

I quadrati

1

Lanfranco Binni

IL POTERE È DI TUTTI

**Il “libretto rosso”
di Aldo Capitini**

Il Ponte Editore

I edizione: aprile 2026
Copyright Il Ponte Editore – Fondo Walter Binni

Il Ponte Editore
Via Luciano Manara 10-12
50135 Firenze
www.ilponterivista.com
ilponte@ilponterivista.com

Fondo Walter Binni
www.fondowalterbinni.it
lanfrancobinni@virgilio.it

INDICE

7	UNA PREMESSA
13	LA VITA E LE OPERE DI UN RIVOLUZIONARIO
SETTE SCRITTI DI CAPITINI	
53	Attraverso due terzi del secolo (1968)
75	I Centri di Orientamento Sociale (1944)
87	Il socialismo liberato (1956)
97	Marcia Perugia-Assisi. Mozione del popolo per la pace (1961)
101	Il controllo dal basso (1964)
105	Il controllo dal basso e la democrazia diretta (1964)
109	Democrazia diretta per un potere nuovo (1968)
119	LE PAROLE DI CAPITINI
165	«IL PONTE» PER ALDO CAPITINI

UNA PREMESSA

I temi e le esperienze di Capitini, dall'antifascismo liberalsocialista degli anni trenta-quaranta del Novecento alla rivoluzione nonviolenta e all'«omnicrazia» degli anni cinquanta-sessanta, sono oggi più che mai attuali, da conoscere, da studiare (attraverso un rapporto diretto con le sue opere) e da sviluppare in nuove pratiche sociali. Sono da riprendere le sue ricerche sulla complessità della «realtà», sulla compresenza delle molte dimensioni del reale (il presente e il passato, la vita e la morte) in ogni singola esistenza; i suoi geniali esperimenti di «nuova socialità» per una società di massimo socialismo e massima libertà, oltre le derive stataliste-staliniste e le imposture liberal-proprietarie; la sua puntuale polemica anticattolica, in Italia, per liberare la dimensione spirituale-mentale dai poteri confessionali; la sua prospettiva del «potere di tutti» come orientamento politico per il presente, contro i poteri oligarchici, politici, economici, culturali, per un radicale rovesciamento, dal basso, della piramide sociale.

Al centro dell'intera esperienza umana, intellettuale, poetica, pratica di Capitini e della sua «educazione aperta» alla libertà nel socialismo (il socialismo, almeno) c'è la politica, una concezione della politica come intreccio di etica e creazione del valore, tensione alla liberazione rivoluzionaria della vita e dei mondi. Tutti gli scritti di Capitini sono intimamente politici: è politica la sua elaborazione filosofica sulla «compresenza», è politica la sua

poesia che nomina la realtà liberata qui e subito, è politica la sua libera ricerca religiosa, è più che politica la sua concezione della politica, è più che socialista la sua concezione del socialismo, è più che libertaria la sua concezione della libertà.

I veri maestri agiscono a distanza e nel corso del tempo. Il tempo di Capiti e del suo liberalsocialismo con tutte le sue implicazioni e i suoi necessari sviluppi è ora, nella fase della crisi della “democrazia” liberale (il sintomo) e della crisi strutturale del capitalismo (la malattia), della guerra globale e della devastazione del pianeta: «democrazia diretta», «omnicrazia», «compresenza», «realtà liberata» affermano oggi la loro urgenza teorica e di orientamento per una prassi radicalmente rivoluzionaria.

Un caos “geopolitico” ed esistenziale sta sconvolgendo i mondi. Cause, processi in corso e conseguenze di devastanti cambiamenti climatici, crisi economiche strutturali, malthusiane devastazioni sociali, sistemi politici corrotti a difesa di vecchie società oligarchiche, colonialismi vecchi e nuovi, si intrecciano e confliggono in un caleidoscopio impazzito, sbarrato il futuro, negate sorti “magnifiche” e regredite. Saltano le dimensioni temporali e le “progressive” categorie politico-economiche-culturali di “modernità”, “sviluppo”, “crescita”, “speranza” in un capitalistico futuro migliore. Geopolitica e vita quotidiana dei “soggetti della Storia” (sudditi e ribelli) si intrecciano e si confondono in paesaggi drammatici e instabili, dominati dalla paura e dai condizionamenti di una lugubre sopravvivenza, in attesa di nuovi bombardamenti economici, di nuove catastrofi ambientali, di nuove pandemie, di antiche guerre. Su questi temi, oggi brutalmente centrali, è necessaria una profonda cognizione del tragico: analisi puntuali e urgenti, senza concessioni a illusori inganni, tenacemente tese a trasformare la comprensione dei dati di realtà (in orizzontale nel mondo globale e in verticale nelle dinamiche biopolitiche) nella necessità di elaborare e

sviluppare strategie di radicali “rivolgimenti” e di processi teorico-pratici di liberazione per un nuovo socialismo. Come insegnò Brecht in *Me-ti. Libro delle svolte*, «I rivolgimenti avvengono nei vicoli ciechi». Qui siamo.

È il vorticoso trionfo delle universali “divergenze parallele”, l’insostenibile coesistenza degli opposti in un tutto totalitario: unipolarismo e multilateralismo, atlantismo ed europeismo, ambientalismo ed estrattivismo, “transizione ecologica” e finanza “verde”, diritti umani e corsa agli armamenti e alle materie prime (con l’incubo che siano le ultime), stereotipi orientalisti e occidentalisti a non capire i mondi, socialità e violenza antisociale, le moltitudini sommerse e i branchi sempre più ristretti dei salvati, le virtù della “resilienza” come adattamento a condizioni di vita inaccettabili e la criminalizzazione della resistenza di classe e di specie. Sotto il caos apparente, le antiche strategie di potere di un ordocapitalismo estrattivo, le predazioni delle risorse naturali e delle vite delle moltitudini dei nuovi proletariati mondiali.

L’umanità è a un bivio: farsi distruggere dagli orrori di una storia che gronda sangue, oppure costruire – con alta visione e alta passione – realtà liberate dalla schiavitù economica, dall’isolamento dei sudditi, dai poteri oligarchici, dai nuovi colonialismi. Creare e organizzare società di tutti non è un’utopia, è una necessità. Ognuno si faccia centro di processi corali (relazionali, sociali, culturali e politici), ognuno sviluppi il proprio potenziale per un potere di tutti (ma proprio tutti, liberando tutti dai loro attuali ruoli sociali di vittime e carnefici), da costruire dal basso attraverso esperienze concrete di autonomia e autorganizzazione, sui temi urgenti del lavoro (negato e schiavizzato) e della radicale riconversione dei sistemi produttivi in una prospettiva di nuovo socialismo, erede della grande tradizione internazionale delle esperienze e del pensiero critico del socialismo, del comunismo e dell’anarchismo; guardando al mondo nella sua globa-

lità, dando centralità alla concreta complessità dei soggetti della storia, ricostruendo gli Stati corrotti dai poteri oligarchici attraverso pratiche di nuova socialità collettiva e di democrazia diretta e delegata con controllo dal basso, creando, sperimentando e organizzando società diverse, un'altra realtà liberata in cui tutto sia di tutti, e di tutti il potere.

Su questi temi Capitini, maestro di libertà e di nuovo socialismo, continua a «far pensare», a «orientare» in attiva «compresenza», dal suo cantiere aperto, in «colloquio corale». Questo “libretto rosso”, da tasca, da zaino e online, si rivolge direttamente e individualmente alle giovani donne e ai giovani uomini che in tutti i mondi confliggono attivamente con un esistente inaccettabile, in esperienze e percorsi di liberazione mentale, esistenziale e sociale.

Un rivoluzionario



LA VITA E LE OPERE DI UN RIVOLUZIONARIO¹

Capitini ha sempre considerato un valore la sua origine umile, in una famiglia povera. «Figlio di persone del popolo, vissuto in povertà e in disagi, con parenti tutti operai o contadini», scriverà orgogliosamente nel 1960². Questo è un punto fondamentale per capire Capitini: la sua «poetica» personale della «realità di tutti» è intimamente e convintamente popolare, dalla parte degli ultimi e volontariamente estranea all'acculturazione borghese e piccolo-borghese; sarà anche la chiave del suo socialismo «dal basso», radicalmente ostile a ogni forma di elitarismo borghese e liberale.

¹ Questo profilo di Capitini è stato pubblicato come introduzione al volume di A. Capitini, *Un'alta visione, un'alta passione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di L. Binni e M. Rossi, Firenze, Il Ponte Editore, 2016; il testo è stato riutilizzato, con piccole correzioni, nel volume di A. Capitini, *La mia nascita è quando dico un tu. Quaderno per la ricerca*, a cura di L. Binni e M. Rossi, ivi, Il Ponte Editore, 2018, e nel volume fotografico *Album Capitini* a cura di Anna Alberti, L. Binni, Gabriele De Veris, Marco Pierini, Perugia, aguplano, 2018. Lo riproduco anche qui, trattandosi di un testo di uso "collettivo" che ha orientato, dopo continue verifiche pubbliche delle sue chiavi interpretative del percorso capitiniano, numerose iniziative sociali (programma di iniziative per il cinquantenario della morte di Capitini, Perugia e Umbria, 2018) ed editoriali (collana "Opere di Aldo Capitini", Il Ponte Editore, in corso dal 2018).

² A. Capitini, *La mia opposizione al fascismo*, «Il Ponte», anno XVI, n. 1, Firenze, gennaio 1960.

La madre, Adele Ciambottini, nata nel 1868, è una contadina del villaggio di Brufa, nei dintorni di Perugia, e il padre, Enrico, nato a Perugia nel 1865, dal 1886 è un impiegato economo del Comune; dal 1893 gli è stato affidato anche l'incarico di campanaro della torre civica del Palazzo dei Priori, e per questa funzione abita con la famiglia in un appartamento all'ultimo piano del Municipio, sotto la torre, nel punto più elevato della città. Aldo, che nasce il 23 dicembre 1899, è il secondogenito; il fratello Giovanni, nato nel 1893, è molto fragile di salute e di carattere. La madre è sarta, e passa le sue giornate alla macchina da cucire. Nella famiglia Capitini la vita quotidiana è scandita dai rintocchi del «campanone», dai pasti frugali, in un'abitazione caldissima d'estate e freddissima d'inverno. Aldo ricorderà sempre con affetto profondo il padre che, seduto a lungo al tavolo di cucina, fa scolare pazientemente la bottiglia dell'olio rovesciata, in una tazza, fino all'ultima goccia. Dignità, probità, semplicità, modestia, affetto reciproco, sono i valori della famiglia. Anche Aldino (così lo chiamano affettuosamente) è fragile di salute, con un corpo gracile e minuto, ma a differenza del fratello maggiore, malinconico e incline all'inerzia e alla depressione, è attivissimo nella sua inesauribile curiosità, felice di scoprire e di capire. Ordinato, studioso, con i suoi successi scolastici contribuisce alla serenità della famiglia, fin da bambino legge i giornali portati in casa dal padre; le gite in campagna nei giorni di festa, a trovare i parenti di Brufa o altrove, sono il premio del lavoro di tutti.

La formazione di un autodidatta

Nell'ottobre 1911 il fratello Giovanni si arruola nell'esercito, nella prospettiva di dedicarsi alla carriera militare (durante la guerra svolgerà funzioni amministrative a Firenze), interrompendola nel 1917, probabilmente

rimformato per le sue condizioni di salute sempre più precarie. Intanto Aldo studia in un istituto tecnico e poi in un istituto per ragionieri. Educato dalla scuola al patriottismo e al nazionalismo, nei primi anni di guerra comincia a sviluppare interessi personali per la letteratura nel clima del periodo, tra D'Annunzio e i futuristi: la modernità. Scrive poesie, nella tradizione intimistica romantica; ha velleità di autoaffermazione letteraria e nella vita di relazione (gli amici, i caffè, il cinema) e moltiplica le letture (dai «vociani» Boine, Slataper e Jahier, a Michelstaedter³, Ibsen, Leopardi, Mazzini, Tolstoj...) sempre più inquieto per un disordine intellettuale di cui avverte il rischio della dispersione. Nel 1918-1919 fa la sua scelta (la definirà la sua «conversione»): impegnarsi, da autodidatta, in un'autoformazione di studio rigoroso, a partire dai classici latini e greci, e dalla Bibbia: i fondamenti delle culture e dei linguaggi. Nel 1919 lascia il suo impiego di ragioniere e per due anni lavora ininterrottamente, dodici ore al giorno, chiuso nello studiolo ricavato all'interno della torre campanaria: dalla finestra si apre la visione della pianura verso i monti di Assisi. Dal 1922 al 1924 continua il suo studio lavorando come precettore del figlio del conte Meniconi a Villa Torricella, a Castel del Piano, tra Perugia e il Trasimeno; torna a casa, non sempre, il sabato, e si prepara alla maturità classica. Ha un piano: sostenere l'esame da privatista e partecipare al concorso nazionale della Scuola Normale Superiore di Pisa, che assicura ai vincitori vitto e alloggio, strumenti di studio, maestri interni di prestigio, la frequenza ai corsi universitari. Nel giugno del 1924 supera l'esame di maturità e nello stesso anno, alla fine di novembre, supera gli esami della Normale e viene ammesso come allievo interno dei corsi universitari di letteratura e filosofia.

³ Nel 1946 Capitini pubblicherà alcuni *Inediti di Carlo Michelstaedter*, «Letteratura», Firenze, n. 1.

Capitini sarà sempre consapevole del grande valore della sua scelta di auto-formazione, non tanto per i suoi esiti «meritocratici» di riconoscimento sociale, quanto soprattutto come esperienza di sviluppo del proprio potenziale umano e come tensione a un metodo di pensiero che esige molto studio, sforzo e rigore. Ma è anche una conferma delle proprie qualità intellettuali e umane, di cui assumersi pienamente la responsabilità verso sé stesso e verso gli altri.

Normalista a Pisa

A Pisa realizza il sogno di dedicarsi totalmente allo studio, finalmente senza problemi economici, tra studenti e studiosi, potendo usare liberamente le biblioteche della Normale e dell'Università, potendosi scegliere dei «maestri». Se ne sceglie uno in particolare, l'italianista Attilio Momigliano che apprezza la sua tesina di terzo anno, *La fortuna della Vita Nova di Dante nell'800*, e con il quale si laurea nel novembre 1928; la tesi di laurea, *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani (Jacopone, Dante, Poliziano, Foscolo e Leopardi)* riceve il massimo dei voti e la lode. Nello stesso anno, a marzo, ha pubblicato «una lunga poesia», *Terrena sede*, in un volume miscelaneo di *Scritti vari per le nozze Arnaldi-Cesaris Demel* (Pacini Mariotti, Pisa 1928), in occasione delle nozze di Francesco Arnaldi, filologo e storico, vicedirettore della Normale. È la prima pubblicazione di Capitini, un'ispirata esercitazione leopardiana tra *Le ricordanze* e *A Silvia*, sul filo della memoria autobiografica:

[...] In questo largo cerchio di montagne
solenni come suoni di campane,

caro m'è viver nell'umana gente,
e al Dio di tutti, alto nel mio risveglio,
non il perdono, ma l'oprar domando,
e che non manchi affetto al giovin cuore.
Sorgo e riveggo l'amoroso, forte
lume che al male e agli anni affaticati
mai non vidi languir nel magro volto,
anzi farsi più attento e appassionato
al sorgere di mia vita, nella vecchia
alta mia casa, dalle cui finestre
la dolce linea appar dei monti e il cielo. [...] ⁴

Appena laureato, vince una borsa di perfezionamento presso la Normale, e sarà *La formazione dei canti del Leopardi* l'oggetto della tesi normalistica che discuterà un anno dopo, nell'autunno del 1929, con Attilio Momigliano, ottenendo il massimo dei voti e la lode. Capitini si conferma uno dei migliori allievi della Normale. Il suo ciclo universitario a Pisa è concluso; dovrà tornare a Perugia e decidere come proseguire la sua vita. Ma negli stessi giorni del conseguimento della laurea normalistica è il direttore della Scuola, Giovanni Gentile, a proporgli di rimanere in Normale come segretario economo; nel successivo anno accademico, 1930-1931, è inoltre nominato assistente volontario di Momigliano alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università. Gli interessi di Capitini sono ancora prevalentemente letterari, come testimonia la sua seconda pubblicazione, ancora di poesia: *Sette canti*, Firenze, Le Monnier, 1931, che tuttavia rivela una

⁴ Un'ampia antologia della produzione poetica di Capitini è stata raccolta da Patrizia Sargentini e Luisa Schippa in *Aldo Capitini. Poeta*, Guerra, Perugia 2001. Una nuova edizione delle *Poesie* è stata curata da Daniele Piccini, Del Vecchio Editore, Roma 2016.

inquieta insofferenza al formalismo di un linguaggio lirico tardoromantico che imprigiona il pensiero. Capitini ne è insoddisfatto e, in un periodo di crescenti interessi per la cultura storica e filosofica, ripensa piuttosto alla poetica filosofica di Michelstaedter, alla sua libera poesia e alla sua filosofia radicale: un invito inconciliabile a superare la «rettorica» della vita sociale. In questo periodo di studio (al centro, Kant) e di riflessione su tutto, Capitini trova un sodale intelligente e aperto nel normalista Claudio Baglietto; discutendo questioni di fondo come la violenza, la libertà, la religiosità, insieme maturano posizioni fortemente critiche nei confronti della Chiesa cattolica e del fascismo, alleati dal Concordato del 1929. Alle loro discussioni, la sera, nelle loro stanze, partecipano altri normalisti, giovani da sottrarre alle illusioni e agli inganni del regime (dall'inverno del 1931, tra gli altri, il perugino Walter Binni): i temi centrali sono l'apertura religiosa contro il confessionarismo cattolico, la nonviolenza contro la violenza del regime, la noncollaborazione come scelta di autonomia e di libertà; dal 1930 è un riferimento centrale l'esperienza gandhiana, anche sulla base dell'autobiografia tradotta nel 1931 con una prefazione di Gentile. Queste idee Capitini le fa circolare anche in forma di dattiloscritti, materiali per le discussioni, che raccoglie in un opuscolo, *La persuasione religiosa*⁵; la «persuasione» di Michelstaedter diventa prassi di comportamento, assunzione di responsabilità, esempio da dare: «Chi ama veramente l'idea della nonviolenza, non aspetta che comincino gli altri per seguirla anche lui; come chi è veramente innamorato non aspetta che anche gli altri si innamorino».

Nel 1932 l'amico Claudio Baglietto ottiene una borsa di studio per la Germania, per seguire a Friburgo le lezioni di Heidegger; nell'ottobre,

⁵ Poi pubblicato in A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Catania, Célébes, 1966, riedito nella collana "Opere di Aldo Capitini", Firenze, Il Ponte Editore, 2018.

avendo maturato convinzioni di nonviolenza assoluta, comunica alla Normale che non rientrerà in Italia rifiutando l'addestramento a uccidere del servizio militare fascista (morirà esule in Svizzera nel 1940). Per Giovanni Gentile è un tradimento e un affronto. Le bizzarrie di Capitini (non solo è nonviolento, è anche vegetariano, e proclama pubblicamente le sue convinzioni) non sono più tollerabili: Gentile gli chiede un atto di abiura, prendere la tessera del partito come atto di sottomissione e sconfessione di Baglietto. Capitini rifiuta e viene cacciato dalla Normale: torna a Perugia, dove vivrà di lezioni private, ma soprattutto dove riprenderà la sua scuola di dialogo con giovani e giovanissimi, sempre più orientata all'antifascismo in tutte le sue implicazioni politiche ed etiche. Una fotografia dell'ottobre 1933, scattata a Perugia davanti alla chiesa di S. Agostino, ritrae Capitini in compagnia di Carlo Ludovico Ragghianti e di Binni; Ragghianti, espulso per antifascismo dalla Normale di Pisa prima ancora di Capitini, in questo periodo vive a Bologna dove sta organizzando un gruppo che nel 1937 farà parte del movimento liberalsocialista e successivamente del Partito d'Azione; questa foto documenta l'attività di collegamenti antifascisti in cui Capitini è già impegnato pochi mesi dopo la sua cacciata da Pisa.

La cospirazione antifascista e il liberalsocialismo

L'antifascismo di Capitini si distingue per una precisa concezione della politica come formazione culturale ed etica che agisca in profondità nelle coscienze, decostruendo il fascismo nelle sue radici storiche e culturali, opponendo alla «rettorica» del servilismo e della subalternità, radicate nello stesso liberalismo prefascista, la piena responsabilità «persuasiva» dei singoli in una prospettiva di reale cambiamento rivoluzionario dei rapporti tra

le classi; non si tratta di limitarsi a sostituire la classe dirigente in orbace con una classe dirigente borghese lasciando intatti i rapporti di proprietà, quanto di operare, con metodi coerenti con gli obiettivi politici, una vera rivoluzione che liberi forze nuove e consapevoli «dal basso» di una società corrotta dalla dittatura fascista e dalle complicità della monarchia e della Chiesa cattolica. Nel suo lavoro di formazione e nuova progettualità politica ispirata a valori di religiosità laica, Capitini rivisita le tradizioni culturali antiche e moderne, si confronta con le correnti di pensiero prefasciste, con il socialismo e il marxismo, individuando con sempre maggiore precisione una propria posizione di rivoluzionario nonviolento, antidogmatico e antiautoritario. Dal 1933 inizia anche, da Perugia, a stabilire collegamenti con gruppi di antifascisti a livello nazionale, per costruire una rete clandestina di contatti, scambio e confronto politico. Nel 1936, a Perugia, nell'anno del massimo consenso popolare al regime, promuove un comitato locale con rappresentanti di vario orientamento politico, dai repubblicani ai vecchi socialisti, ai liberali e ai cattolici. Della sua rete perugina fanno parte giovani intellettuali e popolani; è infatti convinto che il cambiamento in profondità della società italiana dipenda anche da un nuovo rapporto tra intellettuali e popolo, per rovesciare dal basso la piramide sociale. In questi anni Capitini diventa un riferimento a livello nazionale, e dal suo studiolo nella torre campanaria del Comune passano i migliori rappresentanti dell'antifascismo italiano. Capitini tiene contatti, promuove incontri anche in altre città, scrive le sue proposte e le fa circolare in forma di dattiloscritti, come materiali di riflessione e discussione.

Nell'ottobre del 1936 si trova a Firenze per uno dei tanti incontri tra antifascisti. Attraverso Luigi Russo, maestro di Binni dopo Momigliano, conosce Benedetto Croce e gli fa lasciare da Russo un pacco con i dattiloscritti che da alcuni anni fa circolare clandestinamente; Croce li fa pubbli-

care da Laterza. È il primo libro politico-religioso di Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, pubblicato alla fine del 1936 con la data «gennaio 1937», all'origine del movimento liberalsocialista. Con quel titolo, suggerito a Capitini da Gianfranco Contini che in questo periodo insegna in un liceo perugino, il libro sfugge alla censura fascista e circola senza troppe difficoltà, proponendo una visione complessiva della realtà e della società nel segno dell'«apertura», del cosmopolitismo, della coerenza tra etica e politica, della nonviolenza e della noncollaborazione, dell'esame dei sistemi politici e delle tendenze in atto nel mondo. È viene letto come “manifesto” politico-culturale negli ambienti dell'antifascismo giovanile in formazione, nel momento del trionfo imperiale del fascismo (in Africa, in Spagna) e del suo massimo consenso popolare, mentre i Rosselli vengono ammazzati da sicari del regime in Francia e Gramsci muore di carcere.

Ricorderà Capitini in *Antifascismo tra i giovani* (cit., 1966):

Dopo qualche mese che i miei *Elementi* erano usciti (nel dicembre 1936) Walter Binni mi disse: «Perché, sulla base di ciò che hai scritto negli *Elementi*, nell'ultima parte specialmente, e indipendentemente dal lato religioso, non cerchi di stabilire una collaborazione di vero e proprio Movimento?». Riflettei sulla proposta, e concretai alcuni punti schematici, che erano fondati sull'esperienza che avevamo fatto durante il fascismo, che poteva riassumersi così: siamo socialisti, ma non possiamo ammettere il totalitarismo burocratico statalistico; siamo liberali, ma non possiamo ammettere il dominio del capitalismo che è nel liberismo. Non era giustapposizione. La sofferenza e lo sdegno per il sistema totalitario, autoritario e centralistico erano profondi, non al punto di desiderare un totalitarismo “migliore”, ma tali da non far rinunciare mai alla libertà di informazione e di critica, alla libertà di associazione e di sviluppo culturale, per nessuna ragione da sopprimere, ma sempre da accrescere, oltre i tradizionali strumenti di tipo parlamentare, da mantenere, ma insufficienti, e associabili con forme di controllo dal basso, de-

centrate e moltiplicate. Questa vita della “libertà” era da vedere come intrinseca al socialismo stesso, e quindi non da considerare indissolubile con la libertà di mercato del liberismo economico. Altro che partito unico, iscrizione obbligatoria per avere impieghi pubblici, segretari federali onnipotenti (e nominati dall’alto), stampa uniforme e conformista, ministro della propaganda e del controllo di tutte le espressioni pubbliche, censura, gerarchi, e nelle scuole “libro e moschetto” (con un libro che esalta... il moschetto stesso)!

Poi l’incontro tra Capitini e Guido Calogero, «con una differenza che [...] doveva farsi sempre più visibile [...]: l’esigenza di Calogero era soprattutto giuridica, costituzionale e altamente riformistica; l’esigenza mia era libertaria-popolare, pronta ad assimilare anche le rivoluzioni (se non-violente) pur di allargare a tutti la società» (*Antifascismo tra i giovani* cit.).

Il liberalsocialismo di Capitini e di Binni (rientrato stabilmente a Perugia da Pisa nel 1935, nel 1936 ha pubblicato *La poetica del decadentismo* che gli ha procurato una notorietà nazionale e attacchi della stampa di regime) nasce da una critica profonda al liberalismo prefascista nemico del socialismo, «socialismo voleva dire una struttura economica che togliesse il potere finanziario ai gruppi che si arricchirono col fascismo e pagarono le squadre fasciste perché bastonassero i contadini e difendessero la “proprietà”; socialismo voleva dire l’avanzare della classe lavoratrice coi suoi giovani e la sua sete di cultura; insomma doveva venire, al posto dello Stato cattolico-borghese, uno Stato intellettual-popolare» (*Antifascismo tra i giovani*, cit.). Mentre comincia a delinearsi la concezione capitiniana del la «omnicrazia», il potere di tutti e dal basso, come radicale alternativa al modello di società borghese capitalistica, all’origine dello stesso fascismo, e non come riformistica alleanza di liberalismo e socialismo, prende forma anche la differenza tra rivoluzionari liberalsocialisti e comunisti staliniani. La Costituzione sovietica del 1936 è stata accolta da Capitini e da Binni

come straordinario documento di progettualità politica, ma il suo rapido affossamento già nel 1937 è stato anche il segno di una grave involuzione autoritaria e antisocialista dell'esperienza sovietica. Anche se per i liberalsocialisti il confronto e la collaborazione con i militanti comunisti (a Roma, a Milano, a Torino) è aperto e continuo, e diventeranno comunisti nella Resistenza numerosi allievi di Capitini. È comunque in questo periodo, tra 1937 e 1938, che la proposta del liberalsocialismo capitiniano comincia a prendere forma, in una prospettiva che sarà profondamente diversa da quella di Calogero e di tanti altri che nel 1942 daranno vita al Partito d'Azione, e nel dopoguerra svilupperanno posizioni liberal-repubblicane. Per Capitini, che nel 1937 ha scritto il primo manifesto del liberalsocialismo (clandestino, poi pubblicato negli Stati Uniti nel 1942), non si tratta di operare per un ricambio di classe dirigente che lasci inalterati i rapporti di classe nella società italiana; si tratta invece di promuovere e sostenere un processo di profonda trasformazione culturale delle coscienze, che sottragga consenso al fascismo e susciti un nuovo protagonismo delle classi popolari: studio, ascolto, educazione, collegamenti tra «centri» (in alcuni casi anche singole persone) sono gli strumenti principali di lavoro politico.

È questo un nodo storiografico di grande importanza. L'assimilazione di Capitini al liberalsocialismo calogeriano e poi azionista (e Capitini non entrerà nel Partito d'Azione), comporta una rimozione dei contenuti decisamente socialisti del movimento la cui formula-base già nel 1937 è «massima libertà sul piano giuridico e culturale, massimo socialismo sul piano economico».

Tra il 1937 e il 1942 Capitini sviluppa un'intensa attività antifascista su una vasta rete nazionale: viaggi, incontri, accordi. A Firenze, Roma, Bologna, Vicenza e in molte altre città (Capitini ne renderà conto dettagliatamente in *Antifascismo tra i giovani*) si formano gruppi locali sulla

linea del liberalsocialismo. A Perugia il suo studiolo nella torre campanaria diventa la mèta di numerosi passaggi di antifascisti da tutta Italia, mentre si rafforza la rete dei collegamenti in città e in Umbria; dal 1940 il lavoro di educazione politico-culturale, rivolto soprattutto agli studenti, ha un nuovo strumento, pubblico: le conferenze della sezione perugina dell'Istituto di studi filosofici presieduta da Averardo Montesperelli; tra i relatori, oltre a Capitini e allo stesso Montesperelli, intellettuali antifascisti come Antonio Banfi, Cesare Luporini, Guido Calogero, Nicola Abbagnano, Guido De Ruggiero e tanti altri.

Il 27 gennaio 1942, a seguito di una delazione, alla vigilia di una riunione del movimento, Capitini viene arrestato a Perugia e incarcerato a Firenze; contemporaneamente sono arrestati altri liberalsocialisti in varie città italiane: Calogero, Carlo Ludovico Ragghianti, Enzo Enriques Agnoletti, Tristano Codignola, Raffaello Ramat. Capitini resta in carcere per quattro mesi, per essere incarcerato di nuovo a Perugia nel maggio del 1943; viene liberato il 25 luglio. Con la caduta del regime e l'arresto di Mussolini gli antifascisti escono allo scoperto, e anche a Perugia e nella provincia si apre una fase apparentemente nuova: ma nonostante alcune manifestazioni popolari di entusiasmo, tutto continua come prima, con le autorità al loro posto.

La Resistenza, la Liberazione

Anche a Perugia dalla fine di agosto si riorganizzano i partiti, ma dopo l'8 settembre i fascisti «repubblicani» riprendono facilmente il controllo della situazione. Con l'occupazione tedesca, ai repubblicani è affidato il controllo della città, che non suscita particolari preoccupazioni (l'unico

episodio di azione clandestina sono state, nel 1941, alcune scritte murali contro la guerra fascista, opera di due giovani allievi di Capitini, Primo Ciabatti e Riccardo Tenerini, seguite da un'ondata di arresti; e la città non sarà coinvolta dalla resistenza armata), mentre l'attenzione degli occupanti si rivolge principalmente alla campagna e alle montagne dell'Umbria dove si vanno formando le prime brigate partigiane con gruppi di renitenti alla leva e militanti dei partiti. A Perugia si è invece costituito subito dopo l'8 settembre un «comitato dei dodici» (così definito da un'informativa del prefetto) di cui fanno parte esponenti dei diversi partiti, tra cui due «liberalsocialisti» confluiti nel Partito d'Azione (Alberto Apponi) e nel Partito socialista italiano di unità proletaria (Binni), che prefigura il Comitato provinciale di liberazione nazionale istituito il 2 dicembre, con la presenza dei repubblicani, dei comunisti, dei socialisti, degli azionisti e dei liberali; i democristiani entreranno solo nel giugno del 1944, alla vigilia della liberazione.

Nel periodo tra il 25 luglio e l'8 settembre Capitini ha confermato il suo dissenso rispetto alla trasformazione del movimento liberalsocialista in Partito d'Azione, di un movimento «aperto» a un più profondo radicamento popolare, in istituzione partitica «chiusa» ed élitaria. «Da allora continuai a dirmi "liberalsocialista" e collaborai anche, dopo la Liberazione, alla rivista "Liberalsocialismo", che uscì per due numeri, diretta da Guido Calogero [...] Agli amici più vicini consigliavo di iscriversi, se volessero entrare in un partito, al partito socialista per rinnovarlo, e per me usai, forse per primo in Italia, il termine di "indipendente di sinistra", che poteva riuscire più chiaro che "liberalsocialista", e accentuante l'opposizione» (*Antifascismo tra i giovani*, cit.).

«Come è noto, le cose precipitarono perché vennero, dopo tanti errori politici e militari, l'armistizio, l'8 settembre, l'occupazione tedesca. E

mentre i tedeschi entravano da una porta della città, io uscivo da un'altra, accompagnato da Walter Binni, che restò con me qualche giorno in campagna e poi rientrò in città, riuscendo a non essere molto sospetto. Per me avevo previsto bene, perché accadde poi che salirono a casa mia dopo la mezzanotte i fascisti repubblicani, dirigendosi, appena entrati in casa, alla mia camera per sentire se le lenzuola erano calde: sarei stato portato in Germania, come avvenne per Giuseppe Granata, e tanti altri che erano noti antifascisti» (*Antifascismo tra i giovani*, cit.). Rimarrà nascosto nella campagna di Assisi e di Perugia fino al giugno 1944, studiando e scrivendo, discutendo con i numerosi amici che vanno a trovarlo e lo tengono informato sul movimento partigiano, sulla situazione in città. «[...] nel Natale 1943 esposi ai miei amici venutimi a trovare le idee contenute nel saggio *L'unità del mondo e le sue giustificazioni interiori* pubblicato poi nel volume einaudiano del 1950, il saggio più organico e sintetico che io abbia mai scritto per condensare i motivi sociali, politici, religiosi nella primavera del '44 [...]; nella primavera del '44 scrissi un piccolo libro *La realtà di tutti* che, insieme con *Vita religiosa*, che Luigi Volpicelli mi aveva pubblicato da Cappelli nel 1942 e con gli *Atti della presenza aperta*, usciti da Sansoni nel 1943, mentre ero in campagna, formavano il gruppo di quattro libri, molto unitario sul passaggio dall'io a tutti, sul metodo della nonviolenza, sull'apertura più volte nominata in questi quattro libri; si può anzi dire che quello ne fosse il tema costante» (*Antifascismo tra i giovani* cit.). E il tema dell'apertura, dell'io e del mondo, a partire dall'esperienza personale, viene declinato nella *Realtà di tutti* in un linguaggio poetico che crea, nomina un'altra realtà, concludendo la «piccola tetralogia con una ordinata e filosofica indagine sull'Uno-Tutti che prende il posto dell'Uno-Tutto dello storicismo (ed era il più organico filosoficamente dei libri scritti fino al 1944)» (*Antifascismo tra i giovani* cit.).

