori, Milano, 2013.

Russell B., *Perché non sono cristiano*, Longanesi & C., Milano, 1960.

Sartre J.P., *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, tr.it. Del Bo G., Il Saggiatore, Milano, 2008.

Sitografia

(<http://www.alexanderlanger.org/it>) *Fondazione Alexander Langer* - Attivo durante il periodo di stesura della tesi (primo semestre del 2014)

(<http://nonviolenti.org/cms/>) *Azione nonviolenta* - Attivo durante il periodo di stesura della tesi (primo semestre del 2014)