Direttore del «Corriere di Perugia», organizzatore dei C.O.S., commissario all'Università per Stranieri

Alla vigilia della Liberazione di Perugia da parte delle truppe alleate, il 20 giugno 1944, un Cln molto debole e diviso, che non ha svolto un ruolo di coordinamento politico-militare della Resistenza, nomina la prima giunta comunale (per il Psiup ne fa parte Binni) che tuttavia non sarà riconosciuta dal comando alleato, che le opporrà una giunta diversa a direzione liberale. Il Cln, che per i partiti della sinistra dovrebbe comunque preconstituire l'embrione della nuova società democratica, si dà uno strumento di informazione politica, settimanale, il «Corriere di Perugia», affidandolo alla direzione di Capitini; i due unici redattori sono Binni e Bruno Enei, due "liberalsocialisti" del Psiup. Enei, amico di Capitini e di Binni dal 1936 (le riunioni del primo comitato clandestino si svolgevano spesso a casa sua), è stato comandante partigiano tra Pietralunga e Gubbio ed è considerato dalla destra del Cln il responsabile di una sanguinosa rappresaglia tedesca. Il primo numero del «Corriere di Perugia» esce il 15 luglio, e due giorni dopo Capitini tiene, nella Camera del Lavoro, il primo incontro pubblico del Centro di Orientamento Sociale: con la liberazione di Perugia si è aperta la possibilità di riprendere e rilanciare, in forme organizzative nuove, quel lavoro assiduo di formazione ed educazione politico-culturale che lo aveva caratterizzato negli anni della cospirazione antifascista. Il movimento dei Cos, che per alcuni anni di estenderà in Umbria e in Toscana, ma anche in altre realtà italiane, vuole svolgere un ruolo attivo nella costruzione dal basso di una società realmente democratica, fondata sulla partecipazione consapevole delle classi tradizionalmente escluse dal potere politico ed economico. Le prime riunioni perugine, che affrontano concretamente i problemi della vita quotidiana ma sempre all'interno di

una prospettiva liberalsocialista, sono affollate di militanti di ogni tendenza politica della sinistra, ma anche di comuni cittadini, tutti sollecitati a pensare e a decidere in prima persona. È un'esperienza di democrazia dal basso che non disconosce affatto il ruolo dei partiti e del Cln, che tende anzi a coinvolgere nel proprio laboratorio.

La proposta politico-culturale di Capitini è come sempre generosa e disinteressata, utopica e concreta, e incontra adesioni entusiaste soprattutto in persone tradizionalmente escluse dalla gestione della cosa pubblica. E questa nuova apertura della progettualità politica a una dimensione insieme più complessa ma anche più concreta, tesa a costruire una democrazia realmente partecipata, si riflette anche nel «Corriere di Perugia». Ma non è questa la concezione della politica su cui si vanno orientando i partiti del Cln, tutti alla ricerca di un proprio spazio di rappresentanza e, nel caso dei liberali e dei democristiani, al ristabilimento di antiche posizioni di rendita (in tutti i sensi); diverso è l'atteggiamento del Pci tatticista della «svolta di Salerno» che considera il tentativo di Capitini e dei suoi collaboratori opera di intellettuali su un terreno sostanzialmente culturale e di scarsa rilevanza politica, non da ostacolare ma neppure da sostenere; il Partito d'azione è prigioniero del proprio orgoglioso elitarismo, e il Psiup vive forti conflitti interni tra una destra infiltrata dalla massoneria e una sinistra luxemburghiana e libertaria. Altri motivi di carattere locale, il provincialismo culturale della città e la forte presenza della massoneria, svolgeranno un ruolo non secondario nelle difficoltà di Capitini, che è comunque un punto di riferimento obbligato sia per il comando alleato che per il governo luogotenenziale: gli inglesi gli chiedono informazioni sulla situazione politica perugina con la segnalazione delle figure principali del fascismo e dell'antifascismo e Capitini delinea un quadro esauriente; il governo luogotenenziale lo nomina commissario straordinario dell'Università per Stra-

nieri il cui rettore è stato epurato, e lo nomina membro della commissione per l'epurazione: Capitini accetta l'incarico di commissario della Stranieri e si impegna a fondo nella riorganizzazione dell'Università, coinvolgendo la rete nazionale dei suoi contatti con intellettuali di prestigio, maestri come Attilio Momigliano, ma declina la nomina a membro della commissione per l'epurazione: glielo impediscono i troppi impegni («Corriere di Perugia», C.O.S., Università per Stranieri), non lo convince un'epurazione che rischia di limitarsi a punire responsabilità minori quando si tratta di colpire duramente i patrimoni dei fascisti e soprattutto di investire l'intera popolazione con un'azione educativa che colpisca il fascismo alle sue radici, nella «fascistissima» Perugia da cui è partita la marcia su Roma del 1922, e questo è anche il senso dell'attività dei C.O.S. e del rilancio democratico della Stranieri.

I primi numero del «Corriere di Perugia», tra luglio e settembre, interamente redatti da Capitini, Binni ed Enei, riflettono pienamente la loro impostazione culturale e politica e la nuova esperienza dei Cos vi trova ampio spazio, nei resoconti di ogni riunione redatti da Enei.

Nel settembre 1944, a fianco del «Corriere di Perugia» viene pubblicato un «Bollettino del Corriere di Perugia» affidato alla sola cura di Binni e dedicato a notizie militari e politiche di ambito nazionale e internazionale; in questo modo Capitini pensa di dedicare maggiore spazio nel «Corriere di Perugia» alle questioni locali e al dibattito sui grandi temi politici e teorici del momento. Ma l'iniziativa di Capitini, non discussa preventivamente nel Cln, suscita l'aspro dissenso dei liberali e dei democristiani, e le riserve dei comunisti, che non tollerano questa ulteriore espansione del ruolo politico dei «capitiniiani». Del bollettino esce solo il primo numero, che per di più ha una diffusione limitata anche perché a Perugia cominciano ad affluire con una certa regolarità i giornali romani. Binni esce dalla redazione del

«Corriere di Perugia», e un mese dopo Capitini si dimette dalla direzione del giornale. Da questo momento, pur collaborando con il «Corriere di Perugia» (di cui diventa direttore Bruno Enei, che scrive articoli infuocati contro le esitazioni nell'epurazione, suscitando le reazioni degli ambienti proprietari della città), si dedica soprattutto all'esperienza dei Cos e alla sua funzione di attivissimo commissario straordinario dell'Università per Stranieri. Binni si dedica invece alla costruzione del Psiup, svolgendo un intenso lavoro di organizzazione anche in contatto con la corrente romana di Iniziativa socialista e scrivendo sul giornale della federazione perugina «Il Socialista». Il confronto all'interno del Psiup è acceso soprattutto sulla questione del rapporto con il Pci: la direzione nazionale di Nenni è su posizioni fusioniste, mentre Iniziativa socialista (Zagari e altri) segue una linea di autonomia e concorrenza con i comunisti, su basi antistaliniste e «massimaliste». A sviluppo e superamento del socialismo prefascista, si tratta ricostruire una prospettiva di socialismo radicale capace di coniugare la socializzazione dei mezzi di produzione e la riforma agraria con la più libera espressione delle potenzialità umane imprigionate dal capitalismo. A questa linea, che nel corso del 1945 diventa maggioritaria nella federazione perugina (e sono espulsi alcuni notabili «socialmassoni») non è certo estranea la formazione liberalsocialista di Binni e di molti giovani del Psiup che in Umbria si sono formati alla scuola di Capitini.

Nei primi mesi del 1946, alla vigilia delle prime elezioni comunali del 7 marzo che vedranno il Psiup primo partito nella provincia di Perugia, Capitini, pur nella sua posizione di «indipendente di sinistra», sostiene il Psiup, addirittura ne scrive un opuscolo con il programma elettorale, anche se nei C.O.S. (a Perugia ce ne sono otto) si discutono i programmi di tutti i partiti. Poi la campagna per il referendum monarchia-repubblica e l'Assemblea costituente, dove Binni viene eletto il 2 giugno diventando per

Capitini il referente principale per un vano tentativo di inserire i C.O.S. (la logica dei C.O.S.: centri di partecipazione democratica e di controllo dal basso) in Costituzione.

Espulso da Perugia

Naufragato il governo Parri, la situazione politica italiana si va normalizzando nel segno della continuità dello Stato e di una restaurazione che Capitini denuncia già alla fine del 1945 in numerosi articoli su giornali umbri e nazionali. Il suo commissariato all'Università per Stranieri incontra sempre maggiori difficoltà; l'indiscutibile successo della sua gestione politico-culturale, il suo attivismo, gli procurano inimicizie e ostilità nel borghese "natio borgo selvaggio". Già nell'autunno del 1946 a Capitini è chiaro che negli ambienti cattolici e massonici si sta preparando la sua destituzione dalla Stranieri. Il 18 giugno ha scritto a Luigi Russo, dalla Liberazione direttore della Scuola Normale Superiore di Pisa, che interviene presso il Ministero della pubblica istruzione per far reintegrare Capitini nella funzione di segretario economo da cui era stato cacciato nel 1933: a Perugia «c'è ostilità contro di me, e mi si vorrebbe stancare e cacciare. Quindi per ora, regnando la massoneria, nulla (la massoneria ce l'ha con me per la mia vicinanza a Binni e perché ho rifiutato di entrare nella setta). Poi forse verrà il peggio: i d.c. forse si prenderanno il Ministero e chissà che non sia lo stesso Ermini⁶, rettore dell'Università di Perugia, ostile a me anche perché vuole assorbire la Stranieri».

⁶ Giuseppe Ermini (Roma 1900-1981), docente di storia del diritto, rettore dell'Università di Perugia dal 1944 al 1976, sarà ministro della pubblica istruzione nel 1954.

Il commissariato di Capitini scade nel gennaio del 1947, quando il ministro della Pubblica Istruzione, il democristiano Guido Gonella lo invita a ricostruire il consiglio direttivo dell'ente, che procederà alla nomina del rettore. La candidatura di Capitini, avversata dai democristiani e dai liberali, non viene sostenuta neppure dai partiti di sinistra: i comunisti tacciono e i socialisti sono troppo impegnati nella lotta interna che porterà alla scissione di Palazzo Barberini; a Roma, gli interventi di Binni su Nenni, Parri e altri, non producono nessun risultato.

Rettore della Stranieri viene nominato Carlo Sforza, ministro degli esteri, che delega le sue funzioni a due pro-rettori, il democristiano Carlo Vischia e il comunista Ottavio Prosciutti. Il passaggio di consegne da Capitini alla nuova direzione avviene l'8 aprile 1947. Cacciato dalla Normale di Pisa nel 1933, questa volta viene espulso dalla sua città.

Luigi Russo, dalla Liberazione direttore della Scuola Normale Superiore di Pisa, gli ha fatto ottenere un incarico di Pedagogia presso l'Università nell'anno accademico 1946-1947 e nel 1947 lo assume come "segretario per gli studi e l'assistenza agli studenti" alla Normale. Capitini torna dunque a Pisa; nel corso del 1948 è spesso a Perugia per continuare a dirigere l'esperienza dei C.O.S. che incontra crescenti difficoltà; nei primi mesi del 1948 ha aderito al Fronte Democratico Popolare, il fronte comune tra Pci e Psi per le elezioni politiche del 18 aprile, nel quale ha svolto un ruolo attivo di proposta politica, rilanciando – inascoltato – il metodo delle assemblee popolari come strumento di orientamento e partecipazione.

Per molti anni resterà convinto della necessità di un fronte delle sinistre da contrapporre all'atlantismo democristiano, in una posizione personale di «aggiunta» critica.

Farsi «centro»

Con la vittoria democristiana alle elezioni politiche del 18 aprile 1948 si è chiusa una fase. Le speranze degli anni della Resistenza e dell'immediato dopoguerra in un profondo cambiamento della società italiana sono ormai lontane, e il clima politico e culturale è di piena restaurazione. Il nuovo potere politico consolida i rapporti di classe di sempre, fa dell'Italia una colonia degli Stati Uniti, terra di frontiera contro l'impero sovietico. E si rinnova il patto di ferro tra il potere politico e la Chiesa cattolica; il Concordato del 1929 tra Stato fascista e Vaticano è transitato nell'articolo 7 della Costituzione, anche grazie all'astuto tatticismo del Pci, subito ringraziato con l'esclusione dal primo governo De Gasperi. Le elezioni del 18 aprile si sono svolte in un clima di fanatismo religioso: madonne che piangono, paralitici che si mettono a camminare, scomuniche contro i comunisti; il gioco ha funzionato.

Capitini rielabora la sua esperienza, i conflitti, le difficoltà, le sconfitte, ma soprattutto le esperienze positive (i C.O.S. soprattutto) e ne sviluppa elementi di ordine teorico e pratico. Primo, «farsi centro» di elaborazione e proposta su alcuni terreni principali: la decostruzione dell'ipoteca cattolica sulla storia italiana, aggredendola sul suo stesso terreno, mettendone in discussione il sistema teologico e politico; sviluppare le intuizioni del liberalsocialismo in un disegno organico di socialismo omnicratico, fondato sulla gestione socializzata dei beni comuni in una società di tutti; risolvere in maniera decisiva la coerenza tra i fini e i mezzi della politica nell'azione nonviolenta, rivoluzionaria, esemplare e aggregante, più forte della violenza; sviluppare i punti acquisiti sulla «realità di tutti» in un'organica teoria della «compresenza», a superamento dell'idealismo e dello storicismo giustificazionista, centrata sul vero e unico soggetto

della storia, la singola persona in cui coesistono le infinite dimensioni e «aperture» dell'esistenza umana.

La «Riforma religiosa»

Nell'Italia cattolica che non ha conosciuto una riforma ma soltanto la violenza dottrinale della Controriforma e del potere istituzionale della Chiesa, metterne in discussione il sistema ideologico e di potere è il compito che Capitini ha assunto fin dal sodalizio con Claudio Baglietto, sviluppandolo negli *Elementi di un'esperienza religiosa* del 1936 e negli scritti successivi. Non a caso il suo antifascismo è nato soprattutto come reazione al Concordato del 1929. La Chiesa cattolica tradisce lo spirito evangelico, istituzionalizza e fa un uso politico dei bisogni religiosi, chiude le mentalità nell'obbedienza e nella sudditanza. A questa chiesa Capitini oppone fin dagli anni Trenta l'«apertura» e la libera ricerca spirituale; la sua religione è l'apertura infinita alla complessità dell'esistenza umana, alla realtà liberata da condizionamenti e finitezze di ordine sociale e mentale, alla «compresenza» di tutti, viventi e morti, nella creazione del «valore». La conoscenza e il confronto con altre religioni, con altre concezioni della religiosità, è il primo strumento per decostruire l'assolutismo cattolico. Capitini ha già organizzato un primo convegno su questi temi nel 1946, a Perugia, e nel 1947 ha promosso un «Movimento di religione» con l'ex prete scomunicato Ferdinando Tartaglia; nell'ottobre del 1948 organizza a Roma un «Congresso per la riforma religiosa». Negli anni successivi moltiplicherà le iniziative di questo genere, stabilendo collegamenti a livello nazionale e internazionale, e partecipando nel 1950 al «Congresso mondiale delle religioni per la pace», a Londra, in rappresentanza del Movimento di religione.

Questo forte impegno di Capitini sui temi di una riforma religiosa anticattolica, che naturalmente viene stigmatizzato dalle gerarchie ecclesiastiche (qui non si tratta di modernismo né di ateismo, facili da combattere), non incontra certo il favore del Pci che dalla votazione dell'articolo 7 in poi vuole accreditarsi come interlocutore del "mondo cattolico" per un accordo tra Chiese; incontra anche le perplessità, e più spesso il sarcasmo, degli intellettuali cosiddetti laici, molti dei quali legati a Capitini dagli anni dell'antifascismo. Quando Capitini nel 1949 propone a Einaudi la pubblicazione di un volume in cui ricostruisce le esperienze del liberalsocialismo e dei C.O.S., e avanza le sue idee in materia di religioni, *Nuova socialità e riforma religiosa*, poi pubblicato da Einaudi nel 1950, il giudizio di Norberto Bobbio, lettore e consulente della casa editrice di area Pci, è sprezzante: «Chi leggerà questo volume non avrà più bisogno di leggere i precedenti e forse neppure i futuri. Insomma questo libro caccia gli altri e potrà diventare la "summula" del "capitinismo" e dei "capitiniani"»⁷. Quelle che Bobbio definisce le solite «prediche» di Capitini non riguardano tanto il suo attivismo di riformatore religioso, ma soprattutto le sue posizioni politiche sulla democrazia dal basso, sul potere di tutti, che Bobbio e i partiti della sinistra considerano astratte illusioni. Ovviamente, quando esce il libro, a sinistra nessuno ne parla.

Capitini è consapevole del suo isolamento nell'intellettualità di sinistra, sulla quale ha le idee molto chiare («Dai nemici mi guardo io, dagli amici mi guardi Dio», lo ricordo commentare con amara ironia certi comportamenti ingenerosi). È aperto alla discussione con tutti, tiene aperto il

⁷ Lo riferisce Matteo Soccio, curatore del volume A. Capitini, *Lettere familiari 1908-1968*, Roma, Carocci, 2012, pp. 30-31. *Nuova socialità e riforma religiosa* sarà ristampato solo nel 2018, nella citata collana di "Opere di Aldo Capitini", Firenze, Il Ponte Editore.

dialogo con chiunque, ma le conferme che cerca sono altrove, sulle piste della sua libera ricerca religiosa e della sua rivoluzionaria proposta politica, intimamente unite.

Dal 1949 interviene ripetutamente con articoli sui giornali e incontri pubblici sulla questione dell'obiezione di coscienza; in occasione di un incontro del Movimento di religione a Ferrara nel 1948, è stato ascoltato da un giovane, Pietro Pinna, che oppone l'obiezione di coscienza al servizio militare: a partire dal caso, clamoroso, del primo obiettore perseguitato dalla Repubblica democratica, Capitini lancia una campagna nazionale per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza; dal 1961 Pinna sarà stretto collaboratore di Capitini a Perugia. Nel 1952, a seguito dell'incontro con l'insegnante quacchera inglese Emma Thomas, che si è trasferita a Perugia per collaborare con Capitini, istituisce un Centro di Orientamento Religioso, un C.O.R. che sulla base del metodo sperimentato nei C.O.S. («ascoltare e parlare») affronti le tematiche religiose, approfondisca la conoscenza delle religioni non cattoliche, promuova scambi di idee ed esperienze; l'esperienza del C.O.R. perugino, oggetto di minacce della Curia e segnalata alla Questura perché intervenga (e due questurini parteciperanno regolarmente alle riunioni) sarà ripresa in altre città. Nello stesso anno fonda, con Edmondo Marcucci ed Emma Thomas, la Società vegetariana italiana, la prima associazione animalista in Italia. Nel 1955 pubblica il volume *Religione aperta*⁸, messo all'indice da Pio XII nel 1956. E, come dirà Capitini nello scritto autobiografico *Attraverso due terzi del secolo*, «il punto di arrivo della Riforma religiosa da me impostata, riassu-

⁸ A. Capitini, *Religione aperta*, I edizione, Modena, Guanda, 1955; II ed., Vicenza, Neri Pozza, 1964; ristampa a cura di Mario Martini, prefazione di Goffredo Fofi, Bari, Laterza, 2011.

mendone i temi e affidandola ormai alle posizioni del tutto personali di ciascuno». Alla Chiesa cattolica è opposto un geniale lavoro di decostruzione sul suo stesso terreno, «per portare il laicismo al punto di produrre la sostituzione di una nuova vita religiosa a quella tradizionale, derivante dalla Controriforma». Qui il discorso dell'«apertura» elaborato da Capitini fino dagli anni trenta si fa ancora più profondo, e investe la «realità», la condizione umana, la vita e la morte, sviluppando una concreta alternativa gnoseologica ed esistenziale che rilancia l'inconciliabilità di Michelstaedter e Leopardi, l'illuminismo di Kant, la tensione rivoluzionaria del marxismo, in una prospettiva, teorica e pratica, di autonomia dei singoli e di costruzione di una «realità liberata», oltre le semplificazioni dello storicismo positivistico e oltre l'idealismo gentiliano e crociano. La «realità di tutti», entrando in verticale nella complessità dei singoli e ponendo al centro la relazione tra il «tu» (oltre l'io) e il «tutti», diventa per Capitini il fine e il mezzo della costruzione della «realità liberata».

Perché scrive Capitini, che valore ha per lui la parola scritta e pubblicata? Scrive per dialogare con «tutti», per creare collegamenti e relazioni, sviluppare processi. I suoi libri, tutti i suoi libri, sono veri e propri manifesti per orientare la prassi. Nella scrittura sempre dialogica di Capitini confluiscono lo studio e la ricerca, e l'immediata comunicazione delle idee, delle «esperienze», delle proposte, delle indicazioni per una concreta operatività, sempre «sperimentali», che agiranno oltre e fuori dal libro o dall'articolo. E al centro dell'operatività, la nonviolenza come fine e mezzo della liberazione dalle logiche di «potenza» e di dominio, per una nuova storia, non antropocentrica, dell'umanità. In *Religione aperta* la nonviolenza è declinata nelle sue ragioni e implicazioni: «la nonviolenza è lotta», è Rivoluzione aperta, «ha un dinamismo tale che non può accettare il mondo com'è, ma porta tutto verso una trasformazione: l'umanità, la società, la realtà. Come

strumento di conservazione del mondo, la nonviolenza è discutibile; come strumento di trasformazione in meglio, essa ha un valore inesauribile, appunto perché non fa modificazioni e spostamenti in superficie, ma va nel profondo, al punto centrale. [...] Non accetta la realtà dove l'animale grande mangia l'animale piccolo; e perciò cerca di stabilire unità amore anche verso gli animali, appunto per iniziare il bene; non accetta la fortuna dei forti e dei potenti, e perciò tende a soccorrere i deboli, gli stroncati; non accetta il potere e la ricchezza privata, e perciò tende a costituire forme di federalismo nonviolento dal basso e forme di aiuto e reciprocità sociale e fruizione comune di beni sempre più larghe».

Nell'opera complessa di Capitini tutto si tiene e tutto si apre. I temi di *Religione aperta* vivono anche nei suoi scritti pedagogici, dalle dispense dei corsi che tiene all'Università di Pisa dal 1946 ai volumi *L'atto di educare* (Firenze, La Nuova Italia, 1951) e *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo* (Pisa, Nistri-Lischi, 1953) fino a *Educazione aperta* (2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1967-1968): pedagogia dell'apertura, educazione alla nonviolenza attiva. Nel 1946 è stato tra i promotori, con Gabriele Pepe, Dina Bertoni Jovine, Ernesto De Martino, Concetto Marchesi, Luigi Russo, Delio Cantimori, Binni e altri, dell'A.D.S.N. (Associazione per la difesa della scuola nazionale) che nel 1959 si trasformerà nell'A.D.E.S.S.P.I. (Associazione per la difesa e sviluppo della scuola pubblica), e svolgendo un ruolo attivo nell'associazione degli ex normalisti: il terreno della scuola pubblica, incredibilmente da difendere già nel 1946, è fondamentale e permette larghi schieramenti dei docenti della sinistra. Dal 1956 è docente ordinario di Pedagogia all'Università di Cagliari, costretto a viaggi lunghi e faticosi; e anche in Sardegna sviluppa un'intensa attività politica: incontri pubblici e iniziative, a partire dai temi della disoccupazione, del lavoro e della scuola. Otterrà il trasferimento all'Università di Perugia solo nel 1965.

La Rivoluzione nonviolenta

Nel settembre 1952 Capitini istituisce il «Centro di Perugia per la nonviolenza», nell'abitazione di Emma Thomas, in Via dei Filosofi 33, e con la sua piena collaborazione (organizzazione, traduzioni) soprattutto nella creazione di una rete di contatti e collegamenti a livello internazionale. Ma è dalla Sicilia che viene un segnale importante di nonviolenza attiva, di azione nonviolenta, con grandi implicazioni sociali: ne è protagonista Danilo Dolci, architetto friulano che, sceso in Sicilia tra gli «ultimi», dopo un periodo di inchiesta personale sulla miseria, la disoccupazione e la mafia, ha deciso di intervenire con l'arma della nonviolenza: un digiuno a oltranza contro la morte di una bambina per fame. Capitini è tra i primi a esprimergli solidarietà, invitandolo a sospendere il digiuno e mobilitando a sostegno di Dolci e della sua azione la vasta rete di conoscenze (giornalisti, intellettuali, politici) di cui dispone. L'azione successiva di Dolci sarà uno sciopero «a rovescio» per il lavoro: disoccupati della zona di Trappeto e Partinico, terra di mafia e di banditismo, impegnati a ricostruire una strada disastata per il mancato intervento della pubblica amministrazione. Interviene la polizia, arresta Dolci, che fa del processo un'occasione di denuncia delle responsabilità dello Stato, rilanciando la lotta per il lavoro. Le azioni di Danilo Dolci sono per Capitini un esempio di quella «rivoluzione nonviolenta» che va teorizzando da decenni, uno sviluppo dell'esperienza dei C.O.S. sul piano dell'azione diretta. E si intitolerà *Rivoluzione aperta* il primo libro che Capitini dedicherà all'esperienza di Dolci nel 1956 (Firenze, Parenti), uno dei suoi scritti politici più radicali⁹. A Dolci dedicherà

⁹ Ripubblicato in A. Capitini, *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968* cit. (2016).

un secondo libro, *Danilo Dolci* (Manduria, Lacaita, 1958), per sostenerlo mentre si moltiplicano processi e persecuzioni.

«*Colloquio corale*»

Anticipato dalla composizione *La festa*, pubblicata nel 1950 sui «Quaderni di Botteghe Oscure», la rivista romana diretta da Giorgio Bassani, *Colloquio corale* (Pisa, Pacini Mariotti, 1956) è la sintesi poetica del pensiero di Capitini, sulla linea e a sviluppo degli *Atti della presenza aperta* del 1943. Tensione lirica e tensione spirituale e politica nominano la realtà liberata dai limiti e dai condizionamenti, consapevole del tragico e per questo aperta alla compresenza corale che abbatte ogni confine tra la vita quotidiana e una nuova Storia. La festa della realtà liberata vince la paura della morte, libera dalla morte i morti, dalla paura della morte i viventi. Liturgia della liberazione, di tutti, in cui tutti cooperano alla creazione della nuova realtà. E la vivono nel presente, anche gli esclusi, i deboli, gli stroncati, imponendo una nuova musica alla stessa natura. Non è una realtà pacificata ma che vive e lotta nel «profondo mistero della nonviolenza, comunione con tutti in un atto», per «rinascere insieme». *Colloquio corale* è compresenza in atto: le forme rituali del teatro greco, il pensiero filosofico, la vita quotidiana, gli affetti, i dolori, i paesaggi, il passato e il presente, respirano insieme in un lirismo del pensiero che si crea un linguaggio proprio, di comunicazione empatica e diretta, di colloquio attivo e aperto, di silenzio meditativo. Alta poesia, originalissima. Capitini sarà persuaso del valore di quest'opera e della sua diversità rispetto alle tradizioni liriche del Novecento.

Nel 1957, un nuovo scandaloso libro contro la Chiesa cattolica, *Discuto*

la religione di Pio XII (Firenze, Parenti), in risposta alla messa all'indice di *Religione aperta*: un confronto alla pari con il massimo rappresentante dell'integralismo cattolico. Un anno dopo, nel 1958, come atto di protesta per la vicenda dei coniugi Bellandi di Prato, insultati pubblicamente dal vescovo come «concubini» per essersi sposati con il solo rito civile, scrive una lettera all'arcivescovo di Perugia in cui gli comunica la sua decisione di sbattezzarsi, e gliene spiega pacatamente i motivi. Sul tema dello sbattezzo interverrà ripetutamente negli anni seguenti, in nome di un'assoluta noncollaborazione con le gerarchie ecclesiastiche, pubblicando nel 1961 il volume *Battezzati non credenti* (Firenze, Parenti), puntuale confutazione della teologia cattolica a cui contrappone la «religione aperta» con le sue implicazioni sociali, politiche e filosofiche.

Non fare «pace» col mondo

Nel corso del 1959 Capitini comincia a rielaborare la sua lunga esperienza dell'antifascismo, per testimoniarla e documentarla, convinto che nell'Italia del *boom* economico e del consumismo dilagante sia necessario trasmettere ai giovani conoscenze e informazioni. La destra fascista è di nuovo presente e attiva, soprattutto tra gli studenti universitari e nei licei, e si stanno stringendo torbidi rapporti tra la Dc e il Msi; a sinistra, l'esaltazione del solo momento della lotta armata negli anni 1943-1945, certo fondamentale, rischia di far dimenticare i lunghi anni di preparazione della Resistenza. I percorsi storici sono più lunghi e complessi. Nel gennaio 1960 pubblica sul «Ponte», la rivista fondata da Calamandrei a cui collabora dal 1945, un primo articolo di bilancio storico, *La mia opposizione al fascismo*, seguito da un secondo articolo, *Gli anni della grande speranza*,

nel numero di dicembre. Negli anni successivi terrà aperto questo prezioso “cantiere della memoria”, fino a ricostruire nel volume *Antifascismo tra i giovani* (cit., 1966) un quadro organico della cospirazione antifascista e del liberalsocialismo dagli anni trenta alla Liberazione, all'immediato dopoguerra: una miniera di informazioni su persone, collegamenti, idee.

Il 1960 è un anno di ripresa politica della sinistra in Italia: le giornate di luglio contro il governo Tambroni (Dc-Msi) vedono una forte mobilitazione antifascista dei giovani; in Parlamento si stanno creando le condizioni per il primo governo di centro-sinistra, e il Psi torna a svolgere un ruolo importante. In Europa e negli Stati Uniti crescono i movimenti contro il pericolo della guerra atomica, mentre sia gli Stati Uniti che l'Unione sovietica moltiplicano i test nucleari. A Londra Bertrand Russel promuove manifestazioni contro la guerra. I due blocchi, atlantico e sovietico, schierano missili e truppe. Nel 1962 il confronto militare rischierà di trasformarsi in conflitto, in occasione della crisi dei missili a Cuba. In questo clima Capitini organizza una «Marcia della pace per la fratellanza dei popoli» che si svolgerà il 24 settembre 1961 attraverso la campagna umbra, da Perugia ad Assisi. La concepisce come assemblea popolare in cammino, aperta a tutti ma senza bandiere di partito, preparando con il suo gruppo di Perugia le parole d'ordine, i cartelli, il testo della mozione che sarà deliberata alla Rocca di Assisi, al termine della marcia. «Marcia»: il termine è militare, marciano i soldati, si marcia in guerra. Il lessico viene rovesciato. Nell'estate del 1961 l'esito dell'iniziativa è incerto: Capitini ha invitato a partecipare tutti i partiti tranne i fascisti; hanno aderito i comunisti anche con i loro «Partigiani della pace», mentre i socialisti non sembrano garantire un impegno efficace. Il rischio è che l'iniziativa risulti targata Pci. Un appello alla partecipazione di Parri, Enriques Agnoletti e Binni sblocca la situazione, procurando una forte presenza di intellettuali e artisti (Calvino,

Fortini, Guttuso...) e dirigenti e militanti del Psi. Ma l'aspetto principale per Capitini è la partecipazione popolare a un'iniziativa dal basso di "diplomazia dei popoli" («la pace è troppo importante per lasciarla nelle mani dei governi» dice una delle parole d'ordine della marcia), in una bella giornata domenicale. Ed è nella grande partecipazione popolare il vero successo: man mano che la marcia avanza verso Assisi, dai paesi attraversati si aggregano intere famiglie contadine, con l'abito della festa. La mozione finale, approvata dall'assemblea sulla Rocca, definisce i principi generali di una concreta strategia di pace: il superamento dell'imperialismo, del razzismo, del colonialismo, del capitalismo; l'incontro tra Occidente e Oriente; l'educazione alla pace «nei rapporti con tutti a tutti i livelli»; la nonviolenza come pratica attiva e rivoluzionaria.

La pace di cui parla Capitini non è l'assenza di guerra, è lotta per un mondo liberato da una Storia che gronda sangue e sopraffazione, in cui il libero sviluppo di ognuno sia garantito da assetti istituzionali veramente democratici, e il potere non sia di pochi ma di tutti. Nella mozione di Assisi l'omnicrazia che Capitini sta proponendo dagli anni del dopoguerra, e che ha sviluppato teoricamente in *Nuova socialità e riforma religiosa* sulla base delle esperienze del liberalsocialismo e dei C.O.S., si confronta con l'assetto internazionale del mondo nel periodo di massimo sviluppo dell'imperialismo e dei movimenti di liberazione dal colonialismo; la sua prospettiva intende far incontrare, in una rivoluzione aperta e nonviolenta, le esperienze di democrazia diretta e le scelte strategiche dalle quali dipende il futuro dell'umanità. Naturalmente la sua è una voce nel deserto, tranne per pochi in grado di comprenderne la complessità e la radicalità rivoluzionaria. I più, a cominciare dai dirigenti dei partiti di sinistra che comunque hanno partecipato alla marcia Perugia-Assisi, ne colgono un generico messaggio "pacifista", senza vere implicazioni per la politica.

Dopo la marcia del 1961, attaccata dalla stampa di destra come manifestazione antiamericana e filosovietica, Capitini istituisce una «Consulta per la pace» che, sulla linea della mozione approvata ad Assisi, costruisca rapporti tra associazioni, Comuni, singole persone attive, ovunque sia possibile, intrecciandone le attività con quelle del Movimento nonviolento. Il 18 marzo 1962, una seconda marcia per la pace, tra Umbria e Toscana, da Camucia a Cortona. Nel 1963 definisce, con la collaborazione dell'amico e allievo Lanfranco Mencaroni, una piattaforma programmatica, *Per una corrente rivoluzionaria nonviolenta*, per sviluppare il movimento; il primo punto: «La situazione politica italiana presenta un vuoto rivoluzionario: i partiti stanno o su posizioni conservatrici o su posizioni riformistiche, prive di tensione e di forza educatrice e propulsiva nelle moltitudini. Così si va perdendo anche l'esatta prospettiva che pone come finalità decisiva della lotta politica il superamento del capitalismo, dell'imperialismo, dell'autoritarismo. Vi sono tuttavia delle minoranze che vedono chiaro, ma tali minoranze devono giungere ad un'azione organica nella situazione italiana, per cui, da una società dominata da pochi, si passi ad una società di tutti nel campo del potere, della economia, della libertà, della cultura». Nei quattordici punti successivi viene delineato un programma di transizione a una società socialista, oltre l'insufficienza del metodo leninista, costruendo strumenti di democrazia diretta e controllo dal basso. L'ultimo punto: «Nella politica internazionale attuale la nostra posizione è, oltre che di lotta per la pace – primo ed urgente obiettivo, – di pieno appoggio a tutti coloro che lottano contro il capitalismo, l'imperialismo, l'autoritarismo; di aiuto incondizionato ed immediato a tutti i popoli sottosviluppati da concretarsi in grandi piani di collaborazione; e nella diffusione dei nostri metodi nonviolenti per il raggiungimento dei fini comuni». Quando Capitini parla di «minoranze che vedono chiaro» non si riferisce soltanto ai gruppi

nonviolenti, ma soprattutto al clima politico della società italiana che si sta riaprendo dal basso: la rivolta degli operai Fiat a Piazza Statuto, nel 1962 a Torino, l'operaismo dei «Quaderni Rossi» del socialista Raniero Panzieri, il movimento degli studenti che si sta sviluppando all'interno delle Università per una loro «democratizzazione» attraverso la pratica delle assemblee.

Sulla linea della piattaforma *Per una corrente rivoluzionaria nonviolenta* Capitini fonda e dirige due strumenti di formazione e informazione politica: i periodici mensili «Azione nonviolenta» e «Il potere è di tutti», i cui primi numeri escono contemporaneamente nel gennaio 1964 e che si aggiungono alla pubblicazione (dal 1951) delle «Lettere di religione». In «Azione nonviolenta», sono approfonditi i temi più specifici del movimento nonviolento, i suoi collegamenti internazionali, le sue iniziative locali; il «Potere è di tutti» è centrato sui temi della democrazia dal basso e della trasformazione politica della società; nelle «Lettere di religione» si approfondiscono le tematiche filosofico-religiose, con una sempre maggiore centralità della teoria della compresenza.

Negli 1964-1968 Capitini è sempre più attento al movimento degli studenti, apre «Il potere è di tutti» alle proposte programmatiche che escono dalle Università di Torino, Pisa, Firenze, Roma, le discute, avanza a sua volta proposte di metodo; la sua «aggiunta religiosa all'opposizione» dei partiti della sinistra negli anni cinquanta diventa partecipazione attiva al dibattito dei movimenti, sui temi della violenza/nonviolenza, del metodo della decisione assembleare, delle dinamiche di potere. Dal 1965 è ordinario di Pedagogia a Perugia, superate le infinite resistenze dell'ambiente cattolico e massonico perugino, e può dedicare tempo ed energia al lavoro politico-religioso. Nel 1967 pubblica un manuale dell'azione diretta nonviolenta, *Le tecniche della nonviolenza* (la prima copia la invia a Joan Baez); glielo pubblica Giangiacomo Feltrinelli che nello stesso periodo è convinto

del rischio di un colpo di Stato militare in Italia e diffonde i documenti dei movimenti guerriglieri latinoamericani; le pratiche di noncollaborazione attiva (sciopero, boicottaggio, sabotaggio...) di cui parla Capitini possono svolgere un ruolo utile di contrasto al colpo di Stato. Nello stesso tempo Capitini discute, su «Azione nonviolenta» e «Il potere è di tutti», l'alternativa «guerra no, guerriglia sí», l'ampia diffusione di posizioni "guevariste" nel movimento degli studenti, da interlocutore che vuol «far pensare» i giovani sulle implicazioni della violenza e sull'alternativa di una rivoluzione in profondità delle coscienze all'interno di processi sociali di radicale trasformazione.

Teoria della compresenza

Nel 1966 pubblica il suo libro di tutta una vita, *La compresenza dei morti e dei viventi* (Milano, Il Saggiatore), il suo libro piú complesso e straordinariamente ricco di piste di ricerca, sempre rigorosamente aperte, sull'unica vera religione di Capitini: la «compresenza» come visione e percezione della collaborazione di tutti, viventi e morti, alla creazione del valore dell'esistenza umana, oltre i limiti della condizione biologica, della pura e semplice sopravvivenza, dei condizionamenti sociali. Tutto confluisce in un quadro che è insieme filosofico, poetico e politico: la «persuasione» di Michelstaedter e la sua coerente obiezione di coscienza contro la «rettorica» sociale; il confronto con l'illuminismo, lo storicismo, l'idealismo, il marxismo, per fondare una nuova cultura filosofica e politica fondata sul definitivo superamento dell'Uno-Tutti e sul Tu-Tutti omnicratico; la creazione del valore che vince la morte, nella collaborazione tra viventi e morti. Il volume è concepito come successione di voci tematiche, le cui affermazioni sono messe in discussione

da una «nota» che apre la lettura in dialogo con chi legge. L'impianto è di ordine poetico: un pensiero-chiave sollecita punti di vista diversi, problematizza, e suggerisce soluzioni teoriche. Il volume è anche, per queste sue caratteristiche, un laboratorio di formazione, uno strumento prezioso per acquisire un metodo di pensiero nel «colloquio» con un maestro. Al centro, il tema della morte in un paese che, nella tradizione cattolica controriformistica, l'ha associata al terrore, ne ha fatto l'emblema della punizione divina, e che nella cultura «laica» degli anni sessanta sta diventando una questione da rimuovere, culturalmente insignificante. *La compresenza dei morti e dei viventi* riceve un riconoscimento, non un premio, della giuria del Premio Viareggio 1967 solo per l'indignata insistenza di Binni che ne fa parte; i giurati non l'hanno neppure letto.

Nel 1966 Capitini ha pubblicato altri due volumi: *Antifascismo tra i giovani e Severità religiosa per il Concilio* (Bari, De Donato). Del primo si è già detto; nel secondo Capitini prosegue la confutazione dell'ideologia cattolica, sviluppata in *Discuto la religione di Pio XII*, *Battezzati non credenti*, e nelle «Lettere di religione»; la «severità religiosa» riguarda le apparenti aperture dell'istituzione cattolica, accolte con entusiasmo dal Pci nella sua linea di «dialogo con i cattolici», cioè tra le due Chiese della società italiana. Capitini entra nel merito delle questioni teologiche affrontate durante i lavori del Concilio: l'apparato dottrinario fondamentale dell'istituzione, la monarchia cattolica, è sempre quello controriformistico.

«Omnicrazia»

Nell'estate del 1968, mentre si aggravano i sintomi della malattia per cui sarà operato nell'autunno, e morirà per le conseguenze dell'opera-

zione chirurgica, tenta una sintesi teorica della sua proposta politica di «omnicrazia», il potere di tutti. Il testo, che sarà pubblicato postumo nel 1969 (Firenze, La Nuova Italia) a cura di Luisa Schippa, sua stretta collaboratrice dagli anni Cinquanta, inquadra la «rivoluzione permanente nonviolenta» nel suo contesto di pensiero e di sperimentazione pratica. Capitini è consapevole della possibilità di morire e lascia indicazioni utili per il pensiero e l'azione dei giovani. In un linguaggio, come al solito, chiarissimo e aperto, delinea la sua concezione della «realtà di tutti», della compresenza dei tanti piani di realtà – nel presente e nel passato, qui e ora – nei singoli, soggetti della creazione del «valore», oltre le semplificazioni di uno storicismo giustificazionista della realtà com'è, oltre l'onnipotenza di un idealismo egocentrico. Centrale la questione della democrazia diretta, sviluppo radicale della democrazia dal basso e del controllo dal basso, senza molte illusioni su una possibile integrazione con la democrazia rappresentativa. Viene anche teorizzata l'articolazione del processo rivoluzionario in due fasi: una prima fase di potere senza governo, «premessa e garanzia che l'eventuale seconda fase sia un potere nuovo "conseguente" alla prima fase».

Alla fine di settembre entra nella clinica di Perugia dove sarà operato per calcoli alla cistifellea; le opinioni sull'opportunità di un intervento chirurgico in un organismo tutt'altro che robusto, e indebolito da molti mesi di sofferenza che lo hanno costretto a restare sdraiato per buona parte delle sue giornate, sono contrastanti. In clinica continua a lavorare, scrive la «lettera di religione» *La forza dei piccoli gruppi*, il suo ultimo scritto, legge Marcuse, gli amici vanno a trovarlo. Alla vigilia dell'operazione è in condizioni sostanzialmente buone, la cistifellea si è molto ridotta di volume: in questa che è probabilmente la sua ultima lettera scrive a Elena Benvenuti, moglie di Binni: «Cara Elena, tra poche ore mi faranno l'operazione. [...]

La cosa questa mattina è molto semplice; sto bene e [l'intervento] viene prospettato senza particolare gravità. In fondo la cosa ha anche un aspetto problematico e suscita curiosità, perché si tratta di vedere quanto e come reggerà questo strumento che porto con me da più di sessant'otto anni. La cosa è anche singolare, perché i medici dicono che in questi giorni la cistifellea è ridotta ai minimi termini: più facile sarà il loro lavoro, poi farò la mia parte. [...] Se anche con te posso tracciare programmi e conforti per "dopo", ci metto certamente i nostri incontri e le gite, la gioia di conversare, di rivedere i paesaggi, di discutere con voi e i vostri figli, ma ci metto anche tenaci piani di lavoro per le idee e per gli ideali, studiare di più e lavorare di più e meglio in un momento tanto importante, che tutti ci giudica. Vi abbraccio tutti». Il chirurgo non si limita ad asportare la cistifellea, interviene anche sul diaframma, poi dirà: per abbassarne l'assetto e ridurne la pressione sul cuore. Le conseguenze dell'intervento sono disastrose: per alcuni giorni Capitini continua a vomitare sangue. Muore il 19 ottobre, a sessantotto anni, nel pieno della sua attività intellettuale e politica. La notizia della sua morte viene subito comunicata dal questore di Perugia al ministero dell'interno: «[...] il nominato in oggetto è deceduto in Perugia in data 19.10.1968 a seguito di intervento chirurgico per "empiema della colecisti, ernia diaframmatica ed edema polmonare acuto"». Il caso del «nominato» Aldo Capitini, sorvegliato ininterrottamente dal 1933, dal fascismo alla Repubblica, dal regime democristiano ai governi di centro-sinistra¹⁰, è chiuso; la pratica può essere archiviata.

¹⁰ Clara Cutini, *Uno schedato politico. Aldo Capitini*, Perugia, Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea, 1988; altri documenti, dall'Archivio centrale dello Stato, sono stati pubblicati da Andrea Maori e Giuseppe Moscati in *Dossier Aldo Capitini, sorvegliato speciale della polizia*, Roma, Stampa alternativa, 2014.

Al suo funerale, il 21 ottobre, nel cimitero di Perugia dove viene sepolto accanto a Emma Thomas, è Binni a pronunciare l'orazione funebre per l'amico e maestro:

[...] Capitini fu un vero rivoluzionario nel senso più profondo di questa grande parola: lo fu, sin dalla sua strenua opposizione al fascismo, di fronte ad ogni negazione della libertà e della democrazia (e ad ogni inganno esercitato nel nome formale ed astratto di queste parole), lo fu di fronte ad ogni violenza sopraffattrice, in sede politica e religiosa, così come di fronte ad ogni tipo di ordine e autorità dogmatica ed ingiusta (qualunque essa sia), lo fu persino, ripeto, di fronte alla stessa realtà e al suo ordine di violenza e di crudeltà. Questo non dobbiamo dimenticare, facendo di lui un sognatore ingenuo ed innocuo, e sfuggendo così alle nostre stesse responsabilità più intere e rifugiandoci nel nostro cerchio individualistico, o nelle nostre abitudini e convenzioni non soggette ad una continua critica e volontà rinnovatrice [...].

Ed è Binni a dettare l'epigrafe per la tomba di Capitini: «Libero religioso e rivoluzionario nonviolento / pensò e attivamente promosse l'avvento / di una società senza oppressi / e l'apertura di una realtà liberata».

Sette scritti di Aldo Capitini



ATTRAVERSO DUE TERZI DEL SECOLO (1968)¹

Sono nato a Perugia il 23 dicembre 1899, in una casa nell'interno povera, ma in una posizione stupenda, perché sotto la torre campanaria del palazzo comunale, con la vista, sopra i tetti, della campagna e dell'orizzonte umbro, specialmente del monte di Assisi, di una bellezza ineffabile. Mio padre era un modesto impiegato comunale, e custode del campanile; suonava anche le campane comunali, e tutti noi in casa sapevamo farlo. Mia madre, che veniva dal vicino villaggio di Brufa, lavorava instancabile per la casa e come sarta, per altri. Avevo un fratello, maggiore di me.

I primi venti anni della mia vita si sono svolti secondo un modello tipico. Precoce come sensibilità, riflessività e interesse per la lettura e anche

¹ *Attraverso due terzi del secolo*, «La Cultura», a. VI, n. 10, Roma 1968. È il profilo autobiografico che Capitini scrive nell'agosto del 1968, a due mesi dalla morte (19 ottobre). «Penso di stendere ora alcune pagine intitolate *Attraverso due terzi del secolo*», scrive da Perugia il 16 agosto a Walter Binni, inviandogli il 21 agosto il dattiloscritto, datato 19 agosto. Il 16 agosto ne ha proposto la pubblicazione a Guido Calogero sulla sua rivista, «La Cultura», dove sarà pubblicato postumo. Capitini ha dunque scritto *Attraverso due terzi del secolo* in pochi giorni, lavorando sdraiato per attenuare il dolore della malattia per cui sarà operato in ottobre. «Tra gli scritti che ho fatto in questi giorni – ha scritto a Binni il 21 agosto – c'è questo che ti mando, e che non avevo fatto mai, infilando tutti i fatti principali. È noioso per l'io, ma è informativo, ed anche, credo, oggettivo».

per la poesia, non avevo nessuna guida, sicché mi fu una grande scossa l'incontro con la letteratura futurista, i suoi manifesti, i suoi programmi innovatori, che mi presero per un po' di tempo, dal 1913 al 1916, associandosi al nazionalismo di adolescente (leggevo fin da piccolo i giornali), e in contrasto col fondo del mio carattere, che invece preferiva letterati e poeti meditativi e moralisti, come Boine, Slataper, Jahier e specialmente Ibsen. Fu il periodo dei molti amici, delle esperienze varie e anche troppo varie e sciocche, della mescolanza di poesia e di grossa polemica, finché mi avviavo alla «conversione» che avvenne negli anni 1918-19: dalla vita di «esperienze» all'austerità, dal nazionalismo all'umanitarismo pacifista e socialista, dalle letture contemporanee allo studio delle lingue e letterature latina e greca, che cominciai con la massima tensione nel 1919 da zero, visto che, per povertà, ero stato indirizzato agli studi dell'istituto tecnico. Autodidatta accuratissimo, in condizione di povertà per le grammatiche e i classici che compravo ad uno ad uno, sottoponevo la mia gracile costituzione fisica (che mi aveva risparmiato il servizio militare e la guerra) ad uno sforzo che mi portò all'esaurimento e alle continue difficoltà del sonno e della digestione; così, oltre il classicismo letterario e quasi filologico, la conoscenza della Bibbia e la vicinanza al Leopardi, acquisii in quegli anni anche l'esperienza della finitezza umana, del dolore fisico, dell'inattività sfinita in mezzo alle persone attive, un'esperienza che, con la componente della costruzione culturale, era la componente della ricerca etico-religiosa, già da anni indipendente dalla religione tradizionale. Sapevo bene gli erramenti che avevo lasciato alle spalle, che furono anche quelli del primo ventennio del secolo in Italia. Avevo imparato perché il «classico», il «morale», le beatitudini evangeliche, la democrazia e il socialismo, erano dei valori, ci ero arrivato dopo l'eversione, il disordine, il dannunzianesimo, il marinettismo, le «parole in libertà». Avevo un senso così serio, umano e autentico

delle «strutture», che il fascismo non mi prese minimamente, e se non partecipai attivamente alle iniziative politiche opposte fu soltanto perché ero tutto preso dalla mia costruzione culturale e dai miei malanni. Oggi mi pare quasi impossibile che né la «Rivoluzione liberale», né i socialisti né Gramsci mi abbiano preso, tra il 1921 e il 1924, e io lo attribuisco anche al fatto che la fragilità della salute mi aveva indotto ad andare in campagna per rimettermi (facevo il precettore), e questo mi staccò dalle ripercussioni dirette della politica, che pur seguivo. O forse si potrebbe dire che io dovevo «fare» solo quando avrei potuto dare «aggiunte» singolari e diverse, e in quegli anni veramente non ero ancora capace di dare qualche cosa, che doveva invece maturare per successivi momenti.

Nel ventennio dal 1924 al 1944 ho potuto mettere a frutto quel senso etico-classico dei valori e della vita, in un modo che indicherei mediante quattro punti:

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

2. alla posizione di intellettuale associati, dopo la Conciliazione e la vista del tradimento del Vangelo, il lavoro pratico di propaganda di idee, di cercare altri, di formare gruppi, lavoro che cominciai alla Normale di Pisa, dove ero segretario, nel 1931 e continuai con Claudio Baglietto (morto poi a Basilea nel 1940, esule e obbiettore di coscienza), uniti nel diffondere nuovi principi di vita religiosa, teistica, nonviolenta (avevamo conosciuto la non collaborazione di Gandhi), antifascista; da allora io sono principalmente il ricercatore e il costituente di una vita religiosa, in contrasto con quella tradizionale, leggendaria, istituzionale, autoritaria, e compromessa

fino al collo con la guerra, i privilegi, le oppressioni delle società attuali; da allora ho sempre meglio chiarito per me e per gli altri che cosa significasse la più profonda apertura a tutti (sono stato colui che più ha usato nel periodo fascista il termine di «apertura», anche nei libri allora pubblicati);

3. presa da Gandhi l'idea del metodo nonviolento impostato sulla non collaborazione, potevo avere una guida per dir di «no» al fascismo (quando Giovanni Gentile mi chiese la tessera fascista per conservarmi nel posto della Normale), e soprattutto un modo per realizzare concretamente quel certo francescanesimo a cui tendevo da fanciullo, col vantaggio che san Francesco era prima dell'Illuminismo, mentre Gandhi veniva dopo il Settecento, con la serissima applicazione dei principi della libertà, fratellanza, eguaglianza (più che non abbiano fatto i borghesi che li avevano annunciati), e del valore fondamentale della ragione critica e della coscienza anche in religione; per oppormi alle guerre che Mussolini preparava, presi la decisione vegetariana, nella convinzione che il risparmio delle vite di subumani inducesse al rifiuto di uccidere esseri umani;

4. la mia spinta alla politica, viva fin dalla fanciullezza (e dico prima dei dieci anni), finalmente si veniva concretando, anche per opposizione alla dittatura, in una sintesi di libertà e di socialismo, criticando nel liberalismo la difesa dell'iniziativa privata capitalistica e nel socialismo vittorioso la trasformazione in statalismo non aperto al controllo dal basso e alla libertà di informazione e di critica per ogni cittadino, anche proletario.

Dal 1933 al 1943 ho fatto propaganda girando in molte città e con frequentissimi incontri a Perugia, specialmente tra i giovani, per costruire 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», e lo ricordo per insegnare il valore dell'attività nonviolenta che cerca e stabilisce le solidarietà, e può contare

sull'esempio (in quel caso, il mio «no» al fascismo) e sulla parola. Questa fu aiutata da molti fogli che facevo circolare, e da tre libri che pubblicai in quel periodo: gli *Elementi di un'esperienza religiosa* (da Laterza, 1937), *Vita religiosa* (da Cappelli, 1942), *Atti della presenza aperta* (da Sansoni, 1943). Il primo libro fu fatto stampare dal Croce, che avevo conosciuto, mediante Luigi Russo, a Firenze (Adolfo Omodeo scrisse a Luigi Russo il 20 ottobre 1936: «Don Benedetto è tornato molto soddisfatto di un lavoro filosofico di un tuo scolaro di Perugia, e me lo vuol far leggere»; ma non fui mai scolaro di Luigi Russo). Mentre l'opposizione politica antifascista rinnovava i suoi sforzi, ed era continuamente stroncata dalle uccisioni e dagli arresti (Gramsci e i Rosselli morirono nel 1937), e mentre Mussolini vinceva in Africa e in Spagna, il mio antifascismo, con le sue ragioni religiose, aveva la forza di demitizzare le influenze esteriori e di chiedere tutta l'anima. Senza che io ponessi la nonviolenza come necessaria conseguenza; tanto è vero che i gruppi, specialmente dopo l'accordo che feci con Walter Binni prima, e poi con Guido Calogero, erano nettamente di indirizzo politico nei fini e nei mezzi, e per alcuni l'indirizzo fu esplicitamente di «liberalsocialismo».

Il mio proposito dal 1931, da «profeta» e «apostolo» religioso, che l'Italia si liberasse dal fascismo mediante la non collaborazione nonviolenta, proposito reso sempre più difficile dalla stretta collaborazione col fascismo della Chiesa romana, della Monarchia e dell'esercito, del Gentile e della maggioranza degli intellettuali, diventava non previsione, ma lezione. I miei amici si prospettavano i modi nei quali sarebbe stato possibile rovesciare la dittatura; e la guerra europea ne preparava l'attuazione; io non potevo che associarmi con loro nella diffusione dell'opposizione (e andai per mesi in prigione), ma, nello stesso tempo, non attenuavo per nulla il mio proposito. Anzi nella prigione e durante l'esplicazione della rivolta partigiana (a cui non partecipai) mi si concretò l'idea dello stretto rapporto intersogget-

tivo che si esprimeva nella nonviolenza, e, nascosto in campagna mentre si sentivano i tedeschi passare nella notte lungo le strade, scrissi quel libretto *La realtà di tutti* (nella primavera del 1944), che completa la mia tetralogia antifascista, con un supremo appello alla compresenza di tutti.

Certo, io ero sconfitto. Ma soprattutto perché la mia attività non era stata capace di costituire «gruppi» di nonviolenti. Con persuasione nonviolenta c'erano stati, oltre me, amici fin dal momento pisano del 1931-32 e poi con Alberto Apponi ed altri, e perfino tra i partigiani ci furono alcuni, come Riccardo Tenerini e come Alberto Giuriolo², che non tolse mai la sicura al suo fucile. Ma eravamo sparsi, e nulla sapemmo organizzare che fosse visibilmente coerente, efficiente e conseguente ad idee di nonviolenza. La lezione era che bisogna preparare la strategia e i legami nonviolenti da prima, per metterla in atto quando occorre; e nessuno può negare che in Italia nel 1924, al tempo del delitto Matteotti, e in Germania nel 1933, una vasta e complessa azione dal basso di non collaborazione nonviolenta sarebbe stata occasione di inceppamento e di caduta per i governi.

Nel quadro della spiritualità italiana e della formazione culturale ed etico-politica il mio lavoro si presentò, fin dall'inizio, come molto critico dello storicismo: fui tra i primi a fronteggiarlo, a mostrarne le insufficienze etiche. La mia provenienza era diversa, con un'apertura alle singole individualità e alla loro finitezza, con una severa considerazione dei mezzi rispetto ai fini, con la tendenza a vedere il rapporto intersoggettivo e la comunità di tutti anche oltre la realtà della vita e della morte. Se si dovesse

² L'intellettuale vicentino Antonio Giuriolo (1912-1944), nonviolento legato a Capi-
tini dal 1939, comandante partigiano di «Giustizia e Libertà» nel bellunese e poi di una
«Brigata Matteotti» sull'Appennino pistoiese; morì in combattimento, facendo scudo con
il proprio corpo a un compagno ferito.

accennare a vicinanze culturali, ne nominerò tre: la filosofia etica del Kant, una ripresa (più spontanea che derivata) dei temi «moralisti» di alcune figure del primo ventennio: Michelstaedter, Boine, Clemente Rebora; un'apertura, alla molteplicità del tu-tutti, della teogonia dell'atto gentiliano. Se i miei *Elementi* del '37 potevano appartenere ad una letteratura esistenzialistica, per altro verso il richiamo al singolo era inquadrato, appunto in nome dell'«apertura» e di una escatologia. Il libretto degli *Atti della presenza aperta* esprime, nella forma letteraria di salmi molto sintetici, questa posizione costruttiva di apertura. Mi pare che si realizzasse così quanto era stato cercato dai «moralisti» in Italia dall'inizio del secolo. E la mia disciplina costante era stata di utilizzare il Croce per ciò che egli poteva dare per la distinzione e la conoscenza dei valori, specialmente estetico, ma di non accettare l'immanentismo del suo umanesimo, e la sua etica e politica.

Mi pareva anche che io avessi fatto un notevole passo in avanti rispetto al modernismo e ai tentativi spiritualistici di riforma religiosa da Ernesto Buonaiuti a Piero Martinetti, due persone per cui avevo una profonda amicizia, ma che mi riuscivano, il primo troppo disposto a illudersi sul cattolicesimo, il secondo, pur con contributi culturali notevolissimi, non atto a portarsi in un lavoro comune di riforma. Con gli *Elementi* era apparsa la fiducia nella costituzione di attivi «centri» per una riforma religiosa, e ne era indicato, in fondo, già sorto uno, di una ricerca che da allora non si sarebbe interrotta, legato alla mia attività.

E dal punto di vista politico si era delineato un tipo di opposizione antifascista diversa da quella rappresentata successivamente dal Gobetti, dal Croce, dal Gramsci, dai Rosselli, dal Calogero. Qui non si tratta più di collocazione cronologica, del fatto che il mio antifascismo fosse già alle origini, ma dell'essersi esso costituito in tutte le sue giustificazioni e articolazioni separatamente da quelle altre forme, tutte di tipo umanistico. Il

mio sopraggiungeva non tanto per togliere a quelli, quanto per aggiungere una visuale sui mezzi e sui fini che quelli non avevano. La mia fiducia era che l'umanismo del laicismo e del marxismo avrebbe avuto bisogno, un giorno, di un'ulteriore trincea, quella neo-religiosa, e mentre quell'umanismo suscitava, anche nell'antifascismo, tante forze, io mi promettevo un discorso ulteriore. Quando vedo lo sviluppo che hanno preso oggi tre temi a me cari e congiunti in unità: il rifiuto di ogni guerra, la democrazia diretta con il controllo dal basso, la proprietà resa pubblica e aperta a tutti; e vedo le crescenti discussioni circa i temi cattolici, penso che avessi ragione ad aspettare da un periodo post-fascista la piena utilizzazione del mio contributo.

Se io fossi morto nel 1944, dopo avere scritto in primavera *La realtà di tutti*, avrei già, con i quattro libri e le sollecitazioni portate personalmente, delineato una posizione teorico-pratica di riforma suscettibile di utilizzazioni, forse la più compatta dopo quella mazziniana dell'Ottocento. Si è visto poi bene, nel successivo ventennio, che il campo doveva essere occupato in buona parte da due potenti istituzionalismi, quello della Chiesa romana che ebbe una ripresa di potere in un clima di restaurazione, quello del partito comunista, che aveva il compito di volgarizzare il marxismo e di mantener viva una opposizione politico-sociale.

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. Non potevo considerare il movimento del liberalsocialismo al quale avevo lavorato, costituendolo insieme con Guido Calogero, come la realizzazione della riforma come la volevo io. Esso era stato un collegamento che poté attuarsi per qualche anno, mentre Giustizia e Libertà era esausta per le persecuzioni, e

noi portammo temi freschi, una tattica accorta e penetrante, una duttilità fortunata. Ma quella era politica, e sempre più lo sarebbe diventata, fino alla costituzione in partito, che io non approvai, vagheggiando un lavoro più largo e di massa (come ho raccontato nel libro *Nuova socialità e riforma religiosa*).

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 ad usare in Italia l'espressione «indipendente di sinistra»), portarono al mio progressivo isolamento, alla nessuna utilizzazione da me fatta del posto avuto in dieci anni di attivissima opposizione antifascista (in personale rapporto con tutti gli antifascisti significativi e clandestini in Italia), al disinteresse generale, o ignoranza, per il mio nome e i miei libri. Ricominciavo veramente da una posizione di centro individuale, e mai, forse, parola è stata più adatta alle mie iniziative. Non posso negare che restava, almeno, una trama larghissima di amicizie, che non posso elencare perché occuperei pagine, e l'ho fatto, in parte, in altri scritti³. Nel campo intellettuale, nel campo politico specialmente dei laici, dei socialisti e dei comunisti, avevo avuto moltissimi contatti, sia stando a Pisa fino al 1933, sia a Perugia o altrove dal 1933 al 1944.

Dal 1944, in poco più che un ventennio, dovevo valermi delle condizioni di libertà e di tutte le agevolazioni che avrei potuto incontrare, tra cui quelle venutemi con l'insegnamento universitario, prima come incaricato

³ In particolare nel volume *Antifascismo tra i giovani*, Trapani, Célèbes, 1966, ristampato nel 2018 nella collana "Opere di Aldo Capitini", Firenze, Il Ponte Editore: una miniera di informazioni sulle reti clandestine antifasciste organizzate da Capitini dai primi anni trenta alla Resistenza.

a Pisa di filosofia morale, e poi come professore di ruolo di pedagogia dal 1956, prima a Cagliari e poi a Perugia.

Subito dopo la liberazione di Perugia, nel luglio 1944, costituì il Centro di orientamento sociale (C.O.S.) per periodiche discussioni aperte a tutti, su tutti i problemi amministrativi e sociali. Fu un'iniziativa felice che convocava molta gente e le autorità (tra cui il prefetto e il sindaco), molto desiderata da tutti per l'interesse ai temi e per la possibilità di «ascoltare e parlare»; e si diffuse nei rioni della città, in piccole città dell'Umbria, e in città come Firenze e Ferrara. Nessuna istituzione la diffuse e la moltiplicò, e il mio sogno che sorgesse un C.O.S. per ogni parrocchia era molto in contrasto con il disinteresse e l'avversione che, dopo pochi anni, sorse in molti contro un'istituzione così indipendente, aperta, critica; né si poteva dire che l'organizzazione ne fosse difficile; ci sarebbe voluta tuttavia una virtù: la costanza. Quella fu la prima iniziativa che presi per valermi della libertà e per preparare la «riforma» come la vedevo e la vedo. Tanto è vero che, dopo le difficoltà che portarono nel 1948 alla fine dei C.O.S., anche dopo una breve loro ripresa nel 1957, ho svolto e svolgo lo stesso tema mediante un foglio mensile «Il potere è di tutti», che propugna la democrazia diretta (o omnicrazia, come la chiamo), il controllo dal basso in ogni località e in ogni ente, i consigli di quartiere e i centri sociali, i comitati e le assemblee, la libertà di informazione e di critica, permanente e per tutti. Il tema si riconduce, come dirò poi, a quella riforma che io propugno in nome dello sviluppo della «realtà di tutti».

Non lo Stato antifascista, ma molto meno quello che seguì al 1948, erano in grado di valersi dei C.O.S. ed inserirli nella struttura pubblica italiana, ad integrazione della limitata democrazia rappresentativa del parlamento e dei consigli comunali e provinciali. Né le forze dell'opposizione di sinistra, tese nella speranza di una presa del potere, si curarono di appre-

stare uno strumento così elementare per la convocazione della popolazione e dell'opinione pubblica, anche in considerazione della insufficiente diffusione dei giornali. Si aprì invece il periodo in cui le ricche destre avrebbero rovesciato sugli italiani, e specialmente sugli strati meno politicizzati come quello delle donne, tonnellate di periodici illustrati, sostanzialmente di gusto antirivoluzionario ed evasivo.

Un'altra iniziativa fu quella del «Movimento di religione». Nell'ottobre del 1946, d'intesa con l'ex-prete Ferdinando Tartaglia, convocammo a Perugia un Primo convegno sul problema religioso attuale. Era una cosa nuova, insolita, inattesa per quanti non avessero percepito che nell'opposizione antifascista, nella tensione di aggiornare l'Italia al mondo, c'era anche, più o meno esplicito, il tema di portare il laicismo al punto di produrre la sostituzione di una nuova vita religiosa a quella tradizionale, derivante dalla Controriforma. Al Convegno vennero molti e diversi amici (Spini, Pettazzoni, Mezzetti, Marcucci, Assagioli, Binni ed altri). 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 compresenza⁴ di tutti gli esseri; Tartaglia lo indicò nella tensione a porre un «puro dopo» la realtà e le società attuali, in una tramutazione di tutta la nostra vita, nella creazione di «atti nuovi». Al convegno di Perugia seguirono altri fino al 1948; avemmo il modo di incontrare molti, di far gravitare su problemi vari, come quello della libertà religiosa in Italia e

⁴ L'elaborazione del concetto di «compresenza», è centrale in Capitini fino dagli anni trenta; a questo tema ha dedicato il volume *La compresenza dei morti e dei viventi*, Milano, Il Saggiatore, 1966, ristampato nel 2018 nella collana «Opere di Aldo Capitini», ivi, Il Ponte Editore.

della situazione degli ex-preti (prova della durezza illiberale della Chiesa romana) e quello dell'obiezione di coscienza e della pace internazionale. Pubblicammo libri e articoli.

Quando Tartaglia si volse al lavoro personale della ricerca speculativa e sistematica sulle sue idee religiose (e promise di darne conto in libri), io continuai il Movimento per una riforma religiosa in Italia per anni e anni fino al 1954. Un congresso tenuto a Roma nell'ottobre 1948, molto affollato e con la presenza di molte forze del laicismo e del protestantesimo, si era voluto intitolare, a due anni di distanza dal Convegno di Perugia che era stato di assaggio, Congresso per la riforma religiosa, che naturalmente per noi, per Tartaglia e per me, non era interna al Cristianesimo, ma su prospettive più larghe e indipendenti dai temi tradizionali. Tartaglia poi si appartò, ed io continuai i convegni, specialmente romani, presentando l'approfondimento dei miei temi della realtà di tutti, dell'antiistituzionalismo religioso, della nonviolenza, e altri, facendo affluire i temi del laicismo più deciso e più largo. Ma, francamente, l'interesse veniva declinando, e gli amici ormai si volgevano ad altri impegni o religiosi, o politici, o culturali.

Nel 1955 l'uscita del mio libro *Religione aperta*, messo all'Indice da Pio XII, segnò il punto di arrivo della Riforma religiosa da me impostata, riassumendone i temi e affidandola ormai alle posizioni del tutto personali di ciascuno. Nello stesso tempo, anzi fin dal 1952, la costituzione a Perugia, in Via dei Filosofi, di un Centro di orientamento religioso (C.O.R.) per periodiche conversazioni e di un Centro per la nonviolenza aveva a poco a poco sostituito la convocazione di convegni romani con la sollecitazione a costituire centri, *come a Perugia*, il che poi nessuno ha fatto in modo continuato e aperto come a Perugia. Se si pensa che da sedici anni fino ad oggi una volta la settimana si è discusso un tema solitamente di carattere

religioso, si ha un'idea di quale stimolo e addestramento abbiano potuto beneficiare gli organizzatori, gli amici, i frequentatori spesso mutevoli. Io mi sento gratissimo a quel lavoro settimanale fatto non al livello dell'erudizione, ma della formazione di un orientamento di vita. Le ragioni della critica storica neotestamentaria, l'utilizzazione di apertura anche nelle religioni istituzionali, il nesso della religione da un lato con la nonviolenza, dall'altro con la riforma della società, l'esigenza costante della libertà anche nella vita religiosa, sono stati temi ed esigenze ritornanti spontaneamente tante volte nelle nostre conversazioni, e creanti qualche cosa di comune tra noi di diverse posizioni, libero religioso io, altri evangelici, cattolici, bahai, ebrei, laici, marxisti. Abbiamo toccato temi ed argomenti, anche del giorno, di ogni genere.

Fino al momento di oggi, nel quale potrebbero avvenire cambiamenti, il mio lavoro religioso di decenni ha avuto, nella sua fedeltà, questi periodi e questi aspetti:

Dal 1931 al 1944 ha costituito il nucleo di una riforma, di limitata diffusione anche per le condizioni della dittatura, ispirata da una libera circolazione del gandhismo, in sintesi con elementi occidentali, da uno sviluppo dell'apertura anche nel campo di una nuova società.

Dal 1944 al 1968 ha fatto il più che ha potuto per creare strumenti di collaborazione sulla base dell'interesse religioso (Movimento di religione, Movimento per una riforma religiosa in Italia, religione aperta, Centro di orientamento religioso); ha delineato meglio gli aspetti teorici, dal tema dell'apertura al tema della compresenza, in libri, articoli e lettere di religione; ha diffuso anche opere di polemica religiosa (con Pio XII, sul battesimo, sul Concordato).

Se la mia tensione in questo campo è stata ed è continua, e posso dire di avere aiutato molti a chiarirsi problemi particolari, e di avere sparso idee

e termini, è bene riconoscere che il mio scrupolo di non forzare e di non istituzionalizzare, crescente negli anni, è stato tale da non tenere conto delle «adesioni», e di portare avanti piuttosto l'enunciazione di una vita religiosa come «centro» e non altro. Dopo i movimenti degli anni dopo la Liberazione, sono arrivato negli ultimi anni, e fino a questo punto, ad un proposito di tenace approfondimento per me, per capire ed essere sempre più un ricercatore-costruttore e un fedele libero religioso, ma lasciando ogni incontro collaborativo al tempo e agli altri. Se la mia vita religiosa è risolutrice e utile, altri la rifaranno, e meglio di me. Io non chiedo che di condurla bene, con autenticità.

Una prova di questo aver diffuso temi e stimoli senza averne raccolto precise e fedeli risposte, sta non solo nel vedere come si svolge la problematica religiosa oggi, ma specialmente nel fatto che per la «religione» non posso citare quei contatti e quelle influenze, che posso indicare per altri tre campi: la nonviolenza, la scuola e le idee sociali.

Nel campo della nonviolenza, dal 1944 ad oggi, posso dire di aver fatto più di ogni altro in Italia. Ho approfondito in più libri gli aspetti teorici, ho organizzato convegni e conversazioni quasi ininterrottamente, ho lavorato per l'obiezione di coscienza, ho promosso, attraverso il Centro di Perugia per la nonviolenza, convegni Oriente-Occidente, la Società vegetariana italiana, la Marcia della pace da Perugia ad Assisi del 24 settembre 1961, e poi il Movimento nonviolento per la pace e il periodico «Azione nonviolenta» che dirigo. Della Consulta italiana per la pace, una federazione di organizzazioni italiane per la pace sorta dopo la Marcia di Assisi, sono ancora il presidente. Sono, insomma, riuscito a far dare ampia cittadinanza, nel largo interesse per la pace, alla tematica nonviolenta. Come teoria e come proposte di lavoro, la nonviolenza in Italia ha una certa maturità. E qui, come dicevo, ho avuto più occasioni d'incontro che con la pura e

semplice religione. In fondo, quando sono andato due volte a Barbiana, a parlare con Don Lorenzo Milani e la sua scuola, la discussione e l'esposizione non è stata altro che sulla nonviolenza, per la quale egli mi disse di convenire con me.

Per Danilo Dolci la cosa è stata più complessa. Sapevo di lui e gli scrissi quando egli fece il suo primo digiuno a Trappeto, per la morte di una bambina di stenti. Gli dissi che non aveva il diritto di morire, 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; ho fatto conoscere a Danilo tutti i miei amici laici da Calamandrei a Bobbio, e tanti altri (egli era in partenza cattolico), l'articolazione dell'apertura religiosa e della non violenza, i miei articoli sul piano sociale e sul lavoro dal basso, mediante centri di educazione degli adulti e di sviluppo sociale.

Vi sono anche due campi nei quali ho lavorato con continuità, e che qui accenno senza illustrare: quello della libertà religiosa in Italia, stabilendo collaborazioni con laici, dal mio punto di vista di libero religioso per cui la libertà è indispensabile per tutti; e quello della difesa della scuola pubblica dalla pressione e dall'invasione confessionale, un campo nel quale promossi un'associazione che ha avuto anni di buona efficienza, l'A.D.E.S.S.P.I. (Associazione per la difesa e lo sviluppo della scuola pubblica italiana)⁵. Né intendo qui illustrare il lavoro per i problemi educativi, pedagogici (con una mia pedagogia diversa da quella umanistico-empiristica), scolastici (con l'iniziativa di una Consulta dei professori universitari di pedagogia),

⁵ Fondata nel 1959, come evoluzione dell'A.D.S.N. (Associazione per la difesa della scuola nazionale) istituita a Roma nel 1946; anche in questo caso Capitini fu tra i promotori, con Walter Binni, Gabriele Pepe, Dina Bertoni Jovine e altri.

ai quali ho dedicato l'attività dell'insegnamento, e libri, tra cui i due recenti volumi di *Educazione aperta*⁶.

Ma un campo, ancor più strettamente connesso con la profezia e l'apostolato religioso, è quello della trasformazione della società, per cui, rifiutando ogni carica offertami nel campo politico, ho piegato la politica, e l'interesse in me fortissimo per essa, alla fondazione di un lavoro per la democrazia diretta, per il potere di tutti o omnicrazia (come lo chiamo). Per me è intrinsecamente connesso con la religione, che, per me, è più della compresenza che di Dio; e perciò la compresenza di tutti (religiosamente dei viventi e dei morti) deve continuamente realizzarsi, come ho già detto, nell'omnicrazia, e chi è centro della compresenza, è centro anche di omnicrazia; ed è intrinsecamente connesso con la nonviolenza, di cui è l'idea politico-sociale. Il lavoro per i C.O.S., per il pacifismo integrale, per la proprietà pubblica aperta a tutti e creante continue eguaglianze, non sono che effettuazioni dell'interesse per l'omnicrazia.

Se dovessi indicare i punti dove ho espresso la tensione fondamentale, da cui tutte le altre, del mio animo per l'interesse inesauribile agli esseri e al loro animo, e perché adesso sia apprestata una realtà in cui siano tutti più insieme e tutti più liberati, segnalerei alcune righe di un mio libro poetico, *Colloquio corale* (sulla festa), nel quale ho ripreso, accentuando la compresenza, un modo di esprimermi lirico, già presentato negli *Atti della presenza aperta*. Il *Colloquio corale* (1955) è così poco noto (il libro di cui ho più copie nel mio magazzino di carte!), ed è invece così espressivo, che non mi oppongo alla tentazione di citare qualche cosa da esso piuttosto che da altri libri.

⁶ *Educazione aperta*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1967-1968, opera ristampata nel 2019 nella collana «Opere di Aldo Capitini», Firenze, Il Ponte Editore.

La mia nascita è quando dico un tu.
Mentre aspetto, l'animo già tende.
Andando verso un tu, ho pensato gli universi.
Non intuisco dintorno similitudini pari a quando penso alle persone.
La casa è un mezzo ad ospitare.
Amo gli oggetti perché posso offrirli.
Importa meno soffrire da questo infinito.
Rientro dalle solitudini serali ad incontrare occhi viventi.
Prima che tu sorridi, ti ho sorriso.
Sto qui a strappare al mondo le persone avversate.
Ardo perché non si credano solo nei limiti.
Dilagarono le inondazioni, ed io ho portato nel mio intimo i bimbi travolti.
Il giorno sto nelle adunanze, la notte rievoco i singoli.
Mentre il tempo taglia e squadra cose astratte, mi trovo in ardenti secreti di anime.
Torno sempre a credere nell'intimo.
Se mi considerano un intruso, la musica mi parla.
Quando apro in buona fede l'animo, il mio volto mi diviene accettabile.
Ringraziando di tutti, mi avvicino infinitamente.
Do familiarità alla vita, se teme di essere sgradita ospite.
Quando tutto sembra chiuso, dalla mia fedeltà le persone appaiono come figli.
A un attimo che mi umilio, succede l'eterno.
La mente, visti i limiti della vita, si stupisce della mia costanza da innamorato.
Soltanto io so che resto, prevedendo le sofferenze.
Ritorno dalle tombe nel novembre, consapevole.
Non posso essere che con un infinito compenso a tutti.

Il discorso fatto fin qui, prevalentemente di «prassi», non ha affrontato il mio lavoro filosofico. Ho approfondito soprattutto, nell'ultimo ventennio, la conoscenza del Kant e dello Hegel, e il singolare è che, malgrado le mie

simpatie per il primo e per certi aspetti del suo pensiero etico, religioso e circa i valori, lo Hegel mi ha interessato profondamente, e l'ho studiato per anni e anni. Ciò che mi ha attratto, oltre la forte complessità del suo pensiero, è stato principalmente il proposito di calare gli elementi ideali nella realtà. Ho spiegato largamente altrove (e specialmente nel libro *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*) questo tema. Mi è parso che proprio questo suo programma «realistico» fosse attuato, nel suo umanesimo immanentistico, in modo insufficiente, facendo condizionare gli elementi «ideali» da elementi «reali» assunti come insuperabili, quali lo Stato, la proprietà privata, la violenza, la morte degli individui singoli. E che invece spetti proprio ad un programma religioso impostare la «discesa» degli elementi ideali (la compresenza di tutti nella produzione dei valori) nella natura e in una nuova storia. Questo spiega anche il mio atteggiamento riguardo al marxismo, che ha avuto tanto sviluppo in Italia nell'ultimo ventennio. In quanto immanentismo di tipo hegeliano esso non va oltre lo stoicismo dell'individuo che si immola per l'avvento di una umanità liberata, ma in quanto pone il tema della «discesa» degli elementi ideali nell'umanità e in una tensione escatologica, il marxismo può essere un passo verso una concezione religiosa della compresenza.

È da rilevare anche come si presenta l'apertura religiosa alla compresenza: fuori di ogni pretesa ontologica di tipo vecchio, autoritario e sistematico, che «costringa» gli altri, ma come libera aggiunta alla base di ogni realtà, vedendo ogni essere nascere nella compresenza per sempre, oltreché nella natura che lo consuma; un'apertura pratica come ipotesi di lavoro, modesta e senza armi immanenti o trascendenti; un'ipotesi che è fuori da ogni verifica scientifica.

Bisognava che la concezione religiosa tradizionale, appoggiata dall'istituzione, entrasse nella crescente crisi che la dissolve, malgrado la vittoria

sul modernismo e l'appoggio dello Stato fascista e del successivo. Specialmente dopo il Concilio, altro che modernismo si diffonde! e altro che intangibilità dei dogmi! Bisognava anche che le si contrapponesse la concezione marxistica, e che il popolo italiano, specialmente in alcuni strati e in alcune zone, si politicizzasse attraverso un laicismo comunista. Si è visto poi che la cosa non era così semplice come pareva ad alcuni stalinisti nel primo decennio dopo la Liberazione; oggi, vista la rivoluzione violenta inattuabile e cresciuta l'esigenza di un'articolazione democratica in cui il «basso» conti effettivamente, ferventi comunisti arrivano a scrivere la formula «socialismo e libertà». Dico questo delle due forze di massa in Italia, perché nel ventennio esse hanno occupato, anche con una larga produzione libraria, il campo in Italia. Perché si arrivasse a capire il valore e l'efficienza della sintesi da me proposta (di riforma religiosa, di metodo nonviolento, di democrazia diretta e proprietà pubblica) era necessario che dessero quanto potevano, mostrando i loro limiti, le due concezioni etico-politiche precedenti. Difatti oggi erompono più chiare, anche se di gruppi limitati, le esigenze religiose e sociali, perlomeno nella forma di richieste più indipendenti e più severe di prima. Con ciò non voglio dire affatto che proprio le mie proposte religiose e politiche troveranno chi le farà sue e le svolgerà. Tutt'altro che questo! Si vedrà molto del laicismo anche notevolmente critico accettare prima o poi l'influenza americana, anche se essa si farà meno democratica, ma giudicata da quei laici pur sempre il male minore, in una certa circolazione di culture e di beni. Si vedrà anche la spinta rivoluzionaria farsi sempre più estremista, attuando anche colpi violenti se non di guerra, di guerriglia, fino alla speranza di un controimpero che spazzi tutto il vecchio.

Dopo i due terzi di secolo siamo arrivati ad un punto da cui si vede tutto questo. Nell'ultimo terzo del secolo Croce e anche Gramsci saranno

meno presenti nella nostra spiritualità. L'Europa, unita al Terzo Mondo e al meglio dell'America, elaboreranno la più grande riforma che mai sia stata comune all'umanità, quella riforma che renderà possibile abolire interamente le disuguaglianze attuali di classi e di popoli, e abolire le differenze tra i «fortunati» e gli «sfortunati». Non con piani di assistenza e di elargizione sarà possibile costituire una nuova società nel mondo, in cui tutto sia di tutti, con la massima naturalezza, superando il vecchio individualismo borghese che ho visto così fiorente all'inizio di questo secolo. Ci vorrà una profonda concezione religiosa che abbia arricchito l'uomo, e fors'anche una grande semplificazione nella vita, che non impedirà ai più alti valori di avere il primato, perché diventi conseguente un modo di trattare tutti, nel modo più aperto, con crescenti uguaglianze, con la gioia di portare gli ultimi tra i primi. Questa comunità nella società sarà la premessa di una vittoria sulla stessa natura, diventata al servizio di tutti come singoli.

Non molto lontano dai settant'anni, e in un momento in cui meno che in ogni altro posso prevedere se potrò anche nell'ultimo terzo del secolo dare un contributo, questa visione religioso-sociale di tutti mi eleva. Ho insistito per decenni ad imparare e a dire che la molteplicità di tutti gli esseri si poteva pensare come avente una parte interna unitaria di tutti, come un nuovo tempo e un nuovo spazio, una somma di possibilità per tutti i singoli, anche i colpiti e annullati nella molteplicità naturale, visibile, sociologica. Questa unità o parte interna di tutti, la loro possibilità infinita, la loro novità pura, il loro «puro dopo» la finitezza e tante angustie, l'ho chiamata la compresenza.

Perugia, 19 agosto 1968.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Ho detto che i quattro libri scritti durante il fascismo (*Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937; *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna 1942; *Atti della presenza aperta*, Sansoni, Firenze 1943; *La realtà di tutti*, ristampa Célébes, Trapani) costituiscono il nucleo di una riforma religiosa, con i principi teorici e indicazioni pratiche.

Il tema religioso è stato, dopo il 1944, da me ripreso principalmente in questi libri: *Il problema religioso attuale* (Guanda, Parma 1948); *Nuova socialità e riforma religiosa* (Einaudi, Torino 1949); *Religione aperta* (II ediz., Neri Pozza, Vicenza 1964); *Discuto la religione di Pio XII* (Parenti, Firenze 1957); *Battezzati non credenti* (Parenti, Firenze 1961); *Aggiunta religiosa all'Opposizione* (Parenti, Firenze 1958); *La compresenza dei morti e dei viventi* (Il Saggiatore, Milano 1966); *Severità religiosa per il Concilio* (De Donato, Bari 1966); *Lettere di religione* (dal 1951 al 1968, presso di me).

Il tema della nonviolenza in questi libri (oltre che qua e là nei precedenti): *Italia nonviolenta* (Libreria internazionale di avanguardia, Bologna 1949); *Rivoluzione aperta* (Parenti, Firenze 1956); *L'obbiezione di coscienza in Italia* (Lacaita, Manduria 1959); *La nonviolenza oggi* (Comunità, Milano 1962); *In cammino per la pace* (Einaudi, Torino 1962); *Le tecniche della nonviolenza* (Feltrinelli, Milano 1967).

Il tema filosofico e pedagogico in questi libri: *Saggio sul soggetto della storia* (La Nuova Italia, Firenze 1947); *L'atto di educare* (La Nuova Italia, Firenze 1951); *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo* (Nistri-Lischi, Pisa 1953); *L'educazione civica nella scuola e nella vita sociale* (Laterza, Bari 1964); *Per il liceo nuovo* (Armando, Roma 1965); *Educazione aperta*, due voll. (La Nuova Italia, Firenze 1967-68).

Altri libri: *Perugia* (La Nuova Italia, Firenze 1947); *Colloquio corale* (Pacini Mariotti, Pisa 1956); *Danilo Dolci* (Lacaita, Manduria 1958); *Antifascismo tra i giovani* (Célébes, Trapani 1966); *Omnicrazia, potere di tutti* (in corso di pubblicazione).

Direzione di due periodici mensili: «Azione nonviolenta» e «Il potere è di tutti» (Casella postale 201, Perugia).

I CENTRI DI ORIENTAMENTO SOCIALE (1944)¹

Pochi giorni dopo la liberazione di Perugia dall'oppressione dei tedeschi e dei fascisti, nella nostra città, cui la posizione geografica, e il fatto di essere stata nel periodo fascista un continuo punto di incontro di collegamento clandestino, sembrano assegnare un compito singolare, si è concretata una iniziativa di importanza evidentissima. In quei giorni, quando ancora i colpi di cannone echeggiavano sopra le nostre vie, molti si domandavano: ed ora? che cosa si fa? a quale idea ci si volge? quali sono i programmi dei partiti? Insomma si voleva che la libertà fosse non soltanto il fatto negativo di non aver più innanzi e di contro dei duri tiranni, ma un fatto positivo; che la libertà svolgesse sé stessa, tirando fuori idee e trasformazioni pratiche della realtà sociale. La vera libertà è la libertà che costruisce, la libertà che via via risolve problemi circostanti. E un problema capitale apparve senz'altro quello di «orientarsi».

Usciti da vent'anni di dittatura, quando un uomo pensava per tutti e

¹ *I Centri di Orientamento Sociale*, articolo non firmato, «Corriere di Perugia», organo del CLN provinciale, anno I, n. 3, 29 luglio 1944. L'articolo è introdotto da un corsivo redazionale: «Pubblichiamo questo articolo, oltre che come indizio di uno dei caratteri della ricostruzione italiana (e per le osservazioni sullo stato d'animo dopo il fascismo), come affermazione di un'iniziativa della nostra città». Il testo sarà poi riprodotto nello stesso anno, con lo stesso titolo, in un opuscolo del C.O.S. di Perugia.

non sbagliava mai, l'urgenza e il peso delle necessità pratiche e amministrative, dal lavoro ai prezzi, dai cibi alle case, non ci impedisce dal porre con interesse vivissimo, proprio centrale all'animo nostro, il problema dell'*orientamento*. Orientamento che può risultare da più elementi, e principalmente da questi:

1° – conoscere la situazione attuale del nostro paese e del mondo, i fatti avvenuti di recente, le forze in movimento. Il regime fascista ha tenuto, nel complesso, gl'italiani in uno stato di ignoranza nazionale e internazionale. E quando si vuol tenere gli altri nell'ignoranza si finisce col cadere nell'ignoranza anche noi stessi. Lo sappiamo, che il nostro ministro della guerra e dell'aviazione non conosceva la forza effettiva di uomini e di apparecchi. Se chi decise la guerra (da finirsi in cento bollettini al massimo!) avesse conosciuto (e si spendevano miliardi per lo spionaggio e le nostre rappresentanze all'estero) quali forze industriali, economiche, militari e quali mentalità politiche vi fossero in Inghilterra, in America e in Russia, avrebbe ugualmente spinto gl'italiani in questo abisso? Forse sí, ma gl'italiani, se avessero avuto quelle informazioni, lo avrebbero più energicamente contrastato. Dunque un elemento essenziale per orientarsi è conoscere come stanno le cose, la situazione nazionale e internazionale in tutti i suoi aspetti;

2° – un altro elemento è quello di conoscere le teorie che oggi (lasciando andare quelle di mille o duemila anni fa) si propongono di agire sulla situazione nazionale e internazionale, di promuovere trasformazioni, di influire sui fatti, di creare dei fatti nuovi, che meglio rispondano al nostro bisogno, alle nostre esigenze. E siccome queste teorie vengono formulate dai partiti e vengono applicate nei movimenti politici e sociali, ecco la necessità di conoscere queste teorie, questi movimenti, di sapere che cosa significano, per esempio, questi termini oggi così in uso, come socialismo, laburismo, marxismo, ecc.;

se c'è dietro qualche cosa che si riferisce a nostri bisogni attuali. Il termine che più di ogni altro richiede una spiegazione è quello di *libertà*, parola la più usata oggi nel mondo, ma che bisogna pur guardare in faccia e vedere se essa può soddisfare le nostre esigenze, se insomma la libertà scende dal cielo ad essere la nostra libertà, e si svolge e concreta nella nostra vita reale;

3° – un altro elemento di orientamento è dunque il prender coscienza di ciò che vogliamo, il veder chiaro non solo fuori di noi, ma anche dentro di noi. Gli antichi davano tanta importanza al «conosci te stesso» che per loro diventava la cosa principale; noi moderni siamo più attivisti, e vogliamo non conoscere per conoscere, ma conoscere per fare; e veder chiaro dentro di noi, significa osservare quali sono le nostre esigenze anche più intime, e muovere nella vita e nel mondo per cercare di concretarle. Bisogna ascoltare gli altri, ma anche ascoltare sé stessi, e molte volte ci accorgiamo che, ascoltando gli altri, ascoltiamo anche noi stessi, ed esclamiamo: «hai ragione, quello che senti tu, quello che vuoi tu, lo sento e voglio anch'io dentro di me; le tue parole mi hanno aiutato a capir meglio me stesso». Questo è uno degli aiuti che ci diamo nel mondo.

Se questi tre sono elementi principali di orientamento, esso è risultato non solo di uno studio, ma anche di sentimento, di volontà. Pensiero e cuore, fatti eterni e animo intimo, l'individuo e gli altri, la cultura e il lavoro, gl'intellettuali e il popolo, tutti devono confluire, incontrarsi, fondersi, in una base comune. Così è sorto a Perugia in questo luglio il Centro di orientamento sociale.

* * *

L'iniziativa è stata presa da un indipendente di sinistra, cioè da un persuaso della trasformazione sociale di sinistra, ma l'aiuto a questo centro

può esser dato da chi voglia. Le parole con cui fu annunciata la costituzione del Centro sono le seguenti:

Si costituisce a Perugia un Centro di orientamento sociale (C.O.S.). La Direzione non intende insegnare, ma lavorare insieme con gli altri. Essa ritiene che l'orientamento sociale non è principalmente risultato di cultura, ma di esigenze che vivono nell'animo, e la discussione con gli altri, la cultura, l'azione, aiutano queste esigenze a diventare più chiare e concrete. Il Centro compie perciò l'opera di ascoltare queste esigenze e di farle sorgere. Il Centro promuove lo studio dei problemi che la trasformazione sociale presenta nei diversi aspetti non solo economico, ma politico, giuridico, scientifico, morale, religioso, culturale. È a disposizione di tutti, e specialmente dei giovani ingannati dal fascismo nella loro formazione e informazione politica. Promuove conferenze, discussioni, corsi di studi, pubblicazioni. Apre una biblioteca di libri e periodici. Aiuta giovani volonterosi e di condizioni disagiate ad iniziare e migliorare i loro studi. Aperto a tutti, è sostenuto dall'iscrizione e dalle offerte volontarie di chi si interessa in modo speciale alla trasformazione sociale. Chi s'iscrive, s'impegna non solo a partecipare intellettualmente alla vita del Centro, ma a promuoverne la conoscenza e lo sviluppo presso gli altri, ad aiutare la fondazione di Centri nelle altre città e nei paesi di campagna, ad offrire secondo la propria possibilità, operosità, libri e denari.

* * *

È noto che uno dei fatti che promosse e favorì il sorgere del fascismo fu la separazione tra intellettuali e popolo: e così prevalse l'attivismo nazionalistico e avventuriero che doveva condurre l'Italia alla più rovinosa avventura della sua storia. Quella separazione tra intellettuali e popolo non era per colpa degli uni o dell'altro: è meglio dire che entrambi non erano storicamente maturi per procedere insieme. Dovevano succedere altri fatti perché l'unione avvenisse. Gli intellettuali dovevano consumare la loro mentalità provinciale,

nazionalistica e insensibile al fatto sociale; il popolo doveva uscire da un classismo antiquato, ostile alla tecnica, diffidente verso lo sviluppo culturale. Questa situazione si sta in gran parte superando. E il fatto che spesso negli stessi locali, per esempio le Camere del lavoro, dove si parla di interessi economici, si parli anche di idee e di esigenze di carattere più generale, prova che la separazione non c'è più. Certo, vi saranno ancora degli intellettuali che crederanno di fare un lavoro essenziale diverso dai lavoratori, come vi saranno dei lavoratori che derideranno gl'intellettuali come gente campata in aria. Queste due specie di persone dovranno aggiornarsi: pensino gl'italiani, se non vogliono restare ancora indietro, a ciò che succede nelle più civili nazioni del mondo. Nessuno scettico, nessuno di quei critici che criticano senza volere far nulla, senza prendere nessuna iniziativa (e nella vera socialità produzione e critica, iniziativa e controllo, dovranno procedere insieme), nessun ritardatario può togliere oggi agl'intellettuali della minoranza antifascista la gioia di parlare col popolo, di pensare entro il popolo, gioia da essi anticipata quando, durante l'oppressione fascista, si aprivano reciprocamente l'animo, festeggiavano clandestinamente il primo maggio; e così la cultura era redenta dall'obbrobrio in cui la gettava la maggioranza ipocrita delle persone colte italiane, e il popolo si elevava in quegli esempi che anche i perugini hanno dato, di resistenza, di opposizione fermissima, pronti a farsi battere nelle torture come Mario Santucci, o a resistere serenamente nelle prigioni come te, o Marzio Pascolini, il più lucido e incrollabile degli operai antifascisti, il più caro, e perciò morto prima del giorno di cui tanto parlavamo.

* * *

Nella civiltà che si sta costituendo nel mondo, tutto tende all'unità; noi qui abbiamo parlato dell'unità degli intellettuali e dei lavoratori. L'unità

che fu un fatto in parte negativo, di resistenza e di opposizione al fascismo, diventa un fatto sempre più positivo, sia perché la situazione economica si eguaglia sempre più, sia perché nel crescente eguagliamento la cultura diverrà di molti, e la selezione per proseguire gli studi avverrà secondo il merito e non secondo la posizione economica, sia perché il lavoro diventa sempre più tecnico e la cultura sempre più realistica. E poiché uno degli aspetti della civiltà attuale è il salire delle moltitudini, dei popoli-massa alla civiltà, nei continenti e nell'interno delle singole nazioni, queste moltitudini che salgono ai benefici, ai diritti, ai doveri, ai comodi stessi della civiltà, non salgono rozzamente, ma incontrano gl'intellettuali, si uniscono a loro che molte volte non sono che figli del popolo stesso, e così si prepara una civiltà complessa, che non potrebbe esserci senza unità tra intellettuali e lavoratori. Le due parole stesse «intellettuale» e «lavoratore» hanno perduto il loro carattere antitetico, e tendono a fondersi l'una nell'altra: nessuna ripugnanza susciterebbe più una parola composta come «intellettualproletario».

Questa unità, questo fronte comune che avanza, prende due direzioni, il potere e il benessere. I partiti tendono al potere, le organizzazioni operaie tendono al benessere. Tutti sanno quanto le correnti socialiste hanno fatto in poco più di cento anni per aumentare il potere e il benessere dei lavoratori contro i privilegi e contro le vecchie classi dirigenti. Dove la democrazia dà ai cittadini già molto di potere e di dignità, in modo che essi in più modi possono far valere il proprio peso, le proprie idee, i propri diritti, la tensione di ascesa prende soprattutto l'aspetto di organizzazione economica per il benessere, per maggior salario, per meno ore di lavoro, ecc.; prevale insomma il sindacato sul partito, come ad esempio in America. Là dove, invece, il popolo non ha dignità, non ha potere minimamente, e regna una dura e chiusa casta, la tensione di ascesa prende il carattere di

partito, si appunta al potere prima che al benessere, e si ha la rivoluzione come in Russia.

Ma anche qui si ha una certa tendenza all'unificazione, perché quando le rivoluzioni hanno rovesciato le caste dirigenti illiberali, e, d'altro lato, le lotte operaie hanno dato ai lavoratori il massimo benessere consentito dal permanere della struttura economica, avviene che dove c'è il potere, si tende al benessere, dove c'è il benessere si pone anche il problema del potere. Sicché si disegna all'orizzonte una unificazione generale di tendenze che si risolve in un universalismo amministrativo, che tende a comprendere tutti gli uomini della terra, dando ad essi eguale cittadinanza, superando le antitesi, scambiando materie prime, prodotti, lavoratori, idee, costumi: l'era dunque di un cosmopolitismo, e di un avvicinamento continuo di tutti gli uomini.

Questa unità mondiale, questo universalismo amministrativo di diritti, di benessere, di buona convivenza di tutti gli uomini, non può essere soltanto sul piano economico e politico. Va bene che le materie prime e le merci circolino liberamente e vadano dove se ne abbisogna, e siano abbattute quelle barriere che hanno fatto sí che in un luogo non si sapeva che fare del grano, e in un altro luogo si moriva di fame; va bene, pure, che abbiano fine queste contese, queste guerre per una città, per un lembo di terra, per una rivalità di origine storica, e che invece si allaccino vastissime federazioni internazionali. Tutto questo va bene, ma non basta; perché politica, economia sono l'amministrazione, sono la base pratica, ma nell'uomo c'è tanto d'altro. E la conquista del potere, il raggiungimento del benessere, sono certamente un bene, ma portano con sé anche due pericoli, che sono il potere per il potere e il benessere per il benessere. Il potere e il benessere sono non fini, ma mezzi per migliorarci, per essere uomini migliori, più umani, più buo-

ni, piú capaci di avvicinarci alla verità, alla bellezza, alle alte vette della vita, dove si vive qualche cosa di piú eterno, di piú libero della stessa politica ed economia. L'uomo chiede a sé stesso: perché sono al mondo? e davanti al dolore, alla morte, davanti alla gioia stessa, si fa domande, si pone problemi che vanno oltre la sfera della politica e dell'economia. Arrivati a sentire, a vivere, a realizzare questa grande unità, questa nuova socialità, che è la nostra patria suprema, noi sentiamo che la vita del pensiero e dell'animo acquista un nuovo valore, quello di orientare entro la socialità, di salvarla dal suo appesantimento totalitario, di aprirla a vivere tutte le esigenze, tutta l'umanità. Gli intellettuali che si sono uniti col popolo, trovano cosí un nuovo compito: quello di ascoltare le esigenze che sorgono nell'animo, di cercare di soddisfarle. Dalla classe unita, degl'intellettuali e dei lavoratori, sorgono perciò coloro, e di qualsiasi provenienza, che sentono questo problema, di giustificare la nostra vita nel mondo, di vincere i nostri limiti, di salire alla libertà della poesia, del pensiero, della nuova religione. Qui un operaio, un'umile donna, può insegnare piú di un professore.

Perciò il compito e il carattere stesso di questi *Centri di orientamento sociale* che stiamo costituendo riguarda insieme l'intelletto e l'animo, l'informazione della mente, la formazione dell'intimo.

Qui si parla di idee, di fatti, qui si parla di tutte le esigenze che vivono nel nostro animo di esseri umani. Il nostro ideale è di essere Centri liberi e aperti della nuova socialità. E usiamo la parola *Centro* appunto perché è aperto, e non è un circolo chiuso, un partito; la parola *orientamento* perché abbiamo bisogno con la mente e con l'animo anzitutto di orientamento; la parola *sociale* perché tale orientamento è cercato e collocato dentro tutta la socialità e non su una montagna o in un cerchio limitato, sia famiglia, razza, nazione.

Chiarita l'esigenza che dà origine a questi Centri, dobbiamo ora vedere come essi possono concretarsi e svolgere la loro opera. Conviene dire anzitutto qualche cosa sul *metodo*. Il metodo che noi dobbiamo cercar di superare il più possibile è quello della lezione che distacca chi insegna da chi impara. Certo, quando si tratta di comunicare nozioni, c'è uno che parla, e ci sono altri che ascoltano. Ma la disposizione d'animo di chi parla deve essere vicinissima allo stato di chi ascolta; e chi ascolta deve sentirsi pronto a domandare spiegazioni, a fare obiezioni: tutti insomma devono sentirsi nello stesso cerchio. Fate conto che il tavolo o cattedra non ci sia; siate pronti ad ascoltare e a parlare: *ascoltare e parlare* è il nostro motto. Perciò in questi Centri non hanno soltanto da imparare quelli che ascoltano; anche quelli che parlano imparano, imparano dalle osservazioni degli altri, e soprattutto imparano questo metodo di vivere e animare tanto quello che dicono, da stabilire una perfetta trasparenza nel cerchio della sala, e da trasformare la lezione in una produzione corale, a cui tutti partecipano. Chi più chi meno, secondo gli argomenti trattati e secondo l'ispirazione, tutti quelli che parlano al Centro tendono a sentire di essere insieme, in questa corallità di ricerca e di scoperta. Qui veramente tutto è possesso comune; qui veramente socialità e libertà sono la stessa cosa.

* * *

A meglio concretare questo metodo, e a sollecitare tutte le lezioni a indirizzarsi verso questo metodo, il direttore del Centro ha preso per ora queste iniziative:

1. – ad ogni lezione segue la discussione;
2. – vi saranno lezioni che consisteranno interamente in conversazioni ordinate;

3. – ogni ascoltatore può suggerire argomenti su cui vorrebbe che fosse tenuta una lezione o una conversazione;

4. – chiunque ha un'idea o una esigenza da esporre può scrivere alla direzione del Centro, inviando scritti brevi o lunghi, e la direzione può, di questi scritti, fare ogni tanto una relazione pubblica per segnalare quali sono le esigenze che vivono nell'animo.

All'inizio il problema si è presentato soprattutto come istruzione perché abbiamo alle spalle venti anni di dittatura, e cioè di denutrizione di idee e di conoscenze ideologiche, politiche, economiche. Moltissimi ancora non sanno che cosa intendere per socialismo, per libertà, per capitale; la situazione dei paesi del mondo, quella dell'Italia stessa, quanto poco è conosciuta! Perciò, per iniziare la vita del Centro a Perugia, furono fissati sette corsi o serie di lezioni:

1° – Teorie e movimenti sociali.

2° – Problemi tecnici della socializzazione.

3° – Corso teorico sul marxismo.

4° – Diverse concezioni e attuazioni della libertà.

5° – Corso elementare di Economia politica.

6° – La situazione dei diversi paesi del mondo (a cominciare dall'America).

7° – La situazione italiana in tutti i suoi aspetti (economico, politico, sociale, amministrativo centrale e locale, culturale, educativo, morale, religioso, ecc.).

Inoltre viene aperto un corso di lingua inglese e, in seguito, anche di altre lingue importanti.

Le lezioni più notevoli saranno stampate in opuscoli, che insieme con altri libri costituiranno una biblioteca nucleo dei Centri, specialmente di campagna.

Perché questi Centri tendono a moltiplicarsi. Ogni città, ogni piccolo paese e borgo può avere il suo Centro di orientamento sociale, il suo C.O.S., anche in una modesta bottega, dove qualche sera ci si aduni a discutere, a leggere, a commentare pagine, a riferire sulle esigenze e i bisogni che uno sente in questo momento. Se l'indirizzo generale del Centro è di essere favorevole alla trasformazione sociale, esso vuole conservare piena libertà nel considerare tutti i problemi e anche gli stati d'animo che si connettono con questa trasformazione, con la creazione di una nuova socialità. Perciò i Centri non si sottomettono ai partiti, ma li fiancheggiano e li integrano.

I Centri vengono propagati sulla base della fiducia da parte della direzione che ha preso questa iniziativa; fiducia nella indipendenza, nell'apertura e attività di chi li fonda nei paesi grandi e piccoli. Iscrivere può iscriversi chi voglia; e iscrivendosi diventa sostenitore con la sua presenza, con l'opera, col denaro, con la propaganda perché ne sorgano altri. Gli incaricati dal Centro possono mantenere la circolazione di idee, iniziative e materiale, recandosi negli altri Centri a tenere conversazioni.

* * *

La sede del Centro a Perugia è al Viale Carlo Alberto n. 1. La prima lezione ebbe luogo il 17 luglio. La segreteria riceve le iscrizioni e fornisce le opportune informazioni.

IL SOCIALISMO LIBERATO (1956)¹

Al superamento della lotta violenta e del governo autoritario per la realizzazione del socialismo e della libertà si poteva arrivare in due modi: o per una scelta di ideale, cioè quale uomo tendere a formare, o per una constatazione di reali circostanze. Alcuni, per es., oggi dichiarano che un'analisi della situazione reale degli armamenti e mezzi bellici, particolarmente per la bomba atomica e superatomica, sconsiglia dal mettersi sulla via del far guerre e rivoluzioni violente, per le troppo gravi conseguenze per l'umanità. Io domando: se si fosse arrivati alla stessa decisione senza aspettare, per capire, la moltiplicazione delle bombe, ma per altre ragioni, per es. per rispetto dell'esistenza di tutti, non sarebbe stato un grande guadagno di tempo?

Inoltre si sarebbe visto tutto in un quadro più largo, per es. per il nesso della libertà con il socialismo. Come era possibile portare avanti le socializzazioni per decenni, trascurando e impedendo la libertà di informazione,

¹ *Il socialismo liberato*, «Il Ponte», n. 11, novembre 1956. Capitini pubblica l'articolo subito dopo l'intervento militare sovietico in Ungheria (ottobre). Questo testo è un esempio significativo dell'intensa e incessante produzione pubblicistica che Capitini sviluppa, a livello nazionale, dal 1944 al 1968, oggi interamente conservata all'Archivio di Stato di Perugia (Fondo Capitini) e in gran parte inesplorata.

di critica, di controllo, di elezione, di associazione, di ascoltare e parlare²? Si sarebbe ristretta in un gruppo, anzi in una persona, l'autorità di decidere tutto, e anche ciò che è, nelle concrete situazioni, socialismo. Questa persona avrebbe potuto dichiarare per es. che l'uguaglianza di salari è «un pregiudizio borghese», o che «l'onore è una virtù borghese», mentre per il bene del socialismo si può sacrificare anche l'onore, e quindi è lecito diffamare uno (e fucilarlo, in conseguenza), sapendo di mentire.

Nel quadro più largo sarebbe risultato evidente che la lotta di classe è ben reale e dura, ma nell'insieme di altre lotte (per le varie libertà, per la conquista di profonde ragioni di vita, per la cultura, per la liberazione dal male fisico, dal male morale, dalla morte), e che non si può impostare tutto su quella di classe, appunto per il fatto che le altre restano reali e realissime, e contro di esse è necessario allora istituire un assolutismo, sicché ne viene fuori un uomo non nuovo ma arretrato, non aperto ma chiuso; mentre per attuare veramente il socialismo la qualità degli uomini ha massima importanza.

Il problema dell'ideologia di partenza (quale uomo si voglia) torna, dunque, ad essere fondamentale, se è con essa che ci si orienta ad intendere i fatti attuali, e ad andare oltre le crisi. La cosa è tanto più notevole quando concerne persone che hanno fatto l'esperienza del venticinquennio fascista. Giustamente «Il Mondo» (4 settembre 1956) parla di dirigenti comunisti della «seconda generazione». Molti di loro erano nei gruppi antifascisti in cui esponevamo e discutevamo le ragioni di opporci sia al liberalismo liberistico e capitalistico, sia allo statalismo, di cui si constatavano da vicino gli

² «Ascoltare e parlare» era stato il metodo dei Centri di Orientamento Sociale sperimentati da Capitini nel 1944-1948, in Umbria e in altre situazioni a livello nazionale, come strumenti di democrazia diretta.

errori e gli orrori. So bene che essi poi si diressero al partito comunista per essere più vicini alle moltitudini e per la fiducia in una trasformazione concreta, mentre purtroppo tanti antifascisti tornavano alle misure, ai metodi, ai rallentamenti, agli interessi, di prima del fascismo: non sto ad accusare. Ma è bene che si siano risensibilizzati, che riprendano il duro lavoro anche ideologico, anche morale.

La seconda metà del secolo mi sembra avere il compito di succedere alla prima metà in cui vari socialismi si sono attuati, per andare più nel profondo, sia quanto a libertà, sia quanto a liberazione (religione)³. Sarebbe cosa limitata, secondo me, ritenere che basti condurre o ricondurre il socialismo nell'ambito del metodo democratico. Ci sarebbe, in questo, il pericolo di credere che si tratti di buona e giusta amministrazione, per passare nel modo meno peggiore il nostro periodo di esistenza. Ah no! La storia si muove per cose più grandi. Si tratta di una tensione di apertura a tutti, ad una nuova società, anzi a una nuova realtà, che comprenda veramente tutti, nessuno escluso, e che elevi e trasformi la sostanza di tutti. Non basta dare a ciascuno secondo il proprio lavoro, ma anche si vuol dare tutto a tutti, ed anzi (come dice Danilo Dolci⁴) agli «ultimi» prima e più che ad ogni altro; ed anche

³ Sulla sua prospettiva di «libero religioso e rivoluzionario nonviolento», come lo definirà Walter Binni nel 1968, Capitini ha pubblicato nel 1950 *Nuova socialità e riforma religiosa* (Torino, Einaudi, poi Firenze, Il Ponte Editore 2018, collana "Opere di Aldo Capitini") e nel 1955 *Religione aperta* (Parma, Guanda, poi Bari, Laterza, 2011), subito messo all'Indice da Pio XII. Nel volume del 1950 ha ricostruito puntualmente le esperienze del liberalsocialismo negli anni della cospirazione antifascista e dei C.O.S. nell'immediato dopoguerra.

⁴ All'esperienza di Danilo Dolci in Sicilia Capitini ha dedicato in questo stesso 1956 il volume *Rivoluzione aperta*, Firenze, Parenti (poi ripubblicato in A. Capitini, *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di L. Binni e M. Rossi, Firenze, Il Ponte Editore, 2016).

sentire che il tu che diciamo ad ognuno apre una crisi nella realtà com'è, che chiude gli individui nella morte, mentre tendiamo alla compresenza di tutti. Certo socialismo semplicemente amministrativo, privo di tensione e di escatologia, non vede altre categorie del reale che quelle attuali, e finisce con l'essere intimamente conservatore, edonistico, ed impersuasivo.

Così è limitato ritenere che basti portare il socialismo al metodo parlamentare e al senso giuridico. Non che io disprezzi le due cose: amo i dibattiti, le assemblee deliberanti; e per il secondo, ho letto con piacere ciò che Giovanni Pieraccini ha scritto nell'«Avanti» (1° settembre 1956), concludendo il discorso circa la Jugoslavia, sulla necessità dell'indipendenza reale del potere giudiziario. Ma i due non bastano. I socialisti debbono farsi suscitatori di molteplici iniziative dal basso, di informazione, di critica, di controllo, ed ecco il valore, tra l'altro, della riforma della scuola, dello sviluppo dell'istruzione popolare (in Inghilterra dieci o dodici persone possono chiedere corsi gratuiti su qualsiasi materia), della riforma anticonfessionale, di un ampio programma di iniziative giovanili, e dell'istituzione di quelle assemblee periodiche decentrate su tutti i problemi, cominciando dagli amministrativi, che valgono a democratizzare realmente i comuni, assemblee che iniziai con i C.O.S. nel 1944, e che tra breve riprenderò⁵.

Rientra in questo lavoro la lotta per la Regione e l'abolizione dei prefetti, che noi già nel '44 ponemmo al C.O.S. di Perugia. Dovrebbe essere nella coscienza dei socialisti la convinzione che l'esclusione del metodo violento esige la moltiplicazione delle attività politiche, sindacali, culturali, etiche. Altrimenti sembra più serio un violento, che almeno ha una tensione.

⁵ Tra 1956 e 1957 Capitini tentò di riprendere l'esperienza dei C.O.S., riproponendola ininterrottamente fino alla morte nel 1968, soprattutto attraverso il mensile «Il potere è di tutti» (1964-1968).

Vedo perciò la ripresa socialista non come una semplice iscrizione del partito socialista unificato nei ruoli del socialismo occidentale, ma come un complesso di lavoro e di iniziative, alcune delle quali prenderanno corpo in un partito, ma altre resteranno fuori, come in un'implicita federazione o movimento generale. Con ciò sarà dato un contributo al socialismo nel mondo, fuori dell'angusta scelta di un blocco o dell'altro. Con questo criterio del «contributo» lo stesso partito comunista avrebbe un preciso lavoro, se, smessa una sua pretesa e mentalità ecclesiastica, lavorerà per dare il proprio contributo, tanto più utile qualora il socialismo attenuasse la sua tensione. Così ci si deve preoccupare meno delle istituzioni – per es. che il tale partito o il tale Stato continui la sua esistenza – e occuparsi delle esigenze e dei movimenti di ciò che è attuale ed urgente. Gli strumenti, se occorrono, si correggono o si rifanno nuovi.

Anche questo è un richiamo antiecclesiastico. Tutto ciò che è ecclesiastico oggi, sia da secoli e secoli, o da decenni, va in crisi. La storia, gli uomini, vogliono più che istituzioni assolutistiche. La rivoluzione è quindi nel profondo e porta con sé necessariamente una riforma religiosa. Solo perché aveva fatto una riforma religiosa liberandosi dalla forma medioevale del Cristianesimo, l'Inghilterra poté costituire altri strumenti di libertà e fare a meno della cruenta rivoluzione francese. Le due sanguinose e terroristiche rivoluzioni moderne, la francese e la sovietica, sono avvenute in paesi dove non era stata fatta la riforma religiosa. Chi di noi lavora a una riforma religiosa, nella cultura e nella vita quotidiana e popolare, a una religione aperta, sa di cooperare al miglioramento del socialismo. Lo storicismo, l'umanismo, il realismo, hanno per noi un valore polemico contro gli autoritarismi e le trascendenze, che ci vengono dal passato. Ma bisogna andare oltre.

Ho visto che giornali cattolici e clericali hanno subito dichiarato che il partito socialista riunito dovrà rispettare il Concordato, non combatte-

re la Chiesa. Mi pare strana la dimenticanza. Il partito socialista votò contro l'inserzione del Concordato (fatto nel tempo e nello stile fascista) nella Costituzione, e non si capisce come oggi, unendosi con un altro partito di professione laica, dovrebbe trovare tutto buono nel Concordato, anche il confessionarismo nella scuola, anche la persecuzione contro gli ex-preti. (E poi il Concordato non è stato trasgredito dal Vaticano, quando, specialmente nelle recenti elezioni, ha mosso l'Azione cattolica ad attività politica, cosa proibitissima dal Concordato? Un governo che operasse secondo la dignità di tutti dovrebbe, in conseguenza di ciò, o denunciare il Concordato, o trattare per l'abolizione, nel nuovo clima democratico, delle clausole superate, sia quella della non politicità dell'Azione cattolica, sia quella che esclude gli ex-preti da ogni impiego e funzione pubblica, clausola secondo la quale il prefetto di Salerno ha recentemente destituito uno eletto sindaco, perché ex-prete, e migliaia di ex-preti soffrono la fame, umiliati e offesi dal clericalismo ierocratico.) Ci auguriamo che la «Democrazia socialista» contrapponendosi alla «Democrazia cristiana» valga a scuotere da questa gli elementi clericali e conservatori che essa ha in gran parte, sollecitandola al meglio del Cristianesimo, oppure si presenti, nel caso di non risposta, come elemento di sviluppo di un'alta etica religiosa nel mondo attuale, occidentale-orientale.

Si aprono decenni di lavoro teorico e ideologico, liberato dal conformismo istituzionale, per cui si risalirà molto indietro all'origine stessa degli schemi usati nelle rivoluzioni recenti, e si terrà conto, nello stesso tempo, della situazione attuale in cui inserire la dimensione rivoluzionaria sociale e religiosa; il problema è non di contrapporre impero a impero; ma di agire duplicemente: da un lato, solidarizzando con ciò che sale dal basso ad entrare nella storia, non fermarsi a questo, ma compenetrarlo continuamente di socialismo, di libertà, di metodo nonviolento, tutti ad alto livello (per evitare un filo-barbarismo, quasi la Cina fosse una novella Germania di Tacito);

dall'altro lato esercitare entro l'Impero occidentale una intensa svalutazione dei nuclei confessionali-conservatori, mediante una raccolta del meglio nelle proprie file e con un metodo di «rivoluzione aperta». Arricchire l'opposizione è il modo migliore di lotta, e quando dalla sua parte ci sarà ben viva l'esigenza delle libertà e l'esigenza di un'alta etica religiosa, che ragion d'essere avrà più la vecchia civiltà, che finora poteva ostentare contro la rivoluzione dell'Est qualche elemento di libertà e qualche elemento evangelico?

Si aprono decenni, insieme con il lavoro teorico, di prassi di socialismo intensificata ed estesa. L'allontanamento del metodo violento porta, come dicevo, ad un moltiplicarsi di assaggi e di iniziative in tutte le direzioni. Il ritmo rivoluzionario rimane nel senso di non darsi pace, di non far tregua con la società esistente; e perciò si sviluppano pressioni sindacali e per piani di lavoro, scioperi a rovescio, propaganda risvegliatrice.

Il fatto che il socialismo si sia liberato dalla direzione unica, violenta-dittatoriale-autoritaria, che presumeva squalificare ogni altro tipo di iniziativa, di ideologia, di metodo, non riguarda le forze conservatrici, che, se mai, con il loro procedere hanno sospinto molti verso quella direzione; aumenta il valore delle forze rinnovatrici, e schiude la possibilità di un lavoro, ad integrazione e sorpassamento di quello politico-statale e delle sue eventuali timidezze e tepidezze, di «rivoluzione aperta».

Sul piano internazionale, l'uso della guerra si presenta in ogni caso antisocialistico, perché: o sarebbe fatto dalle potenze occidentali in un loro irrigidimento conservatore e reazionario, o dall'U.R.S.S. in una reazione militare alle pressioni occidentali, o dalla Cina giunta ad alto livello tecnico-industriale-militare, o da qualche isolata nazione per accensione nazionalistica. Non discuto qui la maggiore o minore probabilità dell'uno o dell'altro caso. Ma a proposito di tutti è evidente che l'atteggiamento dei socialisti deve essere di attiva, anzi instancabile diffusione e intensi-

ficazione di un metodo diverso. So bene che in tal modo si delinearà un socialismo decentrato e dal basso, pregno di elementi etici, piuttosto che quello strettamente centralizzato; ma anche questo sarà un progresso, e una garanzia contro le deviazioni iperstatalistiche. Riprendo a novembre queste note, scritte in settembre e non potute pubblicare.

A Ugo Stille, che venne due volte a Perugia a visitare l'amico Giaime Pintor, ufficiale nel reggimento di fanteria, domandai una volta, per la sua conoscenza della vita dell'Est europeo, se era più probabile che la Russia andasse verso un'autocrazia burocratica e feudalizzante, o verso una democrazia. Egli mi rispose che l'una e l'altra cosa erano possibili. I recentissimi avvenimenti provano che il travaglio si accentua, e i contrasti e le impen-nate dei diadochi staliniani si trovano mescolati con vigorose richieste di democratizzazione e di controllo. La presenza della «forza» come elemento dominante, che con l'iniziativa di Krusciov pareva attenuarsi, è ricompar-sa. Ma nell'insieme, quale che sia lo sviluppo della cosa – anche il più tragico –, è un fatto che la Russia si avvicina all'Occidente. Rimane, più oltre, la Cina, scissa dalla formazione giuridica e religiosa dell'Occidente, a contatto diretto con lo spirito dell'Oriente meridionale ed estremo, che può essere, forse più agevolmente di molto Occidente, insieme socialista e religioso, e anche – non sembri strano – marxista e buddista o vedantista. Se la Russia gravita verso l'Occidente, per amore o per forza, la Cina continua più autonoma nel suo immenso dinamismo; e se oggi per es. l'Uni-versità di Praga è piena di studenti cinesi, viene il giorno che di questo non c'è più bisogno, e la Cina, fra non molti anni di un miliardo di persone, ha la sua industria, la sua cultura, il suo razionalismo, la sua etica sociale.

Due problemi fondamentali, dunque, e due soluzioni da tentare. Per la Cina, valorizzare i socialismi decentrati e dal basso e spesso religiosizzanti che stanno tutt'all'intorno della Cina, con un enorme piano di collabo-

razione economica e spirituale, da fratelli, particolarmente con l'India, in modo da far penetrare questo spirito nella Cina stessa, facendo di tutto perché non si ripeta la conferenza di Bandung, che schierò l'Oriente asiatico-africano contro l'Occidente, conferenza che, tra l'altro, protestò contro la prepotenza dell'uso del francese nell'Africa settentrionale, e che si riprometteva di riunirsi verso la fine dell'anno stesso al Cairo. Non solo, quindi, abolire colonialismo e imperialismo, ma impegnarsi in giganteschi piani di solidarietà e di suscitamento cooperativo, oltre che di entusiasmanti aperture religiose e sociali.

Per la ripresa della forza da parte della Russia – la tragedia dell'Ungheria l'ha mostrata –, bisognerebbe far di tutto per sottrarsi alla contrapposizione come fosse tra due popoli. Bisogna, anzi, cogliere l'occasione per smascherare e denunciare tutto ciò che di oppressivo, anticostituzionale, antisocialistico, c'è dalla parte dell'Occidente (è vero che durante le elezioni politiche del 1948 navi americane incrociarono al largo delle nostre coste?). Bisogna illuminare quel margine di non fatto che c'è nel «diritto» che l'Occidente vuol contrapporre alla «forza» della Russia, e rifiutarsi ad ogni fronte con imperialisti o con franchisti di oggi e di domani. Anche per l'Europa, dunque, più che di crociate che servono ai pazzi della guerra, c'è bisogno di un coraggioso sviluppo, intensificato, di liberalsocialismo e di rivoluzione aperta.

L'Europa, vorrei ricordare, non è l'America statunitense. Questa, come ha mostrato con illuminante evidenza Guido Calogero («Il Mondo», 13 novembre 1956), ha la religione della Costituzione, in confronto alla quale le teorie religiose, filosofiche, sociali, valgono meno. È quel grande senso della convivenza statunitense che fa la forza morale e la coesione di quel popolo. Mi ricorda l'elogio che Cicerone fa delle *Dodici Tavole*, «una biblioteca di tutti i filosofi», per lui. Per lui, perché per noi europei c'è un meno e un più. Sentiamo meno tale nesso giuridico di convivenza, malgra-

do il diritto naturale e malgrado il Kant; ma abbiamo un piú, che è la piú viva apertura alle possibilità rivoluzionarie nella socialità e nella religione. Per questo, molti di noi sono oggi, di là da Goethe e Hegel che frenarono lo slittamento romantico verso l'Oriente, aperti a ulteriori incontri. Guarderemo meno il diritto; alcuni in Europa saranno anche presi da uno storicismo di destra o di sinistra, pericoloso e di guerra; ma c'è anche altro, di là dalla difesa della Costituzione o Dodici Tavole, così come si sono costituite in un certo momento della storia. In nome di un'aggiunta al «diritto» possiamo vedere la politica, quale che essa sia, solo al servizio di una spiritualità o nuova vita, socialista e religiosa, che unirà effettivamente l'Occidente e l'Oriente asiatico. Mentre nella «religione della Costituzione» c'è sempre il pericolo che essa diventi superstizione, discriminazione, fanatismo, processo, contro ogni altro che voglia aprire lo *status quo*.

Bisogna essere alquanto angusti, quanto ad esigenze di nuova società e nuova realtà, per non comprendere che i comunisti, se non li accettiamo come padroni, possono tuttavia, posto che restino fedeli ad una severa escatologia sociale – nel che è la loro forza morale – (e non nell'ecclesiasticismo di Togliatti, non nel machiavellismo dell'art. 7 o nelle tracotanti minacce pre-elettorali del 1948!), esercitare un ufficio utile, finché non si sia costituita piú largamente quella rivoluzione aperta, che deve integrare e sorpassare ogni socialismo democratico, con i suoi limiti di continuare, e non rinnovare e aprire al massimo per la realtà di tutti, per un tenace controllo amministrativo e politico dal basso (quasi minimo in Italia), e per il diritto di rifiutare ogni guerra (diritto non ammesso in Italia)⁶.

⁶ Capitini si riferisce in particolare all'obiezione di coscienza al servizio militare, nel 1956 perseguita con il carcere militare.

MARCIA PERUGIA-ASSISI MOZIONE DEL POPOLO PER LA PACE (1961)¹

Il Centro di Perugia per la nonviolenza e il Comitato esecutivo della Marcia della pace per la fratellanza dei popoli, al popolo convenuto domenica 24 settembre 1961, a conclusione della Marcia svoltasi da Perugia ad Assisi, sul prato della Rocca, propongono di approvare i principi e le applicazioni concrete espresse nella seguente mozione:

PRINCIPI

Primo Nell'idea di «fratellanza dei popoli» si riassumono i problemi urgenti di questo tempo: il superamento dell'imperialismo, del razzismo, del colonialismo, dello sfruttamento; l'incontro dell'Occidente con l'Oriente asiatico e con i popoli africani che aspirano con impetuoso dinamismo all'indipendenza; la fratellanza degli europei con le popolazioni di colore; l'impianto di giganteschi piani di collaborazione culturale, tecnica, economica.

¹ *Mozione del popolo per la pace*, in A. Capitini, *In cammino per la pace*, Torino, Einaudi, 1962. È il testo approvato dall'«assemblea in cammino» dei partecipanti alla «Marcia per la pace e la fratellanza dei popoli» (Perugia-Assisi, domenica 24 settembre 1961) promossa e organizzata da Capitini, che nel volume del 1962 ne ricostruisce l'esperienza.

Secondo Per preparare la pace durante la pace è necessario diffondere nell'educazione e nei rapporti con tutti a tutti i livelli una capacità di dialogo, una sincera apertura alla coesistenza ed alla pacifica competizione di ideologie e di vari sistemi politici e sociali, nel comune sviluppo civile, ed affermare il lavoro come elemento costruttivo fondamentale.

Terzo La pace è troppo importante perché possa essere lasciata nelle mani dei soli governanti; è perciò urgente che in ogni nazione tutto il popolo abbia il modo di continuamente e liberamente informarsi, e sia convocato frequentemente ad esprimere il proprio parere.

Quarto Nel pericolo che la pace sia spezzata da una guerra immane, è urgente l'unione di tutti coloro che nel mondo sono disposti a resistere alla guerra.

Quinto L'umanità è giunta al punto che è in grado di apprezzare altamente un tipo di educazione aperta, rinnovatrice delle strutture legate a privilegi e pregiudizi, una educazione eroicamente nonviolenta.

APPLICAZIONI CONCRETE

1. Tutti nelle Nazioni Unite, e le Nazioni Unite per tutti: ciò significa che debbono essere accolti nelle Nazioni Unite, senza altri indugi, tutti gli stati usciti dalla guerra passata e dalle rivoluzioni successive, in modo da coinvolgere tutti nelle responsabilità, negli impegni, nei provvedimenti, negli aiuti ai paesi sottosviluppati, indipendentemente dagli interessi di un blocco o dell'altro.

2. Disarmo totale controllato: ciò significa che deve procedere parallelamente lo sviluppo progressivo del disarmo e del controllo, cominciando con il disarmo immediato delle due Germanie e con la creazione di vasti spazi neutralizzati, particolarmente dove sono avvenute guerre ed esistono residui di pericoli, ed eliminando al più presto le varie basi missilistiche che attirano rappresaglie distruttive della popolazione inerme nell'Occidente e nell'Oriente.

3. Cessazione degli esperimenti nucleari di qualsiasi genere volti a scopi non pacifici e convocazione di una conferenza di tutte le potenze non atomiche allo scopo di premere in tale direzione.

4. Conversione della politica estera, culturale ed economica ad un deciso avvicinamento ai popoli non impegnati, affratellati dalle conferenze di Bandung e, più precisamente, di Belgrado.

5. Diversa impostazione dei bilanci statali di tutti i paesi, ponendoli al servizio dell'assistenza, della scuola, e della elevazione civile di tutti.

6. Massimo sviluppo di tutta la vita democratica dal basso in ogni Paese.

7. Progresso dell'iniziativa collettiva e dell'aiuto reciproco tra i popoli per lottare contro le varie forme di sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

8. Informazione periodica e popolare in ogni paese dell'Occidente e dell'Oriente mediante una permanente tribuna settimanale di politica internazionale alle Radio, aperta anche ai pacifisti e ai neutralisti.

9. Scambi di migliaia di giovani lavoratori e di studenti tra tutti i paesi dell'Oriente e dell'Occidente per lunghi periodi.

10. Stretta alleanza di tutte le forze pacifiste per una azione unitaria.

Il popolo, memore dei morti delle guerre e delle immense ricchezze sottratte per esse allo sviluppo civile, impegnato a dedicare la pace al bene proprio e dei figli in un mondo aperto ai più alti valori della coscienza e della scienza, esige da tutti i governi di smobilitare la guerra fredda, e di trattare immediatamente con animo di pace.

IL CONTROLLO DAL BASSO (1964)¹

Il piano per arrivare ad una società che sia veramente di tutti non è ancora realizzato. Sono ancora poche le cose che tutti hanno liberamente, oltre la vita, l'aria, il sole, un corpo naturale, un cuore, una mente per pensare, una volontà per decidere. Esiste la società civile, che è una creazione storica molto importante, ma essa è ancora troppo imperfetta. Vi esiste lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, l'autoritarismo dell'uomo sull'uomo: alcune mani hanno ricchezze grandissime, altre mani, pur lavorando tutto il giorno, non riescono a riportare a casa (e quale casa, certe volte!) un guadagno sufficiente; alcuni hanno un potere grandissimo nel comandare, nell'imporre agli altri la loro volontà anche con la forza, e molti altri debbono raccomandarsi e ubbidire per salvare la semplice vita.

Eppure, se si guarda bene, gli sfruttati e gli oppressi sono una immensa maggioranza in confronto a quelli che hanno il potere politico ed economico. Poche persone decidono della pace e della guerra, del benessere e del disagio di tutti. E chi controlla questi pochi potentissimi? Solo i gruppi di potere; la moltitudine non è presente. Anche se viene convocata alle ele-

¹ *Il controllo dal basso*, editoriale del primo numero del periodico mensile «Il potere è di tutti», a. I, n. 1, Perugia, gennaio 1964. La pubblicazione del periodico cesserà con la morte di Capitini.

zioni (una buona cosa, certamente) ogni quattro anni, ogni cinque anni, i pochi potenti non si preoccupano, durante i quattro o cinque anni, di dare informazioni esatte a tutti, di aprire scuole per chi non ha nessuna cultura, centri sociali per aiutare gli uomini a ritrovarsi insieme, a discutere e imparare l'uno dall'altro. Anzi i potenti fanno di tutto perché le persone non si trovino insieme a discutere e a criticare, se occorre; e i grandi industriali sono pronti a dare la settimana lavorativa di cinque giorni agli operai, così la sera dei cinque giorni saranno spossati e non andranno al centro sociale a parlare di politica ed istruirsi liberamente, e nei due giorni liberi scapperanno dalla città a fare i turisti o a pescare.

Per trasformare tutta la società è, dunque, necessario cambiare il metodo, e farla cominciare "dal basso" invece che dall'alto. Bisogna cominciare uno sviluppo del controllo dal basso che dovrà crescere sempre più.

Anzitutto essendo uniti. L'industria lo insegna; ma oggi anche l'agricoltura, perché si è visto che la salvezza della campagna è nelle grandi cooperative, nelle grandi aziende. Essere uniti, ma anche attivi, pronti a dedicare un po' di tempo, un po' di energie, un po' di soldi, a organizzare libere associazioni, perfezionandole sempre più. E bisogna anche cercare di conoscere i fatti, di sapere come vanno le cose politiche, sociali, sindacali, amministrative. Per arrivare a questo è bene avere centri sociali, con libri, giornali, discussioni. Anzi una cosa fondamentale è riunirsi in una discussione settimanale, specialmente sui problemi della propria località. È vero: ci sono i partiti, i sindacati, le amministrazioni comunali e provinciali, il governo con i suoi ministeri; ma questo non basta, è necessario aggiungere il controllo di tutti dal basso, per criticare, approvare, stimolare, per dare elementi che quelli dell'alto non conoscono e fare proposte a cui essi non hanno pensato.

Noi vogliamo dare un aiuto per questo lavoro di controllo dal basso, fa-

vorendo la costituzione di Centri di orientamento sociale in ogni località, anche piccola, e collegandoli con questo periodico, stimolando a formare consigli di gestione nelle aziende, consigli di classe nelle scuole, consigli di assicurati nelle previdenze sociali e nelle mutue, consigli di ammalati nei sanatori e negli ospedali, là dove è possibile. Ognuno deve imparare che ha in mano una parte di potere, e sta a lui usarla bene, nel vantaggio di tutti; deve imparare che non c'è bisogno di ammazzare nessuno, ma che, cooperando o non cooperando, egli ha in mano l'arma del consenso e del dissenso. E questo potere lo ha ognuno, anche i lontani, le donne, i giovanissimi, i deboli, purché siano coraggiosi e si muovano cercando e facendo, senza farsi impressionare da chi li spaventa con il potere invece di persuaderli con la libertà e la giustizia, e l'onestà esemplare dei dirigenti.

È un errore pensare che basta che uno molto bravo (e chi lo giudica?) o un gruppo di pochi vada al potere anche con la violenza, riesca a cambiare tutto in bene. Noi non ci crediamo. Bisogna prepararci tutti al potere per il bene di tutti, cioè per la loro libertà, per il loro benessere, per il loro sviluppo.

IL CONTROLLO DAL BASSO E LA DEMOCRAZIA DIRETTA (1964)¹

L'impegno assunto dal nostro modesto periodico di battersi per la realizzazione di un potere veramente democratico, del potere di tutti, ci ha fatto confondere presso alcuni lettori come sostenitori della democrazia diretta, di quel tipo di potere, per cui ogni cittadino partecipa direttamente alla discussione e alla decisione di tutti i problemi dello Stato.

Norberto Bobbio, professore di Filosofia del Diritto nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino, ci scrive per es.: «Un po' perplesso sono sulla vecchia idea del "potere a tutti". La democrazia diretta è sempre stata una illusione. Lo è a maggior ragione in una civiltà altamente tecnicizzata come la nostra, in cui ciò che l'uomo produce è l'effetto di una organizzazione mastodontica, sempre più complicata, difficile da dominare, che riesce a funzionare soltanto se affidata a pochi esperti. Si immagina una fabbrica di 100.000 operai dove tutti siano chiamati a discutere i metodi, i tempi, il processo di produzione. Dopo dieci giorni sarebbe chiusa».

Che la democrazia diretta sia stata finora un'illusione siamo anche noi d'accordo, anche se non ci sentiamo di affermare che lo rimarrà per sem-

¹ *Il controllo dal basso e la democrazia diretta*, «Il potere è di tutti», a. I, n. 4, Perugia, aprile 1964.

pre. Non possiamo però accettare che, con questo pretesto e con il pretesto delle esigenze tecniche nella civiltà industriale, si rifiuti un discorso serio sulle esigenze reali e diffuse di una nuova strutturazione del potere, sul passaggio cioè del potere dalle mani dei pochi, che oggi lo detengono, alle mani dei molti che oggi ne sono privi.

Ci rendiamo conto anche noi di vivere in una civiltà altamente tecnicizzata, anzi crediamo e speriamo che lo diventi sempre di più, per permettere all'umanità un godimento sempre più intenso delle sue conquiste economiche. Quello che noi sosteniamo è la necessità che anche le conquiste politiche e sociali progrediscano come quelle tecniche ed economiche, che venga superato nell'interesse dell'umanità il contrasto oggi esistente tra una civiltà che permette un maggior benessere, una migliore vita per tutti, e le forme di governo di questa società che sono ancora le stesse di prima, della società preesistente.

Noi pensiamo che sia questo il nodo dei problemi per il controllo del potere in tutti i paesi industrializzati. È logico infatti supporre che le stesse masse, sollecitate per ragioni economiche a una maggiore eguaglianza, a un maggior godimento dei beni materiali, a un elevamento della cultura, si pongano prima o poi anche il problema di una maggiore partecipazione alla direzione di quella vita pubblica alla quale vengono attratte. Questo pericolo è stato finora allontanato dalle classi dirigenti, sia capitalistiche che burocratico-staliniste, con colossali sopraffazioni e mistificazioni ideologiche, culturali e sociali, diffuse nelle masse con la strapotenza dei mezzi tecnici moderni.

Quando, malgrado tutto, il problema del potere si ripropone, le soluzioni in paesi come il nostro non possono essere che due:

Prima soluzione: Il gruppetto dei pochi esperti, che dirigono la fabbrica immaginata dal prof. Bobbio, si mette d'accordo con i proprietari e si im-

padronisce anche del potere formalmente politico, creando una dittatura o una repubblica presidenziale, come si ama dire, in cui la democrazia è ridotta alla funzione di vernice. Questa è la soluzione che viene ad esempio invocata oggi nei giornali della nostra classe dirigente e che viene attuata anche in una certa misura da una fabbrica molto simile a quella immaginata dal prof. Bobbio, la FIAT: basti ricordare come è stato imposto al governo di ridurre la tassa sulle automobili.

Seconda soluzione: I 100.000 operai e impiegati della fabbrica immaginata dal prof. Bobbio conquistano effettivamente il diritto di discutere i metodi, i tempi, il processo di produzione. Per esercitare questo diritto creano e fanno vivere in tutti i reparti della fabbrica i loro comitati liberamente eletti, fino al consiglio di gestione, che insieme agli esperti dirige la fabbrica.

Occorre a questo punto chiarire due equivoci, sui quali poggiano le riserve di molti.

È un equivoco credere che gli esperti della grande industria moderna non abbiano possibilità di scelta tra un piano di produzione e un altro. In realtà essi preparano il piano che più si avvicina agli interessi dei proprietari, dei cosiddetti “consigli di amministrazione”. Non vediamo perché gli stessi esperti non debbano o non sappiano fare un piano che più si avvicini agli interessi dei lavoratori.

Un altro equivoco è rappresentato dalla opinione che il controllo dei lavoratori debba o possa interferire con le scelte tecniche della produzione. Per es., nel caso di una fabbrica di automobili, si teme che tutti i lavoratori debbano dire la loro sulla scelta di un nuovo tipo di motore o di carrozzeria. Ciò è impossibile e inutile. Il controllo dal basso non può servire a trasformare gli operai in ingegneri, ma deve servire a salvaguardare ad ogni operaio nel luogo del suo lavoro i diritti e i doveri di uomo libero e di

cittadino. Il controllo dal basso deve impedire che le soluzioni tecniche dei metodi, dei tempi, del processo di lavorazione vadano, come oggi, a scapito della loro salute, della loro dignità, del loro diritto di avere un lavoro meno faticoso, più tempo libero, più possibilità e capacità di utilizzare il tempo libero per migliorare la loro condizione umana. Non è sufficiente a questo compito l'azione dei sindacati, almeno finché non cambieranno la loro politica basata prevalentemente sugli aumenti salariali. Nella moderna società, i monopoli hanno la possibilità di far pagare ai consumatori, cioè a tutti, gli aumenti sui salari e sugli stipendi. Per questo il controllo dal basso deve restituire ai lavoratori il potere di discutere non soltanto i salari, ma anche i programmi di produzione, gli investimenti, i prezzi, permettendo loro di attuare un controllo democratico anche sulle influenze economiche e politiche della loro industria sulla vita nazionale. Anche per questo sono insufficienti gli attuali sindacati con la loro attuale struttura, le loro divisioni, la loro azione al di fuori della fabbrica. Il controllo dal basso può essere esercitato solo da organismi democratici eletti da tutti i lavoratori e funzionanti all'interno della fabbrica.

A chi ci parlasse di inconcludenti riunioni in cui uno dice bianco e uno dice nero, per cui in capo a dieci giorni la fabbrica si fermerebbe, risponderemo: 1. che tutti noi abbiamo altre esperienze di riunioni popolari costruttive e intelligenti; 2. che proprio alla FIAT sia nel '21 che nel '45 hanno funzionato consigli di fabbrica e consigli di gestione, senza che la produzione si arrestasse; 3. che nell'ambito dei loro reparti, gli operai e i tecnici della fabbrica sono altrettanto esperti del gruppetto che fa il piano di produzione; 4. che i lavoratori, così organizzati, conquistano anche la forza politica necessaria a convincere il gruppetto dei pochi esperti, che dirigono la fabbrica, a lavorare per i consigli di gestione dei lavoratori invece che per i consigli di amministrazione dei proprietari.

DEMOCRAZIA DIRETTA PER UN POTERE NUOVO (1968)¹

Seconda parte

Credo che sia bene affrontare in una parte apposita il problema del potere. Dalla metà di questo secolo le discussioni si sono allargate in proposito, e anche la nonviolenza si trova a dare il suo contributo.

1. Nel moto per i risorgimenti nazionali la nonviolenza non può associarsi senz'altro come se quello sia il fine supremo, che autorizzi qualsiasi mezzo: gli Stati che arrivano alla "liberazione nazionale", e si formano una

¹ All'ultimo Capitini, due mesi prima della morte, appartiene questo *Primo schema di appunti per il seminario di settembre su "Nonviolenza e politica"*, in preparazione del seminario nazionale del Movimento nonviolento che si sarebbe tenuto a Perugia dal 7 al 9 settembre e al quale Capitini non poté partecipare per le sue condizioni di salute. Il testo, ciclostilato, firmato e datato 26 agosto 1968, fu poi pubblicato nel numero di ottobre di «Azione Nonviolenta», a. V, n. 10, che si apriva con l'editoriale di Capitini *Nonviolenza concreta*. Del testo, diviso in quattro parti, riportiamo la seconda, dedicata al problema del potere; è l'ultima riflessione di Capitini sulla questione. Il testo integrale è stato ripubblicato con il titolo *Democrazia diretta per un potere nuovo*, «Il Ponte», a. LXXVIII, n. 4, luglio-agosto 2022.

politica estera e una politica militare, disposti a usare la violenza per la “liberazione” e per eventuali guerre, non rientrano nel quadro dei mezzi e dei fini della nonviolenza. La nonviolenza nel campo “nazionale” (che non è detto debba essere l’unico e il supremo per gli esseri umani) offre due cose: il metodo nonviolento per la lotta contro gli invasori; la preparazione al superamento delle frontiere, in un mondo di libero movimento di tutti; e perciò debbono essere fatti piani di accoglienza eventuale di altri, anche se essa venga a costare. Chi è per la nonviolenza, non può insegnare la parola “straniero”, come è stata insegnata finora. L’apertura universale significata dalla nonviolenza non può associarsi alla ferocia per le frontiere.

2. Anche circa la proprietà privata la nonviolenza non può mettersi sul piano della difesa assoluta a tutti i livelli. Molte volte la proprietà privata crea differenze di condizioni di vita e inferiorità gravi in alcuni esseri, spesso addirittura in moltitudini. Per me è indubbio che la proprietà pubblica, aperta a tutti e controllata, può creare crescenti uguaglianze, e perciò è più conseguente alla nonviolenza, come apertura a tutti.

3. Il problema del potere è investito ancor più direttamente dalla realizzazione della democrazia diretta, dallo sviluppo del controllo dal basso, dalla estensione massima della libertà d’informazione e di critica, dalla moltiplicazione delle assemblee decentrate, discutenti e deliberanti. Siamo davanti a una svolta rispetto al potere autoritario e centralizzato, portato a usare e abusare di strumenti coercitivi e violenti: proprio in questo campo la nonviolenza può fare una delle sue prove migliori, in quanto accentuando il valore dei rapporti intersoggettivi diretti tra persona e persona e propugnando il metodo di “ascoltare e parlare”, mette in rilievo le comunità decentrate, circoscritte a persone che si conoscono, e quanto

esse possono già decidere. Si pensi al grande contributo che hanno dato Gandhi e i gandhiani dopo di lui a questo lavoro per i villaggi impiantati come cooperative.

4. Anzitutto bisogna fissare il punto che per i nonviolenti il potere deve avere il carattere di essere “un potere nuovo”, secondo l’espressione usata anche da Luther King negli ultimi anni della sua azione. I nonviolenti non sono del parere che importi impadronirsi del potere per poi usarlo nel vecchio modo; il “potere nuovo” non sta nel fatto che uomini nuovi lo hanno preso, ma che esso viene esercitato in modo “nuovo”. Finché non sia possibile questo, i nonviolenti non possono aver fretta di possedere il potere, ma cercheranno di agire in un modo che anche il proprio sia un potere. Non è detto che tutto il potere sia nel governo, e che chi non sia al governo non abbia nessun potere. Bisogna meglio accertare il potere possibile pure non stando al governo, perché si può sostenere che sia necessario un periodo o una fase nella quale essi abbiano un potere che non sia immediatamente di governo, che non potrebbe non essere nei vecchi modi. Questa teoria di due fasi invece di una fase è importante per contrastare la tesi della conquista del potere, che è stata dominante nella prima metà del secolo. La distinzione che il sociologo Weber fa tra potere, come «la possibilità di trovare obbedienza presso certe persone, a un comando che abbia un determinato contenuto», e potenza, come «qualsiasi possibilità di far valere, anche di fronte a un’opposizione, la propria volontà», va riesaminata nel senso che la seconda, nell’attuazione dei nonviolenti, non è semplicemente il far valere la volontà individualistica, cioè potenza, ma è già potere, può cioè formulare proposte e norme che altri accettino volentieri, coagulando così numerose forme di potere. In ogni modo la teoria delle due fasi, che fa posto a una fase di preparazione o di potere senza governo, è da utilizzare oggi al massimo, specialmente dopo aver visto gli inconvenienti della tesi di una sola fase, cioè

della conquista in ogni modo del potere. Si potrebbe anche far notare qui la differenza tra la dottrina del Marx per cui esistono effettivamente due fasi, e la prima ha un'enorme importanza, e la dottrina di Lenin che puntò tutto sulla conquista del potere.

5. In un'articolazione della prima fase del potere secondo la nonviolenza la parola "preparazione" potrebbe risultare impropria, in quanto si può arrivare, come massimo ideale, a rendere inutile la seconda fase (il cosiddetto deperimento dello Stato). L'importante è che la prima fase non sia semplice affermazione individualistica della volontà, ma potere nonviolento. Da questo punto di vista noi siamo in grado di rivoluzionare il modo comune e superficiale di intendere, come se non esistessero che, da una parte, gl'individui con le loro prepotenze vitali e volitive, e, dall'altra parte, lo Stato con gruppi di potere e un apparato amministrativo. E dal nostro punto di vista si può dire che "il potere è di tutti". Se la nonviolenza è il potenziamento della realtà di tutti, l'apertura a che ogni essere possa svolgersi e migliorare sopra la cruda necessità vitale, la prontezza a ubbidire a quelle norme che meglio facciano vivere la realtà di tutti, senza aspettare che lo Stato le avalli con i suoi sigilli, allora possiamo dire che la nonviolenza può portare la realizzazione della prima fase del potere molto avanti, ed è qui che si giudicherà la sua meritevolezza nella storia umana. La nonviolenza poggia su due cose positive: la fiducia di persuadere al bene, la disposizione al proprio eventuale sacrificio. Questo sta di contro al pessimismo naturalistico e, diciamo, superficiale che soltanto con lo Stato si dominano gli uomini inguaribilmente e interamente egoisti e violenti: un ragionamento che, oltre ad altri, ha questo limite: e se lo Stato, che dovrebbe dominare e correggere, è a sua volta nelle mani di un gruppo egualmente egoista e violento? Ci può bastare che un violento riesca a dominare altri violenti? Ecco l'altro metodo di impostare un'adeguata

articolazione della prima fase del potere, che valga per sé stessa, e sia anche la garanzia che l'eventuale seconda fase sia un "potere nuovo", conseguente a una prima fase. Come programma pratico per noi ciò vuol dire: non preoccupiamoci di come eserciteremmo per intero il potere se ci fosse affidato subito (il che non toglie che noi possiamo proporre o criticare provvedimenti singoli); ma preoccupiamoci soprattutto di costruire un'articolazione dell'apertura e della nonviolenza che sia la premessa di un "potere nuovo".

6. Il punto di partenza per questa articolazione penso che sia una migliore idea di che cosa è e può essere il "centro"; cioè un punto individuato di iniziative e di proposte. Purtroppo c'è una tradizione di svalutazione del centro in quanto lo si collega con l'arbitrio individuale, e si vuole contrapporgli la società, la comunità, l'autorità. Ma se il centro ha come suo fondamento il riferimento alla realtà di tutti, e le sue iniziative e proposte nonviolente provano tale riferimento, e si guadagnano perciò la stima, l'accusa di individualismo deve cadere. Può restare l'accusa di "disobbedienza" da parte dei maniaci dell'obbedienza all'autorità, ma qui il centro può ben lottare, in quanto sostiene che non deve esistere l'obbedienza cieca e assoluta, ma la possibilità di cambiare le leggi migliorandole.

Le leggi, come atti di volontà che hanno per contenuto una serie di azioni, sono un importante prodotto della ragione, e sono un contributo indubbio e ineliminabile allo sviluppo della civiltà di tutti. Non possiamo non formulare leggi; né vale contrapporre a esse l'istintiva vita naturalistica, che ci farebbe scendere di livello. Ma se le leggi sono un prodotto razionale, ciò significa che esso può essere riveduto e migliorato, appunto razionalmente. Perciò il centro può ben fare obiezioni di coscienza, e proporre leggi migliori. Ecco perché la nonviolenza trova la sua forma istituzionale migliore nel centro aperto, in quanto mediante il centro è possibile il continuo apporto dal bas-

so, apporto di iniziative e di leggi nuove. E questo interesse che, anche dal punto di vista della nonviolenza, c'è per la legge, come rispondente a un'esigenza di ordine e di razionalità, sdrammatizza, almeno in parte, la situazione del rapporto tra noi e le così dette leggi dello Stato. Se la legge è buona, le obbediamo; se non è buona, lavoriamo perché ne venga sostituita un'altra, cercando già di far vivere questo "meglio" in qualche modo, cioè di preparare la nuova legge. Anzi, nell'insieme l'esperienza delle convivenze umane può aver condotto le società passate e presenti a formulare certe norme utili, e perciò non ci si deve sottrarre, per principio, a esse, eccettuato quando noi abbiamo qualche cosa di veramente migliore da sostituire, e allora può svilupparsi la tecnica della nonviolenza, che non è di semplice disobbedienza o resistenza, ma di annuncio del dissenso, di non collaborazione e ricerca di solidarietà per una nuova legge, di pressione, ecc.

7. Un problema che si presenta qualche volta al nostro pensiero è quello dell'"ordine pubblico", di cui tutti usufruiamo e che è mantenuto anche da leggi fornite di potere coercitivo, e con una visibile esplicazione di provvedimenti violenti, come la polizia, i tribunali, le carceri. Sarebbe un errore ridurre tutto a questo, sia perché potrebbero sopravanzare forze talmente potenti a distruggere l'ordine pubblico che non è possibile contrastarle (per es. le forze nucleari); sia perché l'ordine pubblico non può essere assolutizzato in quanto potrebbe confermare violenze implicite, privilegi schiacciati, tirannie insostenibili, contro cui bisogna portare opposizioni e disubbidienze; sia perché in una società dev'essere predominante non la coercizione, ma la continua educazione. Le concessioni a un elementare ordine pubblico, nell'ambito vicino e quotidiano, sono le più comprensibili e le più ragionevoli, e lì si comprendono anche quelle eccezioni alla nonviolenza che c'è chi giudica inevitabili in questa realtà. Si può dir me-

glio così: il nonviolento può per suo conto rinunciare del tutto a ogni aiuto dalla polizia, dai tribunali, dalle carceri; ma può anche considerare quegli strumenti, pur trasformati e adattati a un fondamentale rispetto degli esseri umani trasgressori (o delinquenti) e del loro miglioramento (e perciò niente tortura, né pena capitale, né carceri annientanti), come gli ultimi a cui una società può rinunciare, nella considerazione dell'utile di tutti gli appartenenti, ed essere riconoscente per i vantaggi che momentaneamente gliene vengono. L'importante è che tutta la complessa opera "pubblica" della nonviolenza sia portata avanti, perché essa influirà sul campo del diritto, sul campo giudiziario e tenderà a ridurre al minimo il provvisorio intervento coercitivo per chi "delinque". Il punto di arrivo per una società progredita nella nonviolenza è che la legge venga enunciata, per aiutare le coscienze, ma senza la minaccia della coercizione. Non si può obbedire semplicemente per persuasione? Ripeto: l'importante è che, accanto a questo provvisorio riconoscimento per l'ordine quotidiano, i nonviolenti non restino in una fruizione di esso egoistica e privata, indifferenti al superamento di quegli strumenti giudiziari per un vigoroso sviluppo civico, ma diano continuo sviluppo a un'attività pubblica come si è detta sopra, di azione nonviolenta, trasformatrice ed educatrice.

8. Perciò più che vedere l'attività della nonviolenza nella funzione del potere e nella società attuale, così varia e mescolata e piena di esigenze sorde alla nonviolenza, essa è da vedere nella prima fase, dalla parte di una "rivoluzione permanente" col metodo nonviolento; questa è da sviluppare in tutta la complessità che, come si è visto, la nonviolenza può prospettare, e che carica il "centro" per la nonviolenza di compiti. Per attuare una rivoluzione permanente il centro non soltanto è impegnato a svolgere iniziative per i grandi fini della lotta contro la guerra, contro il capitalismo e per la democrazia

diretta, ma ha anche da svolgere un lavoro culturale-conoscitivo-educativo, perché bisogna apprendere, vagliare e insegnare le avvenute esperienze di nonviolenza tra cui la zoofilia; un lavoro di addestramento alle tecniche del metodo nonviolento e che è molto importante, come mostrano i centri già esistenti con tale scopo, per rendere aperti, pronti e anche psichicamente forti (la nonviolenza non può essere usata a vanvera, specialmente se è attività di gruppo); un lavoro di ricerca e di acquisto di competenza dei bisogni locali, appunto per essere capaci di dare contributi nella zona in cui si vive, e che debbono unire reciprocamente i nonviolenti e gli altri, anche perché da una periferia pulita, onesta, nonviolenta, avverrà la resurrezione del mondo.

9. Di contro alle forme del potere massimo, che assume anche forme imperiali nel mondo, che risulta dalla stretta alleanza tra potere militare e potere industriale, che fabbrica e fornisce armi agli uni o agli altri, che si vale di vecchi codici giuridici irrifformati, che possiede i mezzi di informazione di massa chiudendoli al libero dibattito dei programmi rinnovatori, potrebbe sembrare priva di speranza la contrapposizione, tanto più se nonviolenta e deliberatamente rinunciante alla distruzione degli avversari. Nella storia il potere non è stato mai tanto forte. È comprensibile che esso susciti il desiderio di possederlo, anche in qualcuno che abbia il fine di usarlo bene, e perciò auspichi un governo mondiale. Ma quale che sia il modo di arrivarci, il fatto fondamentale per noi è che esso sia privo dei pericoli dell'assolutismo senza più lo scampo di andare in un altro Stato, e perciò bisogna che ci sia un grande e coesteso contrappeso dal basso. Questa è la ragione per cui la nonviolenza coerentemente sceglie il lavoro dalla parte di creare un animo aperto alla realtà di tutti anche come singoli, invece di inebriarsi di un mondialismo come potenza, e come somma dei vecchi poteri. Per arrivare a un "nuovo potere" bisogna passare per la diffu-

sione di un animo universalistico che usi il metodo nonviolento dal basso. Anche qui il nostro contributo è, dunque, di segnalare l'importanza di una premessa al semplice possesso del potere, nazionale o mondiale.

10. Se la nonviolenza ispira una riforma generale, che investe tutti gli aspetti della realtà, cioè il "dare nuova forma", è chiaro che, per ciò che riguarda la società, si tratta di fare "riforme". Ma si può essere riformatori, senza essere riformisti. I nonviolenti nella prima fase del potere non fanno che prospettare riforme, sulla linea di una riforma generale, con il metodo della rivoluzione permanente. Perciò non hanno il difetto del riformismo di accontentarsi di riforme o ritocchi parziali senza investire il tutto. Questo può essere pericoloso, perché non trasforma più la società. Il metodo dei nonviolenti è tale che, ottenuta una riforma, subito dopo ne prospettano altre, appunto perché essi si riferiscono a un tutto di profonda trasformazione. Per questo è necessario il più largo sviluppo della prima fase del potere, mentre il troppo rapido accesso alla seconda fase del potere rende o feroci terroristi o arrendevoli riformisti.

Il metodo nostro, è, invece, di essere consapevolmente e costantemente rivoluzionari circa la società esistente, e di prospettarne continue riforme. Un esempio si può vedere nella radicale opposizione alla guerra, e, nello stesso tempo, nel chiedere il riconoscimento dell'obiezione di coscienza. Spesso il cristianesimo non ha seguito questo metodo, e perciò ha fatto gravi compromessi col mondo, tanto che c'è bisogno di un nuovo sforzo universale di opposizione. E possiamo dire che mai come ora c'è stata una parte nella quale si concentrino le esigenze più importanti del rinnovamento della società, la parte della nonviolenza, che deve perciò mantenerle vive. Ma per arrivare alla seconda fase, quella del potere aperto, bisogna attuare una prima fase di allargamento di aperture.

LE PAROLE DI CAPITINI

Alcune parole-chiave del lessico capitiniano, secondo definizioni dello stesso Capitini nei suoi scritti. Di ogni citazione è indicata l'opera da cui è tratta e la data della prima edizione.

Aggiunta. «L'aggiunta è la liberazione del singolo. Difatti nelle vecchie concezioni c'era sempre qualche cosa di estraneo a lui, più potente, c'era sempre un'alienazione. Quando l'individuo era concepito come transeunte davanti al Tutto, come incapace di intaccarlo, di trasformarlo, di trarlo a partecipare alla vita degli individui, è evidente che questi non avevano che le loro illusioni, ed erano potentemente limitati. I grandi Stati sul finire dell'antichità erano come raffigurazioni nella storia di questo Tutto imm modificabile, di moli immense davanti a cui il singolo passa. Ma anche quando questo Tutto è la Storia con le sue dialettiche, con il suo svolgimento attraverso contrasti, l'individuo è, pur partecipe, transeunte, perché è continuamente inveroato, superato, da un presente che gli sfugge e va oltre. [...] Se invece svolgo una prassi che riconosce che c'è qualche cosa prima che io intervenga a fare aggiunte, con ciò stesso metto le basi per la mia liberazione. Io faccio "aggiunte", perché voglio ascoltarti e ne ho bisogno, perché non voglio stabilire l'impero mio su di te, perché riconosco la superiorità del metodo nonviolento, perché preferisco il concetto di

“centro” che dà, a quello di società chiusa che esclude. Riconosco così l’anteriorità di tutti alle aggiunte che posso fare, il carattere di fine che hanno i tutti, la irriducibilità di tutti a mezzi nella loro sostanza fondamentale (*La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966).

Apertura. «*Apertura* significa vedere in un essere singolo qualsiasi, umano o subumano, qualche cosa di più di ciò che si vede ordinariamente: una interiorità, una capacità di dare e di fare, una possibilità per oggi e per il futuro, una forza di miglioramento e di rinnovamento, di integrazione di ciò che già è, di partecipazione con gli altri. Se questo qualche cosa di più per un singolo essere, è fatto valere sistematicamente e religiosamente per tutti gli esseri, l’apertura è alla «compresenza di tutti», un’espressione tra le più sacre che noi possiamo pronunciare. Non è da pensare che con questa apertura a un di più per un singolo essere, e per tutti, noi misconosciamo le cattiverie, le stupidaggini, le angustie di quell’essere o di altri; noi le conosciamo e le dobbiamo apprendere per regolarci, eventualmente per controllarle o correggerle (ciò che noi facciamo – se siamo per la non-violenza – senza distruggere quegli esseri, senza usare la frode). Ma ci permettiamo anche di «aprirci» a un di più, ad una bontà interna o angelicità, che possiamo vivere in ogni essere che incontriamo o ricordiamo, e di cui il singolo essere, per ora, può anche non accorgersi. Comprendiamo allora che ogni essere non nasce soltanto nella natura, ma anche nella compresenza: ogni essere è un’anima unita a tutti gli altri nella compresenza, e dalla compresenza (una volta si diceva: lo spirito) aiuta dando ciò che ha valore.

L’apertura rifiuta di accettare i limiti che chiudano gli esseri, e cerca altro per ogni essere nella compresenza che li unisce tutti infinitamente, una realtà di liberazione per ogni singolo essere. Non si può descrivere ciò (ma non si può nemmeno escludere): l’apertura è un contatto pratico con una

realtà più aperta per tutti, una realtà che dia un compenso per ciò che la natura non dà o toglie, in modo che sia possibile un'uguaglianza crescente che vada all'infinito.

(*Lettere di religione*, n. 62, 2 settembre 1968).

Assemblea. «Nell'ipotesi migliore il centro formato da chi è persuaso dell'apertura nonviolenta si presenta come integrazione delle istituzioni. Le istituzioni possono inorgogliersi della loro chiusura e divenire prepotenti; e allora il centro è di assoluta opposizione, in nome della realtà di tutti; ma le istituzioni possono esplicitare un'azione benefica, facendosi strumenti (per quanto possono) di una buona intenzione verso i valori e verso gli esseri. Tuttavia il centro costituisce quella integrazione che è sempre necessaria. La cosa è sempre vera, ma nel presente momento è culminante. Facciamo due esempi.

Il primo è quello del Parlamento. Non sono d'accordo con i distruttori del sistema rappresentativo, che le democrazie occidentali hanno costruito; ma ne vedo i limiti. Bisogna esser vissuti sotto una dittatura per capire che il libero funzionamento della rappresentanza parlamentare è qualche cosa di positivo, pur con i suoi difetti di influenzabilità da parte di interessi particolari e settari, pur con il suo abusare della insufficiente informazione e della scarsa educazione critica delle moltitudini popolari, quelle a cui bisognerebbe tener di più, perché le persone colte hanno altri modi per esercitare una qualche influenza pubblica. Non accetto la frase del "cretinismo parlamentare".

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. Il parlamento, che è dal basso per la sua derivazione dall'elezione, rischia tuttavia di diventare

«dall' alto», cioè dalla capitale, da un cerchio di conoscenze speciali e di interessi riservati a pochi. Bisogna che siano tanti gli enti locali deliberanti in assemblea, da costituire il necessario contrappeso e correttivo. E poiché anche al livello degli enti locali può ripetersi l'indurimento delle posizioni «dall'alto», è necessario costituire centri sociali, periodici e aperti, nei quali si dibattano tutti i problemi a cominciare da quelli amministrativi. Non importa che i centri sociali siano inizialmente soltanto consultivi, perché la pressione che essi possono esercitare sui nuclei deliberativi è sempre possibile, se non altro manovrando il consenso e il dissenso secondo le tecniche della nonviolenza. Il centro sociale periferico (consiglio di quartiere, di frazione, di villaggio, di borgata) è uno degli strumenti per dare un potere a tutti» (*Omnicrazia*, 1968).

Centro. «Ogni decisione che io prenda, ogni riflessione che io faccia, mi costituisce centro responsabile. È un'iniziativa che fondo, una contrapposizione in cui m'impegno, un rito cosmico che lacera la trama dei fatti. Quando gli altri, gli eventi, i successi, discordano dal programma che la mia storia, la mia deliberazione mi dà in quel momento, io sono anima vivente di quel programma [...] La mia decisione presuppone che nell'affermazione che faccio, riconosca qualche cosa di positivo, un Valore da difendere, una responsabilità. Anche nel tenermi in vita, nel mangiare, nel risposare, riconosco, difendo, affermo che così debbo fare, ne assumo la responsabilità. In quel punto, in quel momento va fatta quell'azione, quell'affermazione; poi passerò ad altre, come fra dieci anni avrò un vestito diverso da quello di ora, ma ciò non toglie che ora mi vesta di questo, e che oggi mangi anche se domani tornerò a mangiare. Non si può fare, e non esiste, un atto che esaurisca tutto; ma si deve fare atto su atto, e l'assolutezza sta in ciò: che questo atto lo debbo fare qui e subito. È faticoso questo?

Volete rinunciare alla responsabilità, cioè che ora e qui si deve fare questo atto e non un altro? E allora perderete la libertà della vostra decisione, l'infinito della coscienza, che sta tutto in questa possibilità, lieta e faticosa insieme, di decidere» (*Vita religiosa*, 1942).

Centro di orientamento sociale (COS). «A meno di un mese della Liberazione della città [Perugia, 20 giugno 1944], con la collaborazione di amici istituii un Centro di orientamento sociale (COS) per il libero e periodico esame dei problemi amministrativi, sociali, politici, culturali, educativi. La prima riunione fu tenuta il 17 luglio 1944, nella grande sala della Camera del Lavoro di Perugia, che io cercai di avere appunto per cominciare il nostro lavoro a contatto con il popolo, per dargli la fiducia che il nostro non era un lavoro «dall'alto». In seguito il COS ordinò le sue riunioni in questo modo: il lunedì, per i problemi cittadini, il giovedì, per quelli ideologici e culturali. L'ora delle riunioni era quella del tardo pomeriggio. La sala passò poi in altra sede, sorsero otto COS rionali, che tenevano le loro riunioni dopo cena, essendo il luogo più vicino alle abitazioni e per facilitare la frequenza degli operai che lavoravano fino all'ora di cena, e delle donne.

Da Perugia ci estendemmo alle piccole città e anche ai villaggi dell'Umbria, e poi anche fuori della regione umbra. Vi sono stati COS in questi paesi: Arezzo, Firenze, Ancona, Ferrara, nella provincia di Perugia (Brufa, Ponte San Giovanni, Ponte Valleceppi, Assisi, Bastia, Foligno, Torgiano, Marsciano, Agello, Todi, Magione, Castel Rigone, Nocera, Città della Pieve), nella provincia di Teramo (Cellino Attanasio, Coronella, Borgonovo di Torricella, Santo Stefano, Fiume di Rocca Santa Maria, Rocca Santa Maria), Bologna, Prato, Foiano, San Giovanni Valdarno, Cortona, Jesi ecc.

Il carattere fondamentale del COS era che l'esame dei problemi fosse esteso a tutto e fatto con l'intervento di tutti. Il COS era la cellula di una

comunità aperta, di una società di tutti. L'ingresso al COS era libero a tutti, senza distinzione di età, di razza, di nazionalità, di sesso, di condizione sociale o culturale, di iscrizione a partito: alla porta del COS, per principio, non c'era nessuno. Né c'erano posti obbligati: chi interveniva si collocava dove voleva, e spesso in prima fila venivano persone umili del popolo, donne di casa. Perché il COS era amato soprattutto dal popolo anonimo, da quello che non riesce a farsi ascoltare, che negli uffici è mandato da uno ad altro, da Erode a Pilato; e veniva al COS dove regnava il principio di «ascoltare e parlare», non l'una cosa senza l'altra (come era nel fascismo): al COS si imparava ad esprimere il proprio pensiero in maniera evidente e semplice, ma s'imparava anche a lasciar parlare gli altri: e in questo modo si svolgeva un collaborante pensiero collettivo.

Il COS si disciplinava da sé, con l'aiuto di un presidente e del suo campanello: mai al COS di Perugia fu necessario l'intervento di guardie; eppure sono stati trattati argomenti delicatissimi, e in riunioni affollatissime, e dopo ventidue anni di fascismo! Ma il popolo sentiva che il COS era diverso, e ne aveva rispetto. Il COS era uno spazio nonviolento e ragionante.

L'esame dei problemi veniva fatto insieme da autorità e pubblico, da intellettuali e popolo. Era questo un fatto molto importante. Al COS di Perugia sono venuti tutti i capi di enti e uffici pubblici, molte e molte volte. Il prefetto, il sindaco, gli assessori, il presidente del CLN, il provveditore agli studi, il presidente dell'ECA, il direttore della Sepral, il direttore del Consorzio agrario, il presidente della Commissione del mercato, l'ingegnere comunale, il veterinario provinciale, i presidenti dei sodalizi di beneficenza, il direttore della biblioteca comunale, il presidente dell'Istituto delle case popolari, il direttore dell'ufficio del lavoro, il segretario della Camera del Lavoro, il presidente dell'associazione dei reduci ecc. E queste persone hanno parlato, spiegato i loro provvedimenti, mostrato ciò che era

possibile e ciò che non lo era; ma hanno anche ascoltato critiche (talora aspre), osservazioni, suggerimenti, prendendone nota. In questo modo, l'«autorità» che interveniva al COS riconosceva che la fonte della sua sovranità è il popolo, e al popolo faceva la relazione della sua attività, prima di mandarla ai «superiori» nel chiuso degli uffici e verso la polvere degli archivi. E quale forza era per i capi di amministrazioni pubbliche questo potere spiegare, e ascoltare in faccia le critiche! Quale base di fiducia! E occasioni tolte alla violenza, alla pressione inconsulta, alla critica fatua, al mormorio dietro le spalle.

Il COS stabiliva così un metodo di apertura, di trasparenza democratica. Talvolta raccoglieva anche denunce di abusi (con nome, cognome, indirizzo, prove del denunciante); e veniva nominata una commissione che indagava, e nella riunione successiva riferiva. Questo controllo democratico era efficacissimo, e nulla ha da temere chi agisce limpidamente. Il COS comunicava, inoltre, ai giornali lunghi resoconti delle riunioni, suscitando interesse in tutti per i problemi della città, e una democratica pressione sulle autorità che si rifiutassero.

Da quello che ho detto risulta che il COS non deliberava, cioè non aveva il potere di sostituirsi all'autorità deliberante; ma integrava e preparava; i suoi dibattiti mettevano in luce gli elementi dei problemi e segnalavano soluzioni: molti provvedimenti presi dalle autorità a Perugia erano stati suggeriti, dopo largo esame, dal COS, organo di decentramento non del potere, ma della preparazione di un provvedimento. Ma il COS poteva prendere anche iniziative proprie, di acquisti cooperativi, di biblioteche, di doposcuola ecc. Specialmente i COS di rione di città e di frazione di campagna potevano assumere compiti di ordine, di controllo, di educazione civica, di autoamministrazione.

Ma il COS non era soltanto amministrativo, era anche ideologico e cul-

tuale. Ho tenuto sempre ben fermo questo punto, contro quelli che volevano trasformarlo in un luogo di «conferenze» (dicono: bisogna educare il popolo) e contro quelli che volevano solo discussioni amministrative (dicono: bisogna trattare cose concrete). Ho sempre sostenuto la convivenza dei due fatti: amministrazione e idee, patate e ideali, la migliore igiene e il più onesto governo della propria città, e le alte direzioni della civiltà umana: entrambe le cose con serietà, chiarezza, apertura, con quella religiosità che dà la compresenza di tutti tesa a dei valori.

Nelle riunioni ideologiche e culturali veniva superato il distacco tra intellettuali e popolo, altro grave dramma (come il distacco tra impiegati e pubblico) della nostra storia. L'intellettuale imparava il linguaggio semplice, si teneva all'altezza di una presenza corale; il popolo si alzava a lui, apprezzava il suo lavoro. E, dopo ogni discorso, breve o lungo, al COS si restava lì: il COS non ammetteva che si parlasse e non si ascoltasse, ma si doveva rimanere per ascoltare obiezioni o richieste di chiarimento. Per questo sostengo che il COS debba sostituire i comizi chiassosi e vuoti, irrazionali e implicitamente violenti: migliore è la decentrata e più limitata riunione, con esame pacato e dialettico» (*Educazione aperta*, 1967).

Compresenza. «La compresenza non è la “somma” di tutti gli esseri singoli nella loro finitezza, nelle loro insufficienze, nei loro lati scadenti, nei loro corpi nati e mortali, nei loro errori quotidiani, ma è l'unità del loro meglio, della loro produttività di valori, delle loro possibilità-aperture per il futuro, delle loro anime e del meglio delle loro anime. Questa dualità va vista, anche se è da considerare dinamica e dialettica, in quanto l'un elemento, nello sviluppo, si eleva all'altro. Non è che sommando tante finitezze si fa un infinito o che la compresenza abbia la virtù di innalzare a valore la miseria degli esseri come miseria.

Bisogna vedere ogni finito come aperto, anche senza saperlo, a un piú (che è la compresenza), e la compresenza come aperta al singolo essere finito, in quanto è la sua stessa dimensione verticale, è la verticalità che l'individuo, dualisticamente, ha, la sua Bontà, una verticalità che è molto di piú di ciò per cui il Pascal diceva che ogni uomo è una canna, ma "pensante". Possiamo dire che ogni essere finito è anche una dimensione verticale, e la sua verticalità è la compresenza, per cui egli, attraverso la compresenza, può salire a qualità piú alte e diverse, essendo la compresenza un presente-futuro, l'avvicinamento ad una realtà liberata, e ad altro ancora in una direzione che è quella della compresenza. L'essere singolo è in cammino» (*Educazione aperta*, 1967).

«La compresenza è luce festiva sulla vecchia realtà, è silenzio positivo, apertura nuova, aggiunta indescrivibile. Ed è nello stesso tempo festa corale, a cui sono compresenti tutti gli esseri nessuno escluso» (*La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966).

Comunità aperta. «Chi è persuaso della nonviolenza tende alla comunità aperta, e perciò a mettere in comune il piú largamente le sue iniziative di lavoro, la proprietà, non sfruttatrice, che egli possiede, la cultura (partecipando e celebrando i valori culturali con altre persone), la libertà (favorendola con altri in assemblee nonviolente per il controllo e lo sviluppo amministrativo della vita)» (*Principi elaborati per il centro di Perugia per la nonviolenza*, 1952).

«La comunità aperta è società di individui, ma guardiamo questi "individui". Il persuaso religioso è un osservatore instancabile di individualità, nel tu rivolto ad esse. Nella comunità aperta non si può non avvertire che spesso l'individualità cede, si viene disfaccendo, impallidisce; e se per l'apertura religiosa combatto perché ogni individualità possa essere se stessa, diversa, in un sacrosanto diritto alla diseguaglianza, per l'aggiunta religiosa

vedo il pericolo che può colpire questa individualità singola, diversa dalle altre, se essa si fa inferma, simile ai morti, se muore. E come posso accettare la comunità aperta se è soltanto di viventi? soltanto di forti cittadini, fruenti del tutto? E gli altri, i morti, gli sfiniti, i vecchi, le vittime? Come posso interessarmi alle individualità singole, se non mi interesso anche di queste individualità, quando sono gracili, colpite, disperse nel tutto o nel nulla? Come religioso non posso non tendere alla realtà liberata, e perciò vedo il limite della comunità aperta, se la intendessi soltanto di viventi che usufruiscono, in una perfetta amministrazione di benessere sociale di ciò che la vita può dare; e la realtà liberata è quella dove anche lo sfinito, il colpito da un insuccesso o da una disgrazia, il fallito, lo stupido, la vittima, è visibilmente produttore valori, in una coralità unita perfettamente alla singola individualità. Condotta la comunità aperta al benessere, ammesso anche che questo sia un termine ideale e ci voglia una rivoluzione aperta permanente, io sento che debbo fare un'altra rivoluzione in nome della individualità singola sopraffatta; e una vittima mi vale più di tutta la numerosa e affollata comunità dei forti. Di là da maggioranze e minoranze, vivo il problema che il sofferente e dileguante è, nella comunità dei viventi, una minoranza che per me conta più ancora della maggioranza, perché mi richiama ad un problema, che è quello dei morti, che non compaiono nella comunità. So che essi sono nella compresenza, ma non appaiono nella comunità dei viventi; solo in una realtà liberata dai limiti della natura e della vita attuali sarebbe visibile la loro coralità nella produzione dei valori, e ognuno di questi singoli individui sarebbe visibilmente un centro inesauribile» (*La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966).

Cultura. «Si dovrebbe, della cultura, avere un concetto dinamico, aperto, corale: quello che io so, si avvisa e si rinnova per afflusso della

produzione culturale di altri, e quanto più questi altri siano vari, liberi e culturalmente attivi, tanto più la mia cultura ha possibilità di accrescersi e di raggiungere migliori orientamenti.

La chiusura e la diffidenza culturale della Chiesa di Roma; il concetto individualistico della cultura; l'ostilità delle classi proprietarie (per es. alla fine dell'Ottocento i proprietari siciliani contrastarono ai Comuni per le spese di apertura di scuole), sono le remore principali che noi troviamo già alle spalle. In questo secolo si sono aggiunti due fatti: le gravissime guerre che hanno portato gli animi ad altre cose dalla cultura, e anche allontanato ingenti capitali che dovettero essere spesi per altre ragioni; il fascismo, che con l'assolutismo governativo e poliziesco, la diffusione di innumerevoli grossolanità, la repressione e gl'impedimenti nella libertà di parola e di stampa, ha portato un danno immenso alla libera formazione culturale degli italiani. Se poi si intende che cultura e occasione di cultura è anche il libero esercizio dei diritti democratici, si vede meglio il danno portato dal regime fascista.

Cultura è accertamento e sviluppo dei valori che reggono la vita e la società; è studio della realtà storica e scientifica; è elaborazione di teorie in proposito. Sono perciò sostanzialmente nemici della cultura:

1) tutti coloro che impediscono la libertà di informazione e di controllo, che deve essere possibile nella massima scala, cioè a tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro classe o condizione economica;

2) tutti coloro che impediscono agli insegnanti di qualsiasi scuola di formarsi una libera cultura, di accrescerla largamente, di avere l'agio economico per attendere a questo, di professare apertamente le loro idee;

3) tutti coloro che, legati a un patriottismo scolastico, rissoso e retorico, esaltano il militarismo e preparano guerre;

4) tutti coloro che esercitando lo sfruttamento economico del proleta-

riato, gli sottraggono ore di riposo e di lettura, e denari che potrebbero andare alla formazione culturale del proletariato stesso, e invece vanno in lussi e raffinatezze disgustose, che sono un'offesa anche ad una seria cultura;

5) tutti coloro (governanti, funzionari, industriali agrari) che, discriminando i cittadini secondo ideologie religiose o politiche, mettono alcuni cittadini e i loro figli in stato di inferiorità, disagi, fame;

6) i governi (tutti quanti si sono succeduti) che non hanno realizzato sul serio il principio della Costituzione di aiutare in misura sufficiente gli adolescenti meritevoli, anche di famiglie contadine e operaie;

7) i governi che non impostano larghi scambi di giovani studenti e operai con tutti i paesi del mondo, che sarebbe anche un ottimo mezzo per evitare la guerra.

Ci sarebbe poi da dire di quei nemici della cultura che sono talvolta... le persone colte stesse, quando per conformismo ai potenti, per utilità di carriera o per vanità, per acquisto di agio personale o per paura, si astraggono dalla vita di tutti, dai problemi di tutti, dalle lotte per ciò che è libero e per ciò che è giusto, dove che sia, e scelgono una forma evasiva o una forma retorica e ritardataria della cultura, che sono tradimenti della vera cultura, la quale va avanti e promuove, mai soddisfatta, ulteriori aperture e rinnovamenti. E se gli uomini colti, per decenni e decenni e in una società come la nostra, non hanno mai visto i poliziotti venire nella propria casa, debbono fare un attento esame di coscienza per cercare i propri peccati, se non altro, di inerzia, di viltà, di chiusura» (*Aggiunta religiosa all'opposizione*, 1958).

Dal basso. «L'espressione "dal basso" vuol dire esattamente di muovere dai singoli esseri, nella loro esistenza e molteplicità, nelle loro condizioni anche elementari di vita, di benessere, di cultura. S'intende che l'apertura nonviolenta valorizza al massimo questo principio, ma sulla linea di pro-

cedere fino alla compresenza. Non può ciò che è «dal basso» pretendere all'assolutezza, se non è nel quadro dell'universalità della realtà di tutti. Altrimenti non è più dal basso, ma è oligarchia o tirannia di un gruppo di pochi, o oclorazia, se è tirannia che una «massa» esercita su altri (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950; formulazione ripresa con le stesse parole in *Omnicrazia: il potere di tutti*, 1969).

[...] E, soprattutto, si deve cominciare il lavoro «dal basso», dal più basso possibile, dagli anonimi, e dagli sconfitti, dai mal ridotti, dai disperati, da chi sta già mezzo dentro la fossa, contro la falsa luce e l'oscura vittoria dei forti e dei potenti, che nella vita sono morti, mentre gli altri dalla morte vivono e operano dal di dentro a noi e con noi, se siamo umili e uniti in un aperto cerchio collettivo» (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950).

Educazione aperta. «La nostra esperienza ci dice che più di tutti ci ha educato chi ci ha dato l'impressione pura di un valore e chi ci ha fatto sentire la netta distanza da una realtà più vera. Dietro il sapere che ci è stato comunicato da persone, da eventi, da letture, e che pure ha alimentato le cellule del nostro essere totale, noi sentiamo con l'anima [...] l'altezza, la purezza, l'eternità, l'inesauribile sollecitazione che ci viene da ciò che ci apparve di esemplare, di classico, di superante la quotidianità. Chi guardava innanzi a sé con occhio fermo, chi vedemmo affrettato con lo spirito ad una realtà migliore, quegli ci ha educato di più, e il sapere che ci dava lo assimilavamo di colpo. Non c'è da chinarsi sul fanciullo e fanciulleggiare con lui; ma tendere ad avere in sé quel ché di fanciullo che lo Heine osservava in ogni genio e voleva dire semplicità, entusiasmo, festevolezza, ma senza alcuna rinuncia alla tensione. Le due soluzioni dell'insegnante e del profeta debbono convergere nel maestro concreto, che deve, insieme con il sapere, avere una persuasione dei valori e di una realtà di valore. La fortuna più

grande che possa toccare ad un fanciullo è di incontrare familiari, maestri, amici, che abbiano una profonda persuasione dei valori e di una realtà di valore, persone appassionate per l'arte, per la giustizia sociale, per la vita religiosa, per la vita del pensiero, per la bontà, per il coraggio di sacrificarsi, per la presenza dei morti, per la realtà e la veracità; e altri valori allo stato più puro. Questi valori sono un colpo alla quotidianità trita della vita, e da questo colpo egli sorge più forte» (*L'atto di educare*, 1951).

Élite. «Mi pare che sia sempre più chiaro che la persuasione della compresenza e dell'omnicrazia non si presenta a prendere il posto della élite o gruppo dominante. Alla élite come dominante fu contrapposta, dal Marx, la classe del proletariato, godendo del numero infinitamente maggiore. Egli indicò gli sforzi della classe dominante di attirare a sé i migliori tra gli appartenenti alla classe subalterna, e non escluse, d'altra parte, che alcuni della classe dominante passassero alla classe subalterna e ne sposassero la causa. Ma la classe o *élite* dominante ha due modi per consolidare, finché può, il suo dominio: le armi e la religione. Le armi sono la forza di repressione e di allontanamento di ogni nemico; la religione serve a sostenere la "autorità" della classe dominante, e purtroppo anche il cristianesimo è fatto servire a questo, sì che i sacerdoti si trovano mescolati agli uomini d'arme: e agl'industriali (perché alle armi moderne è necessario l'appoggio di un'industria); anche un notevole gruppo di intellettuali si associa ai religiosi conformisti all'autorità.

È chiaro che la nostra posizione è tutta diversa, e fa cadere la costruzione dell'élite attuale: l'opposizione alla guerra e alla guerriglia licenzia le armi e fa mutare indirizzo all'industria; la compresenza di tutti toglie il sostegno ad ogni religione che non sia perfettamente nonviolenta: le vecchie religioni debbono raccomandarsi alla nonviolenza, perché le accolga e perdoni

loro, sebbene sapessero bene che cosa facevano quando bruciavano gli eretici, organizzavano le crociate, impedivano la libertà dei fedeli, e perfino la loro aperta informazione.

E al posto della élite che toglie alla “massa” qualche cosa, e della “massa” che rende il dovuto all’élite togliendo ad essa, la persuasione nostra porta un’infinita valorizzazione della moltitudine, usando strumenti che sono sempre dal basso: la compresenza, perché include quegli esseri quasi annullati che verrebbero collocati in disparte nell’inefficienza e quindi dimenticati; l’omnicrazia, perché utilizza il controllo e il potere fin degli ultimi. Questo modo è il contrario dell’élite. Mentre questa vuol rimanere ciò che è (sostanzialmente un’aristocrazia), e soltanto si apre ad accogliere “individui” della classe antagonistica, la nostra persuasione trova il valore complessivo di tutti, un orizzonte che tutti comprende e capace di aiutare ogni singolo, elevandolo alla non-morte e alla non-soggezione. Quando la nostra persuasione si fa centro, sa di stare non in uno schieramento antagonistico, ma di servire alla valorizzazione di tutti, è centro entro i tutti» (*Omnicrazia*, 1968).

Enti locali. «Io non potrei stare in un governo che può dichiarare la guerra, ma non avrei difficoltà a stare in un’amministrazione di ente locale. Questo rispetto dell’ordine locale: 1. non significa accettazione dell’ordine costituito, da difendere ad oltranza, ma il riconoscimento che si può mantenere la convivenza nonviolenta tra gli abitanti di una località, che è di ambito modesto, mentre si può, nello stesso tempo, portare avanti la rivoluzione nonviolenta con le sue tecniche per trasformare le strutture e tutta la situazione locale; 2. mette in primo piano l’“ente locale” (in Italia la borgata, la frazione, il comune, la provincia, la regione), perché in queste dimensioni può meglio realizzarsi l’ispirazione nonviolenta e omnicratica,

nella diretta conoscenza delle persone e dei problemi, nella permanente democrazia diretta, ricca di profondi motivi etici ed educativi, e aliena da imperialismi atomici! [...] Perciò anche la valorizzazione dell'ente locale, la partecipazione alla sua vita, ai suoi problemi, al suo sviluppo, è da vedere in questo orizzonte; non è un'esasperazione campanilistica dei motivi locali, ma la sollecitazione agli elementi locali attinta dai motivi più universali che siano possibili. La stessa bellezza di ciò che si può costruire localmente, provvedimenti, istituti, edifici, viene illuminata da una luce festiva che viene dall'orizzonte della compresenza e dell'omnicrazia» (*Omnicrazia*, 1968).

Festa. «La compresenza è già (lo abbiamo visto) infinitamente polemica alla realtà com'è, perché le contrappone la realtà di tutti, compresi i malati, coloro che non contano nulla, i morti, e le contrappone i valori, che sono una continua e operosa lotta contro la realtà com'è, per instaurare ciò che non c'è, che non si trova come dato (bontà, bellezza artistica, giustizia, onestà, libertà, verità ecc.). E questo è un lato. Ma guardando meglio, la compresenza mostra l'altro lato che è la sua apertura, dal di dentro, a liberazioni, ad una realtà che sempre più si instauri al posto di questa realtà, una realtà liberata che non sia immobile, perché *le liberazioni possono essere infinite*, ma già le liberazioni dal male, dal dolore, dalla morte, ne sono momenti e aspetti, anche se non i soli. Questo si vive più nell'apertura della festa; nella quale alcuni elementi della realtà attuale acquistano un altro valore. Anzitutto il silenzio, come depurazione dei rumori soliti, come fiducia di trovare un ordine maggiore, una compostezza nuova, un orizzonte più largo: il silenzio è scelto, piuttosto che dire o eseguire un rumore che potrebbe essere indegno del sacro della festa; il silenzio è preparazione. Secondo elemento: la presenza dei bambini, perché il loro crescere, la loro

apertura, la loro novità e la loro certezza, ci fa segno di una realtà liberata. Terzo elemento: la bontà, che è prendere su di sé tutto il male, non giudicando gli altri e dando il bene (il che è qualche cosa di più dell'atto morale, cioè di fare ciò che è giusto e doveroso). Quarto elemento: l'atto della bellezza artistica, che è qualche cosa di più dell'atto conoscitivo: il fare arte (creandola o ti-creandola ed eseguendola con proprio atto, conoscendola), con il riferimento religioso alla compresenza cooperante, è concretare come possa essere una realtà liberata. Il che non è da prendere in senso realistico pesante, come se l'arte prodotta debba essere, così com'è, la realtà liberata nelle sue dimensioni, ma nel senso religioso, allusivo e festivo, che l'arte è vissuta (creandola o ri-creandola) come liberazione compiuta dalla compresenza, aperta ad una realtà liberata» (*La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966).

Guerra. «Una prova della difficoltà o impossibilità da parte del riformismo e dell'autoritarismo di formare il “nuovo uomo” è nel fatto che l'uno o l'altro sono disposti ad usare lo strumento guerra. Si sa che cosa significa, oggi specialmente, 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. Tanta è la forza spietata che la decisione bellica mette in moto, che essa viene ad assomigliare ad una delle terribili manifestazioni della “natura”, le più assurde e crudeli e spietate, e certamente ora le supera in numero di vittime. È difficile pensare che la natura possa distruggere in pochi minuti tante persone quante ne distrusse la bomba atomica a Hiroshima, riducendone alcune a una semplice traccia segnata sul muro. E

quella bomba era di forza molto modesta rispetto alle bombe attuali.

Il rifiuto della guerra è perciò la condizione preliminare per parlare di un orientamento diverso, e se vediamo l'antitesi tra la natura come forza e la compresenza come unità amore, è chiaro che la guerra aggrava la natura, la sorpassa nella sua distruttività, nella sua spietatezza rispetto ai singoli esseri, alla cui attenzione la compresenza richiama costantemente» (*Omicrazia*, 1968).

Individuo centro. «Nell'affermare questa posizione dell'individuo (che vive la persuasione dell'uno-tutti e si aggiunge liberamente) c'è tuttavia implicito un dinamismo associativo inesauribile. Non è l'individuo atomo; ma l'individuo centro. Intorno a lui possono dunque costituirsi centri in forma associata; egli è l'individuo aperto, promotore instancabile di socialità intorno a sé. Come estrinsecazione della persuasione religiosa può sorgere il Centro di socialità aperta che rappresenta il punto religioso calato nella sfera etico-politica. Come infatti nella vita religiosa la realtà punto di partenza è l'uno-tutti o presenza che s'incarna nel tu d'affetto volto all'individuo, così nella vita etico-politica la realtà punto di partenza è la socialità, il punto di incarnazione di essa realtà è la libertà dell'individuo, tutto ciò che costituisce il suo sviluppo, la sua produzione di valori. Non c'è così né il misticismo di un Uno che divorì i tutti, né l'assolutismo di una socialità che divorì gli individui liberi. Il procedimento non è quello antiquato dall'individuo al tutto, dal finito all'infinito; ma quello moderno, religioso, etico, dal tutto all'individuo, dall'infinito al finito, dalla solidità al tu» (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950).

Liberazione. «Non si tratta di conquistare il potere, l'economia, la natura perché tutto continui come prima: l'oppressione, lo sfruttamento,

la morte; ma perché avvenga un cambiamento totale. Dice il Marx che finora ha dominato il passato sul presente, e che ora sarà il presente a dominare sul passato. Benissimo: per noi il presente è la realtà di tutti che tutto investe e trasforma: nuovi cieli e nuova terra. Nel passato le liberazioni erano imperfette; ora la liberazione deve essere totale, per gli animi e per le strutture. [...] L'importante è capire che, nella lotta per la libertà e il socialismo, prima si univa, come elemento rivoluzionario, la violenza, che però guastava la libertà e il socialismo; ora invece, aggiungiamo, come elemento rivoluzionario, questa *passione e attività nonviolenta aperta alla liberazione totale*» (*Rivoluzione aperta*, 1956).

Liberalsocialismo. «Il liberalsocialismo, pensavo negli anni del fascismo, dovrà far di tutto per portarsi in mezzo alle moltitudini e volgerle via dalla posizione materialistica e totalitaria, alla libertà. Per far questo bisogna assimilare pienamente l'esigenza socialista, cioè la compresenza reale dell'umanità lavoratrice, come soggetto della storia, come proprietaria dei mezzi di produzione, come avente nei suoi membri uguali possibilità di benessere, di sviluppo, di cultura, di fruizione dei beni della civiltà. Assimilata in pieno questa base socialista, non si deve restare in essa, che può correre il rischio di stabilire un totalitarismo amministrativo, e bisogna perciò far vivere il valore della libertà, cioè intima tensione alla produzione dei valori, del Bello, del Vero, del Buono, quella tensione ad uno sviluppo non semplicemente fisico, ma nel dramma del miglioramento, nell'affisarsi agli atti di bontà, di verità, di bellezza, in cui l'umanità lavoratrice si eleva e si fa eterna. Il socialismo, presenza effettiva del coro; la libertà continuo punto di arrivo, cioè melodia del coro stesso. Il socialismo come effettiva democrazia non solo politica, ma anche economica; la libertà come liberazione spirituale. [...] Il nome che scegliemmo [liberalsocialismo] fu ed

è criticato; ma esso significò essenzialmente una reazione al nazionalsocialismo, cioè al socialismo nella tomba dello statalsocialismo; il socialismo doveva vivere continuamente nella destinazione alla libertà. Quindi non una specie di mezzadria tra liberalismo e socialismo, e una soluzione da moderati quasi l'uno temperasse l'altro, ma come l'uno stimolasse l'altro, poiché se il liberalismo non poteva nel suo sviluppo non suscitare il socialismo per una maggiore libertà concreta, contro il capitalismo (che toglie mezzi di sviluppo e quindi libertà), d'altra parte il socialismo, assimilato per l'ordinamento economico da un liberalismo non più liberista, risorgeva là entro sul piano etico-religioso come una nuova realtà, quella dell'uno-tutti, della intima compresenza corale di tutti alla produzione dei valori» (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950).

Morti. «Ecco ciò che possiamo dire davanti un essere morto:

“A te, che sei oggi davanti a noi come morto, porgiamo un saluto di gratitudine per tutto ciò che hai dato da vivo e per tutto ciò che continuerai a darci in eterno. La tua parte c'è sempre stata nella nostra vita e sempre ci sarà: sappi che ne abbiamo veramente bisogno. Tu hai incontrato il fatto della morte, come tutti gli altri che, morendo, sono stati martiri, perché hanno testimoniato che esiste questo fatto. In ogni nostro dolore ti ricorderemo. E un giorno sarai visibile, non perché ritorni da una lontananza, ma perché finita questa realtà che impedisce di vedere come tu vai avanti in una via di sviluppo e di miglioramento. Intanto attuando valori saremo insieme sempre più uniti. Noi ti parliamo in nome di tutti, oltre ogni distinzione e gruppo particolare. La bellezza della luce e di ogni lume acceso ci consola nel mondo, e più saremo certi che tu, nella compresenza di tutti, ci dai un aiuto, più sarà per noi una festa”. [...] Dovremmo aver coscienza che abitiamo in un immenso cimitero [...] La compresenza vede

in ogni morto un crocifisso in questa realtà [...] Forse in qualche animo dei "civili" di oggi sta scomparendo la consapevolezza costante che ci sono anche i morti, e si perde così la testimonianza perenne che i morti e tutti i sofferenti danno della finitezza degli esseri nati alla vita» (*La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966).

Noncollaborazione. «La noncollaborazione può effettuarsi nei riguardi di altre persone o nei riguardi di un'autorità, di un'istituzione, di una legge, nel qual caso viene ad essere disobbedienza civile [...] Nell'opposizione al fascismo vi fu chi visse la tensione di attuare la noncollaborazione, rifiutando l'iscrizione al partito fascista, che fu da un certo anno la condizione per avere impieghi pubblici, non associandosi a quelle forme di educazione dei giovanissimi, e infine sottraendosi del tutto ai comandi del governo fascista, perché si può non collaborare con una legge particolare, e si può rifiutare interamente l'autorità di un governo» (*Le tecniche della nonviolenza*, 1967).

Nonviolenza. «[...] bisogna dire chiaramente che la nonviolenza non è la sostituzione di certi mezzi ad altro, fermo restando tutto il resto, come fosse cambiare una sedia sulla scena d'un teatro. La nonviolenza avvia a tutta un'altra prospettiva, a un'altra realtà; e vale appunto perché introduce una dimensione nuova, anticipa una realtà diversa. La nonviolenza viene scelta in nome di questa realtà diversa, non per un gusto volubile, per una piega psicologica: ed è un accrescimento del valore dell'intenzione, dell'atto interno: "tu con i tuoi atti esteriori e violenti mi porti via tutto e mi colpisci, io col mio atto interiore e nonviolento ti offro il mio *tu* di affetto, e correggo il tuo atto di male con il mio di bene, salvo io le ragioni del bene, al posto tuo: ti redimo io". Se questo non avesse valore, se tutto stesse in

quell'oggetto che viene distrutto o in quel colpo che ricevo, e l'intimo non contasse nulla, è certo che userei la violenza anch'io. La nonviolenza invece afferma il valore decisivo della qualità, della celebrazione dell'interiorità.

Nell'alternativa tra questa realtà che è così insufficiente e svogliata a raggiungere la realtà ideale, e una realtà in cui amore e libertà coincidano perfettamente nell'affettuoso appello all'altrui libertà di decidere, l'atto della nonviolenza sceglie senz'altro di anticipare questa realtà, di farla vivere, di iniziarla con assoluta fedeltà, togliendo di colpo la distanza del mezzo dal fine. È l'annuncio puro del fine; l'atto di persuasione che supera le distinzioni e lo spazio riservato al «diritto», l'impazienza di vivere il sacro, la diversa atmosfera della diversa realtà: bisognerà pure che scoppi in questa realtà inadeguata l'atto adeguato, l'atto atomico della nonviolenza.

Finora gli uomini non hanno avuto che due direzioni al loro agire, la trascendenza o l'immanenza; e non hanno, nella grande maggioranza, intuito un terzo modo. Hanno agito sentendosi guardati da un occhio onnipresente dal cielo, e rimandando il giudizio sul loro operato e la visione di una realtà migliore a un piano diverso, a un punto e a una data oltre lo spazio e il tempo del mondo. Questo mettere due piani spazialmente e temporalmente distinti genera la trascendenza, cioè il rinvio della realtà autentica, lo sdoppiamento tra l'atto e quella realtà che sopraggiunge in altro luogo e più tardi. Noi possiamo togliere quel piano superiore; non conoscere se non questo piano del mondo, del presente, dell'atto; ma questo che è il piano dell'immanenza viene spesso inteso come eliminazione della tensione ideale, come ricaduta nei confini dell'insufficienza. Nel primo caso prevale una concezione giuridica: dal piano trascendente mi giunge una legge di violenza e di nonviolenza, in base alla quale sarò giudicato; ma che cos'è la nonviolenza se è un comando, e non una persuasione che unisce e ama? Nel secondo caso, io ricado nella lotta, e se tu sei violento,

anch'io sono violento, ed è sempre meglio che lo sia io che tu, perché la selezione è del più forte. Un terzo modo è quello che si potrebbe chiamare non trascendente ma trascendentale, o di tramutazione religiosa. La realtà autentica non è quella staccata spazialmente e temporalmente da questa, o fusa con questa; ma quella aprentesi in questa stessa, valore che si attesta qui, e tramuta tutto, spazio, tempo, e le dimensioni consuete, le quali perdono il loro valore, e sono semplice materia, occasione, di una forma, di un intervento, di una rivelazione in atto: è la sospensione della così detta natura e delle abitudini, il prezzo pagato per vedere tutto da un altro punto di vista. L'atto della nonviolenza è singolarmente adatto a portar fuori, e subito, dalle dimensioni consuete naturali e sociali, a mettere alla radice di questa realtà un'altra realtà, subito senza l'aspettazione che c'è per l'utopia.

Quali sono i caratteri di questa realtà più autentica? Interiorità e tramutazione sono, per dir così, caratteri introduttivi, l'aspetto liberativo; ma che cosa vediamo e tocchiamo? È la realtà dei soggetti che diventano valore. Finché io, tu, gli altri, ci consideriamo corpi naturali entro la realtà naturale, aria e terra, noi non ci sentiamo propriamente un "valore": siamo nella vita perché ci stiamo attaccati, per istinto, impulso e sete vitale o altro che sia. Ma noi possiamo collocarci in un valore se fondiamo una vita di eticità, di socialità, di pensiero, di vita artistica; e allora c'è l'atmosfera che sogliamo chiamare spirituale, in cui sbocchiamo e viviamo la nostra vita migliore. Con l'interesse per l'esistenza dell'altro, con l'atto della nonviolenza porto l'altro come esistente in questa atmosfera del valore; scopro la realtà dei soggetti come assoluta e come infinita, se sono disposto a rispettare l'esistenza di ogni soggetto. L'esistenza non resta un fatto, "natura", ma diventa un atto, "spirito", valore. Tanto è vero questo che proprio attraverso il proposito del rispetto assoluto dell'esistenza ho scoperto la presenza eterna: è avvenuta la contraddizione, il capovolgimento, la scoperta

della prospettiva nuova; proprio in quanto ho la tensione a rispettare la tua esistenza, scopro che tu sei e sarai, oltre la morte, eternamente presente. Se io penso di ucciderti vedo svanire non solo la tua esistenza, ma la tua presenza, e la cercherò disperatamente, dolendomi del mio proposito. Ecco, dunque, la realtà che l'atto della nonviolenza scopre: la realtà della compresenza di tutti, ancorata nell'interiorità, di qua dalla dialettica vita-morte

[...] È un errore credere che la nonviolenza sia pace, ordine, lavoro e sonno tranquillo, matrimoni e figli in grande abbondanza, nulla di spezzato nelle case, nessuna ammaccatura nel proprio corpo. La nonviolenza non è l'antitesi letterale e simmetrica della guerra: qui tutto infranto, lì tutto intatto. La nonviolenza è guerra anch'essa, o, per dir meglio, lotta, una lotta continua contro le situazioni circostanti, le leggi esistenti, le abitudini altrui e proprie, contro il proprio animo e il subcosciente, contro i propri sogni, che sono pieni, insieme, di paura e di violenza disperata. La nonviolenza significa esser preparati a vedere il caos intorno, il disordine sociale, la prepotenza dei malvagi, significa prospettarsi una situazione tormentosa.

[...] La nonviolenza non è appoggio all'ingiustizia. Ma oltre l'equivoco della nonviolenza come pace, io vorrei chiarire e dissipare un altro equivoco, che è ancor più insinuante e pericoloso. Nella lotta politica e sociale, necessaria in una società di ingiustizia e di privilegi, la nonviolenza fa tirare un sospiro di sollievo ai tiranni di ogni specie; e questo sospiro di sollievo è per noi oltremodo tormentoso. Se la nonviolenza dovesse essere interpretata, o comunque risolversi in un'acquiescenza all'ingiustizia, a quella violenza di secoli cristallizzata in potere e in privilegi decorati ora di un'apparente legittimità, non ci sarebbe una più tentatrice sollecitazione a metterla in dubbio e abbandonarla. La nonviolenza non è soltanto rifiuto della violenza attuale, ma è diffidenza contro il risultato ingiusto di una violenza passata. Di quanto più di violenza è carico un regime capitalistico o tirannico, tanto più il

nonviolento entra in stato di diffidenza verso di esso. Bisogna aver ben chiaro che la nonviolenza non colloca dalla parte dei conservatori e dei carabinieri, ma proprio dalla parte dei propagatori di una società migliore, portando qui il suo metodo e la sua realtà. Il nonviolento che si fa cortigiano è disgustoso: migliore è allora il tirannicida, Armodio, Aristogitone, Bruto. Due grandi nonviolenti come Gesù Cristo e san Francesco si collocarono dalla parte degli umiliati e degli offesi. La nonviolenza è il punto della tensione più profonda del sovvertimento di una società inadeguata.

[...] Perciò, e così chiariamo il terzo equivoco, la nonviolenza è attivissima. La nonviolenza è prova di sovrabbondanza interiore, per cui all'uso della violenza che sarebbe ovvio, naturale, possibilissimo, viene sostituita, per ulteriore ricerca e sforzo, la nonviolenza. Sarebbe anche qui falsificazione intendere il nonviolento come un pedante occupato esclusivamente a torcere il volto davanti ad ogni menomo atto violento, senza addentrarsi nella vita e nei suoi motivi. Tra il nonviolento inerte e il soldato che si esercita faticosamente e arrischia, la possibilità di un valore morale è più nel secondo che nel primo. Il nonviolento deve essere attivissimo sia per conoscere le ragioni della violenza, per individuare la violenza implicita che si ammantava di legalità e smascherarla impavidamente; sia per supplire all'efficacia dei mezzi violenti con il moltiplicarsi dei mezzi nonviolenti, facendo come le bestie piccole che sono più prolifiche (e anche sopravvivono alle specie delle bestie grandi); sia per vincere l'accusa e il pericolo intimo che la nonviolenza venga scelta perché meno faticosa e meno rischiosa: il nonviolento deve portarsi alla punta di ogni azione, di ogni causa giusta, appunto per curare il proprio sentimento che potrebbe stagnare e per farsi perdonare dalla società la propria singolarità. È noto che gli obiettori di coscienza (cioè coloro che non hanno voluto collaborare alla coscrizione) sono stati uccisi a migliaia dai governi totalitari; e dove sono stati tollerati,

hanno chiesto spesso servizi rischiosi e dolorosi, per es. di sottoporsi agli esperimenti medici o di raccogliere i feriti nelle prime linee.

E infine sarà opportuno chiarire anche un quarto equivoco, che cioè il nonviolento pretenda essere superiore per il suo atto di nonviolenza. Non è l'atto di nonviolenza per se stesso, ma tutto ciò che sta con esso e all'origine di esso, che può costituire un valore. L'animo, l'intenzione, l'amore, gli sforzi fatti, quanto di proprio sacrificio ci sia stato messo: qui è il valore sia dell'atto di violenza che dell'atto di nonviolenza. È evidentissimo che tra colui che per evitare l'uccisione di un bambino si slanciasse con l'arma in mano a difenderlo a rischio di essere ucciso egli stesso, e il nonviolento che se ne stesse ben lontano e inerte, avrebbe maggior valore il primo, quando il secondo non si fosse gettato tra l'uccisore e il bambino a persuadere e anche a offrire il suo corpo, avanti a quello del bambino, al colpo mortale» (*Il problema religioso attuale*, 1948).

«La vera nonviolenza non accetta nemmeno le violenze passate, e perciò non approva l'umanità, la società, la realtà, come sono ora. Non accetta la realtà dove l'animale grande mangia l'animale piccolo; e perciò cerca di stabilire unità amore anche verso gli animali, appunto per iniziare il bene; non accetta che i viventi prendano il posto dei morti; non accetta la fortuna dei forti e dei potenti, e perciò tende a soccorrere i deboli, gli stroncati; non accetta il potere e la ricchezza privata, e perciò tende a costituire forme di federalismo nonviolento dal basso e forme di aiuto e reciprocità sociale e fruizione comune di beni sempre più larghe. Essa ha come guida instancabile la presenza di tutti, e il principio che ogni singolo essere è insostituibile» (*Religione aperta*, 1955).

Omnicrazia. «Ogni società fino ad oggi è stata oligarchica, cioè governata da pochi anche se "rappresentanti" di molti; oggi specialmente,

malgrado la diffusione di certi modi detti democratici, il potere (un potere enorme) è in mano a pochi, in ogni paese. Bisogna, invece, arrivare ad una società di tutti, alla "omnicrazia"» (*Educazione aperta*, 1967-1968).

Obiezione di coscienza. «In un senso largo essa significa la stessa cosa che noncollaborazione, poiché essa è un atto che viene compiuto in quanto la coscienza obbietta, cioè fa opposizione. E ogni noncollaborazione seria è non per capriccio, ma per un motivo di coscienza. [...] L'obiezione di coscienza verso il servizio militare nella storia non solo di secoli, ma di millenni, si fonda su due tipi di ragioni. Il primo è di non riconoscere a nessuno e nemmeno allo Stato il diritto di costringere un uomo ad agire contro la propria coscienza. Il secondo tipo è di porre come superiore al potere dello Stato il rapporto amorevole con tutti gli esseri umani, nessuno escluso» (*Le tecniche della nonviolenza*, 1967).

Opinione pubblica. «Anche il potenziamento dell'opinione pubblica è un modo di estensione del potere di tutti, perché tutti in essa vengono ad esercitare una certa influenza; e per questo bisogna difendere e svolgere i diritti della libertà di espressione, informazione e controllo, come anteriori ad ogni altro, come quelli che assicurano un certo potere a tutti. Purtroppo le rivoluzioni recenti, mirando a trasformare le «strutture», hanno trascurato tali diritti, sia stando in basso che stando in alto, e perciò è in atto una paurosa involuzione del potere. E se le attuali posizioni della proprietà, con grande prevalenza della proprietà privata, rendono molto difficile ai cittadini di contribuire dal basso all'opinione pubblica; se ciò che dipende direttamente dallo Stato (la radio e televisione, e anche quotidiani di proprietà pubblica) finisce con essere non aperto a tutti, ma tendenzioso e conformistico; non c'è, finora, altro modo che di servirsi di centri sociali,

che moltiplichino e alimentino dal basso le voci dell'opinione pubblica» (*Omnicrazia*, 1968).

Partiti. «I partiti esistono per il “potere”, per acquistarlo o per sostenerlo. Da ciò la loro ragione d'essere, e tutti i loro limiti, il machiavellismo, la disciplina interna, le gelosie, il settarismo, il patriottismo di partito. La conquista del potere è l'assoluto per il partito. Il partito è il mezzo e il potere è il fine. Ma qui sorgono gravi difficoltà. Può il mezzo esser diverso dal fine? E se il fine è il potere ma esercitato per il bene di tutti, risponde la preparazione che si riceve nel partito, chiusa ed esclusiva, a questo termine, aperto e universale? Quanto più i partiti sono militarmente organizzati, centralisticamente disciplinati, tanto minori garanzie daranno di difendere e promuovere la libertà, la tolleranza, l'aperto sviluppo di tutti» (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950).

Persuasione. «Io non sono solo, non sono il solo individuo, altri furono prima di me, altri vi sono, e altri verranno: individui esistenti concretamente, pensanti e viventi con una incomparabile somiglianza a me. Se un'unità intima mi lega al libro, all'opera d'arte del tale o del tal altro, un'unità mi lega con l'altro essere umano. Egli non è tanto *altro* che non vi sia un'unità profonda, un atto che ci legghi. Come ho sperimentato tante volte che, giunto dinanzi ad un paesaggio nuovo, pur qualche cosa mi pareva che di familiare ci fosse tra me ed esso; così non trovo mai un essere umano con cui non senta una certa familiarità e che qualche cosa di importante mi possa legare a lui. Con la persuasione religiosa approfondisco la consapevolezza che l'altro è un individuo esistente, pensante. Il proposito di non mentirgli mai, rinnovato ad ogni istante, vince continuamente l'esser separati, quella separazione che non è la differenza spirituale che ha

pur sempre una base di unità, ma la separazione materiale, di cosa vicino a cosa. Io potrò propormi finì alti quanti si voglia; ma l'altro non lo avvicino in modo assoluto a me, e resta fuori finché penso di mentirgli. Così è per la sua esistenza: il proposito di non ucciderlo, rinnovato ad ogni istante, rende l'altro vicino a me, sí che la sua esistenza non è un fatto meccanico, per suo conto, ma è unita all'intimo mio, proprio attualmente con amore. Io non ho in me soltanto l'idea dell'altro, ma la sua esistenza stessa. E quell'intimità che ho tra me e me, la moltiplico così per tutti. Solo così impianto un vero amore. "Perché dici che mi ami, se l'animo tuo non è con me?" è detto nella Bibbia ad uno che mentisce. Nonmenzogna e nonuccisione attuano un'unità dalla radice, un'unità concreta che non lascia nulla fuori di sé» (*Elementi di un'esperienza religiosa*, 1937).

«Sono persuaso non solo in quanto ho coscienza, veglio e opero per la illimitata vita spirituale di tutti, ma anche in quanto io stesso, nel continuo sforzo morale, mi faccio persona. La mia libertà interiore la riacquisto continuamente con la mia formazione spirituale, facendomi migliore, superando gli errori. Uno che veda gli altri come persone, le rispetti e aiuti, ma non si travagli interiormente e non lotti per affermare valori, per vincere i peccati, non è affatto un persuaso. Porre gli altri come centri morali di sviluppo non dispensa dall'esserlo. La moralità sta in questo infinito sforzo interiore che fa sí che uno sia veramente un uomo, veramente una persona; la socialità sta nel sentire e promuovere persone intorno infinitamente; ebbene la moralità aiuta la socialità e viceversa. Il dramma interiore per cui io riacquisto la libertà dello spirito con grande fatica perché debbo vincere tanti ostacoli interni, dà maggior valore al mio incontro con altri esseri che portano nel loro intimo, piú o meno, lo stesso travaglio, lo stesso dramma, e lo colgo da tanti accenni, ma appunto perché già lo vivo io: altrimenti come me ne accorgerei?

Piú che l'esterno, è turbato, incerto o stravolto l'animo; è in questo che penetra il dubbio, è questo che deve continuamente risentire la ragionevolezza e la potenza intima dell'ideale, per poter lottare e costruire. Bisogna esser migliori e farsi presenti, accumulando meriti, sentimenti, opere, perché la storia ceda. Facendo cosí i tempi non si aspettano, ma si preparano. I mutamenti, gli ordinamenti, non vengono se non quando l'ideale è pronto, se non quando ci è stato qualcuno che si è dato a quegli ordinamenti come se già fossero, facendoli presenti col suo impeto» (*Vita religiosa*, 1942).

Potere di tutti. «Martin Luther King ha scritto: “Noi dobbiamo essere i martelli che foggiano una nuova societ  piuttosto che le incudini modellate dalla vecchia societ . Questo non soltanto ci trasformer  in uomini nuovi, ma ci porter  una nuova forma di potere. Un mondo buio, disperato, confuso e ammalato,   in attesa di questa specie di uomo e di questa nuova forma di potere”.

La strada che abbiamo indicato verso un nuovo potere   questa: 1. l'individuo accerta il suo rapporto con la compresenza mediante l'infinita apertura al tu-tutti; e cos  egli esce dall'angoscia di vedersi solo e improduttivo; 2. nella compresenza egli, come ogni altro essere, si riconosce centro; e cos  egli   compensato della subordinazione in cui pu  trovarsi nelle istituzioni, negli enti, nelle imprese, sotto l'autorit  di chi comanda, ed   anche compensato della inferiorit  che pu  avere nel mondo quanto a vitalit , vigoria, intelligenza, prestanza; 3. questa eguaglianza di essere centro, accertata mediante la compresenza, l'individuo la fa rifluire, come omnicrazia, nelle istituzioni, negli enti, nelle imprese; 4. e in questo ha la speranza che ci  che non   possibile investire di eguaglianza oggi, lo sar  possibile in futuro, nella societ  e nel mondo della natura e della vitalit .

Il punto di appoggio per la leva di questo processo è, evidentemente, l'apertura alla compresenza, la persuasione di un'interdipendenza infinita, eterna perché crescente, tra tutti gli esseri che mai sono stati, che sono e che saranno. La compresenza cambia la posizione dell'individuo, in quanto gli dà un appoggio, ma anche una fonte di problemi, un impulso ad iniziative costruttrici. Non esiste più il prigioniero in senso assoluto, perché la compresenza allarga le sue possibilità: egli è centro nella compresenza, come ogni altro. Né esiste il ribelle sconfitto, perché il ribelle, che opera per costruire il potere di tutti, sa che o oggi o in futuro la costruzione sarà possibile.

L'apertura alla compresenza, il nesso appassionato e religioso con essa, diventa pressione omnicratica sulla società e sulla natura» (*Omnicrazia*, 1968).

Presenza. «Se io dovessi far convergere su un punto tutta la mia esperienza religiosa [...] quale è esposta nei libri *Elementi di una esperienza religiosa* e *Vita religiosa* e in altri libri in corso di pubblicazione, direi che quel punto è la decisione di non uccidere esseri umani. Se ad essa è confluìto un mondo di pensieri, da essa è pur sorto un mondo di pensiero più complesso. La decisione ha significato il passaggio da una realtà ad un'altra. La semplice ipotesi che io potessi uccidere un individuo umano rifletteva su di me tutto un modo di essere e, direi, un allenamento psicologico che cadde con la decisione, travagliandomi soltanto con i suoi echi nel sogno, dove mi trovavo, i problemi più angosciosi della violenza e della nonviolenza. La nuova realtà era di un accrescimento dell'individuo umano, e il fatto singolare era questo che l'aggiungersi di qualche cosa alla esistenza dell'individuo, avveniva proprio per la decisione di rispettare assolutamente quell'esistenza stessa. Si attuava una specie di sorridente rischio o di

miracolo della fede, o di contraddizione positiva, che il Vangelo ha già insegnato, affermando che chi perderà la propria anima, la ritroverà; e che lo spirito c'insegna mostrando che chi cerca il valore sinceramente, anche se perde una cosa, ritrova più, e Colombo incontra non le vecchie Indie ma un nuovo e ricchissimo continente. Il supremo scambio era che assolutizzando l'esistenza altrui, scoprivo l'assoluto eterno della presenza (da *Atti del congresso internazionale di filosofia*, Roma, 1948).

Proprietà. «Per la proprietà conta molto ciò che viene dal passato. Tutto ciò che attualmente diciamo “nostro” si è costituito nel passato, e come tale può entrare in contrasto con il nostro atto, con la nostra decisione attuale, se vuole costruire in modo diverso. Per es., nella nostra società alcuni sono possidenti, e altri no: accettiamo questo fatto, o lo trasformiamo? Per la concezione umanistica liberale (nel senso più largo) ognuno può, con la sua attività, modificare il punto di partenza, costruirsi un qualche cosa che poi sarà il suo passato, anche un gruppo di oggetti o di beni che siano la sua proprietà.

A questa concezione sono sopraggiunte due importanti modificazioni: 1. bisogna che il punto di partenza da cui ogni individuo muove per costruire ciò che sarà suo, sia eguale per tutti; perciò è da attuare un lavoro sociale di eguaglianza dei punti di partenza o delle possibilità di tutti gli esseri, il che richiede aiuti per chi fosse in condizioni inferiori ad altri; 2. bisogna distinguere, in ciò che io costruisca come mio, l'uso di esso, perché non è ammissibile che io me ne serva per tenere altri nella condizione di inferiori, di oppressi, di sfruttati.

La prima è la direzione democratica, la seconda è la direzione socialista.

Ma non basta. Nelle due direzioni può calare, sia pure per breve tempo,

un momento di qualità diversa, e che viene tutto dall'aggiunta che posso fare con il mio animo. Non basta che io veda tutti collocati in condizioni eguali di partenza, anche perché tali non saranno mai in modo perfetto. Che anche il povero intelligente possa studiare, possa arricchire, arrivare al potere? Ma c'è il non intelligente, il miserabile che non conosciamo, il malato fin dal punto di partenza; e io posso sospendere la concezione umanistica dell'eguale possibilità di sviluppo, e associare anche quegli impediti, riconoscendo che anch'essi sono nella compresenza, e producono e danno, in modo che i singoli nel loro sviluppo sono a loro debitori.

Coí nella seconda direzione la situazione della proprietà viene arricchita da una disposizione che viene dall'omnicrazia, sempre strettamente congiunta con la compresenza. Che ci siano larghe zone di proprietà pubblica (e specialmente dei mezzi di produzione: terra e industrie) è già un grande passo in avanti omnicratico, purché le socializzazioni siano permanentemente controllate dal basso. Ma nella divisione in due settori di proprietà, pubblica e privata, quest'ultimo può essere sentito, perlomeno in certi momenti, non come connesso indissolubilmente con l'individuo, ma come occasione di rapporto con gli altri, di apertura, di ponte, di oggetto che avvicina. Tutto ciò che io possiedo, che mi sono costituito, che viene dal mio passato o da un passato di altri e acquisito da me, e che è fuori della "socializzazione" economica, in quanto me ne è riconosciuta la proprietà (dal corpo agli oggetti, ad alcuni beni, alla cultura), è bene che, perlomeno ogni tanto, io riconosca che esso può essere non cosa che io ho e che altri, perciò, non può avere, ma cosa che non è soltanto utile a me, ma può diventare precipuamente utile ad altri (al livello, sempre, dell'onestà). Può avvenire, dunque, un capovolgimento della così detta privatezza o "*privacy*", per la capacità di mettere liberamente a disposizione di altri ciò che sarebbe di mia esclusiva "proprietà" (*Omicrazia*, 1968).

Realtà liberata. «La trasformazione è di tutta la sfera della natura-vitalità in modo che i singoli individui come centri abbiano una capacità di autoproduzione assecondata pienamente. Sarà così superata l'attuale discordia tra la compresenza e un mondo naturale che si presenta con leggi di potenza e di appassimento per i singoli, il contrasto tra un numero crescente di centri produttivi di valori e un insieme unitario, insensibile e crudele come matrigna, direbbe il Leopardi, un mondo di forza, di peso, di inerzia, di gravitazione nel passato. Solo quando si realizzi illimitatamente il passaggio all'autoproduzione-costruzione di una natura adeguata alla molteplicità degli esseri nella compresenza, sarà superato il contrasto che vediamo attualmente tra gli individui sopraffatti e il Tutto che continua e si riassetta equilibrandosi continuamente, ma i singoli esseri sono distrutti via via. Se all'equilibrio della natura abbandonata alla sua vitalità è subentrato l'intervento dell'uomo, che il più delle volte ha turbato tale equilibrio solo per motivi utilitari, la soluzione sta in un orientamento in cui si faccia il massimo posto nonviolento agli esseri singoli (diminuendo instancabilmente le eccezioni richieste da motivi di vitalità minima e da estrema difesa). La formula marxista del "libero sviluppo di ciascuno nel libero sviluppo di tutti" come meta alla rivoluzione nella società, si allarga a meta per l'orientamento religioso; e come per quella nuova società si ha fiducia nella dialettica storica, qui si ha apertura ad un'aggiunta da parte della compresenza, che porti le cose ad un livello migliore e ad un equilibrio fondato non sul "mors tua vita mea", ma sull'atto di tutti gli esseri come centri infiniti.

Ma come non si può sapere perfettamente che cosa sarà un nuovo essere a cui la compresenza dà nascita (e sono tanti in ogni secondo), come non si può sapere quale sarà il nuovo atto di valore, per es. una nuova musica prodotta dalla compresenza, così non si può presentare conoscitivamente la real-

tà creata dalla compresenza, per un'aggiunta agli sforzi dei singoli. Possiamo tracciare schemi, come li tracciamo per il singolo essere che nascerà, ma che conosceremo rivivendo la sua vita in noi perché conoscere è rivivere, rifare, identificarsi attivamente; e come li tracciamo per un atto di valore che sarà compiuto, ma che conosceremo solo rivivendolo in noi, sia una musica, una poesia, un atto di bontà; così possiamo tracciare qualche schema per l'aggiunta di una realtà liberata, e lo schema che tracciamo è quello di una realtà in cui ogni singolo essere sia un centro autoproduttore in eterno, un'unità che crea una sua realtà adeguata, al posto di una natura unitaria ed esterna, che uccide i singoli e impedisce ai vivi di vedere i morti nel loro far parte della compresenza. Questa natura se ne andrà come una nebbia al sole, anzi facendosi notare anche meno (*La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966).

Religione. «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. Mi saprebbe di inumano e di morboso che con la mia vita religiosa togliessi un minimo di freschezza, spontaneità, libertà a qualsiasi essere, indebolissi il suo porsi come centro. Io voglio aggiungere, non togliere, voglio che la storia viva [...]. La vita religiosa, per me non è elemento che debba essere rimproverato se assente, elogiato se presente; religiosamente non giudico, mi aggiungo, do il contributo personale, la presenza. E per queste cose religiose non faccio lega con altri «religiosi», perché questa offerta è assolutamente dall'intimo, assolutamente attraverso di me. Se mi associo è per il lavoro morale, sociale, intellettuale, e cerco altri per svolgere socialmente i tanti uffici; ma la vita religiosa è aggiunta che faccio, pura e assoluta, fuori della preoccupazione dell'esser solo o in due o in più.

Se pensate che la realtà sia un blocco, un sistema, finite per imporre prepotenti dogmi, tirannici assolutismi. Ma se pensate che questo blocco è semplicemente un'apparenza, e che invece la realtà si apre continuamente in novità, capite che cosa è questo darsi puro religioso, questo non chiedere né imporre nulla, questo dire tu disinteressatamente alle anime, in una presenza infinita. Pensare una persona è divenire presenza; è veramente la scoperta di un'intimità più profonda. [...] L'atto religioso del tu pone una più profonda interiorità: vive la presenza infinita a tutte le anime, dentro la storia, entro le attività. Questo atto religioso è dato con purezza, non spinto da nulla e non volendo nulla, libera aggiunta «gratuita» all'uomo nei suoi drammi, ma dall'intimo» (*Vita religiosa*, 1942).

Riforma religiosa. «L'Italia non ha avuto una riforma religiosa né una profonda rivoluzione politica, come le altre nazioni moderne: è l'unica delle grandi nazioni europee, e seguita solo dalla Spagna, che non è una grande nazione. In Italia invece della Riforma si è avuta la Controriforma; e l'umanesimo prima e il mazzinianesimo poi (che pur è la più grande eresia moderna italiana) non hanno avuto la forza di riformare o di sostituire la religione tradizionale. Siamo rimasti sotto l'influenza, mai sorpassata, della Controriforma.

Se da questo punto di vista si potrebbe parlare di riforma in Italia nel senso di quella che non c'è mai stata, cioè di superamento del cattolicesimo in una ripresa di temi cristiani originari; il fatto è che, intanto, molte posizioni sono mutate, e non siamo più nel secolo XVI. Da allora lo stesso protestantesimo ha avuto la sua storia, grande e varia, e c'è stato il «primo» e il «secondo protestantesimo» (come lo chiama Giorgio Spini in un ottimo recente articolo nella rivista «Protestantesimo»; e oggi, se si volesse tentare la riforma «protestante» in Italia, bisognerebbe scegliere e

coordinare le varie forme. Ma si è anche aggiunta la riforma sociale, che per sommovimento di animi vale quanto la religione (a parte i risultati); e anch'essa è tale che ha già una storia di due rivoluzioni [la rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione russa del 1917] e di varie forme. Per questo alzare oggi in Italia la parola «riforma religiosa» significa veder confluire tutte le riforme che l'Italia non ha avuto nel profondo» (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950).

Rivoluzione totale, corale, aperta. «Ci vengono a dire che ci sono state altre rivoluzioni, inglese, americana, francese, russa, cinese. Ma noi rispondiamo che non vogliamo qui giudicare quelle rivoluzioni né i metodi che hanno usato né i risultati che hanno raggiunto; *la storia deve mutare*, e oggi i nostri problemi li vediamo in un'altra luce; rispondiamo che la nostra rivoluzione, oggi qui e subito, ha qualche cosa di diverso, perché è fatta insieme con tutti, con l'animo nostro unito a tutti anche se non ci sono accanto, è rivoluzione per tutti e con tutti, non escludendo e non distruggendo per sempre e non dannando in eterno nessuno: è rivoluzione corale.

Se la nostra rivoluzione corale e totale, per la liberazione di tutta la società e di tutta la realtà, non può realizzarsi con le nostre mani in un colpo, faremo tutto ciò che potremo e resteremo aperti perché il resto avvenga fuori delle nostre forze. Se noi non possiamo togliere tutto il dolore, tutto il male, tutta la morte, cominceremo con l'amare tutti non dando noi il dolore, il male, la morte e con la fede che il resto del dolore, del male, della morte, scomparirà. Se ci sforzeremo di usare mezzi puri e di tenere una coscienza onesta e amorevole, questa sarà l'offerta che facciamo e la garanzia che abbiamo che avverrà una liberazione totale. Per questo non ci accontentiamo di una piccola o grande riforma parziale, perché vogliamo un cambiamento totale. Una riforma parziale sarà utile:

anche un aumento di salario per chi guadagna troppo poco, anche una casa a buon prezzo per chi abita nelle grotte (come ce ne sono in Italia), sono riforme sacrosante; ma a noi non bastano, perché vogliamo una liberazione totale, siamo rivoluzionari fino in fondo. Ma se non siamo riformisti facilmente contentabili, non siamo nemmeno rivoluzionari che credono di ottenere tutto con la violenza e l'assolutismo, e poi si accorgeranno che non basta. Trasformiamo i nostri animi usando mezzi non-violenti verso tutti; e questo amore e sacrificio ci dà la garanzia che ciò che non potremo cambiare noi con le nostre forze umane, sarà cambiato dal futuro, dall'infinito, dalla natura, dalla storia, da Dio (secondo le varie fedi: qui non importa; ciò che conta è questa *apertura oltre le nostre forze attuali*, in nome dell'amorevolezza per tutti, della rettitudine, della purezza nei valori di cui la coscienza si alimenta). Come uomini attuali potremo arrivare fino ad un certo punto, ma se eleveremo intimamente la nostra coscienza, prepareremo l'apertura perché venga integrata la liberazione anche per ciò che non possiamo fare.

Perciò la nostra rivoluzione è *totale*, perché vuole una totale liberazione di ogni angolo e aspetto e struttura della realtà e della società dal dolore, dalla morte, dal male morale e sociale; la nostra rivoluzione è *corale*, perché la facciamo in nome non di un gruppo, ma di tutti, e avendo tutti nel nostro intimo (come parenti, come compagni) anche quelli che ci stanno contro (ma possono cambiare), e anche i morti, che sono uniti a noi e ci aiutano; la rivoluzione che vogliamo è *aperta*, perché fa e tenta tutte le trasformazioni che vede e può, ma, sapendo che non ha le forze per liberare totalmente dal dolore, dalla morte, dal male morale e sociale, ha la speranza e l'apertura, che se noi cominciamo *bene*, con mezzi eguali al fine e puri come il fine, il resto ci sarà aggiunto dal futuro, dalla storia, da Dio. Noi diamo la nostra buona fede, amorevolezza e apertura; e il futuro,

la storia, Dio, aggiungeranno il completamento totale della liberazione: ci troveremo in una realtà liberata». (*Rivoluzione aperta*, 1956).

[...] «Ma una rivoluzione aperta non può che essere dinamica e critica per combattere gli ostacoli ad una società omnicratica in cui tutto, del potere e del controllo, dei valori e delle cose, della libertà e della cultura, sia di tutti» (da *La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966).

Socialismo. «[...] *il socialismo è per noi il punto di partenza e non di arrivo. Liberi dalla mentalità capitalistica e borghese, sentiamo la solidarietà socialista con chi lavora come una realtà-base della nostra vita. Sentiamo il lavoratore dalla nostra parte, come soggetto e non come oggetto, come persona e non come cosa e merce; e sentendoci così tutti effettivamente uniti, non possiamo ammettere la distinzione tra padrone e lavoratore. Vivere questa corallità di produzione come una realtà, è ben diverso dall'acceptare per benevolenza e generosità il socialismo, è ben diverso da uno stupido «andare verso il popolo». È sentirsi popolo, ed essere pronti a ogni attuazione di questa realtà, e ad ogni rifiuto e lotta contro la mentalità padronale. La socialità è la nostra vera patria, cioè la compresenza economica e morale di tutti, e non più la città o la nazione assolutizzata, vecchio centro di riferimento dei valori nella civiltà greco-europea» (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950).*

Società. Vi sono due teorie sociologiche, quella della società come integrazione e quella della società come coercizione. I fatti sociali sono spiegati ora dall'una (per cui nuovi elementi e nuove decisioni vengono assunti, "integrati", nel sistema sociale), ora dall'altra (per cui avviene un conflitto e un capovolgimento di posizioni tra gruppi di dominio e gruppi di obbedienza): i fatti storici si spiegano ora con la cooperazione, ora con l'uso della forza.

La nostra posizione supera le unilateralità delle due posizioni. La prima è insufficiente quanto alla struttura a cui assimilare: non può il capo di un sistema politico sociale attuale dell'Occidente, basato sulla proprietà privata e su privilegi di condizioni, di potere, di cultura, presentare la teoria dell'integrazione nel suo sistema come esso è perché questo non è che un modo per confermare un privilegio, associando elementi di rinforzo. La seconda è insufficiente perché il modo per mutare le condizioni della vecchia autorità, essendo violento e affidato ad un partito o gruppo onnipotente, allontana, invece di avvicinare, l'omnicrazia.

Il metodo rivoluzionario nonviolento presenta, sotto l'aspetto dell'integrazione, quella che, invece, è una trasformazione radicale delle strutture: il sistema a cui viene integrata l'innovazione continua è la realtà di tutti, e perciò una posizione di massimo socialismo e di massima libertà, della proprietà pubblica nelle dimensioni più larghe (la fine della differenza tra ricchi e poveri) e del controllo dal basso da parte 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 (*Omnicrazia*, 1968).

Teoria delle due fasi del potere. «Questa che si potrebbe chiamare la “teoria delle due fasi del potere”, sostituita alla teoria di una sola fase del potere, contrasta alla tesi della conquista in ogni modo del potere, che è stata dominante nella prima metà del secolo. La teoria delle due fasi fa posto ad una fase di potere senza governo, che crea la meritevolezza davanti alla storia. Di contro al pessimismo che soltanto con lo Stato si dominano gli uomini inguaribilmente e interamente egoisti e violenti (un ragionamento che ha anche il limite, che lo Stato, che dovrebbe dominare e correggere gli individui, potrebbe trovarsi nelle mani di una persona,

di un gruppo egualmente egoista e violento), facciamo valere il metodo di impostare un'adeguata articolazione della prima fase, quella del potere senza governo, premessa e garanzia che l'eventuale seconda fase sia un potere nuovo "conseguente" alla prima fase, di allargamento delle aperture, di addestramento alle tecniche della nonviolenza (che non può essere usata a caso, specialmente se è attività di gruppo), di miglioramento della zona in cui si vive (perché da una periferia onesta, pulita, nonviolenta avverrà la resurrezione del mondo), di lavoro educativo, di impostazione di continue solidarietà con altri nella rivoluzione permanente per la democrazia diretta, connessa intimamente con la nonviolenza» (*Omnicrazia*, 1968).

Tu. «La mia nascita è quando dico un tu» (*Colloquio corale*, 1956).

«Mi possono mancare tante cose, ma il tu, no. È una possibilità dentro la mia vita, unita ad essa. Che importa del tempo e dello spazio? Come nell'empireo del Paradiso dantesco la distanza non toglie nulla, così, io posso egualmente volgere tutto il mio animo a te, dirti il tu, dove tu sia, comunque tu sia, o singola persona. Se te lo dicessi limitatamente, con delle condizioni sarebbe allora un contratto, e resterei nel cerchio del mondo. Ma te lo dico da un intimo infinito, con assoluta iniziativa, come libera offerta che aggiungo alla tua vita, e che si aggiunge, per un di più che balza dal di dentro, alla mia vita. Potrei restare nei miei limiti individuali e invece ti volgo il tu; questo è l'incondizionato, e che non si spiega né con quello che sono io, né con quello che sei tu: non è un bisogno, una necessità, un imperativo. Perché se guardo quello che sono io da me, quello che sei tu da te, vedo due cerchi limitati, due movimenti chiusi entro confini, ma ecco il di più e ti dico il tu. Non credere che sia un mio merito, come se avessi fatto uno sforzo verso di te e tu me ne dovessi compensare; non attribuirlo alla mia persona col suo corpo modesto, col povero volto, col tormentato

e insufficiente animo: non cercarne la causa. Come io non la cerco; ma nell'offrirti il tu, in questa libera aggiunta, vedo che esso è più di tutta la mia persona, e da ciò deriva la solennità intima in cui mi vengo a trovare» (*Vita religiosa*, 1942).

Uno-Tutti. «Chi è il soggetto dell'operare, dell'atto della realtà tutta? Il pensiero moderno, nella tensione romantica, ha risposto: l'Io assoluto; generando così un moto appassionato di vivere ed essere questo Io. Se l'uomo antico seguiva il motto del «conosci te stesso», l'uomo moderno segue quello del «sii te stesso», sii il vero, profondo Io, centro della realtà e perciò libero. Questo Io, come abbiamo visto parlando del romanticismo, si dirige ad essere inteso come Spirito, Storia, Uno-Tutto (storicismo), ma, d'altro lato, siccome nell'Uno-Tutto l'individuo si scioglie, c'è l'altra direzione di allargarlo ad essere Uno-Tutti, presenza di tutti, coralità intima ad ogni atto. E allora l'Uno-Tutto che risolve in sé il fare dei singoli individui, e in cui si perde la presenza dei soggetti, appare, anch'esso, come qualche cosa di esteriore, di antiquato. Il soggetto è l'Uno-Tutti, l'infinita coralità della presenza di tutti. Dico il soggetto «è», ma questo essere non è un fatto, è un appassionamento, una tensione, e perciò il dualismo tra il proprio io e l'Uno-Tutti viene romanticamente vissuto.

Ma anche una linea del romanticismo viene a concludersi. La passione per la presenza corre a ricercare gli abitanti delle insufficienze, a frugare tra i crolli e le ombre, a chiamare a sé i chiusi nei limiti. Essa è l'instancabile sacerdote dell'Uno-Tutti. L'aspetto della religione che vive, come dicevamo, l'ombra, la non vita, è qui la coscienza della limitatezza, del dolore. L'ombra, il dolore, la morte, quegli elementi cari a se stessi al fondo torbido del romanticismo, sono accettati, nobilitati in quanto sono, più che mezzi di suggestione estetica e sentimentale, regione da frugare per scopri-

re soggetti, intimo, animo, esseri che soffrono e che vanno fatti presenti e cooperanti» (*Saggio sul soggetto della storia*, 1947).

«L'impegno alla "realtà di tutti" fa sí che intimo-animo-pensiero non siano minimamente di un me angusto, chiuso, solitario, ma siano connaturati ad una realtà autentica, liberante, l'Uno-Tutti, in cui la mia sostanza intima è tramutata. E questo proprio perché mi sono appassionato alla "realtà di tutti" disinteressatamente, per se stessa (presenza e valore), non per cercare un modo di salvarmi, di star meglio, di trasformarmi, di essere in pace con l'assoluto. La gioia, la pace, l'eterno, l'Uno-Tutti, diventano la mia sostanza intima proprio perché io non l'ho cercata per me; perché allora sarebbe stato l'io chiuso, se avessi cercato quelle cose per me, fosse pure l'attenzione di Dio. E se mi parrà di essere colpito o travolto dai flutti, non tutto di me e non l'eterno, e non l'atto aprentesi infinitamente dall'intimo, sarà travolto; e proprio nel punto piú tragico, rimossi i diversivi e gli stordimenti e le blandizie dell'ordinaria amministrazione, vivrà l'Uno-Tutti come realtà autentica liberante (*Lettere di religione*, n.1, 1951).

Valore. «Se la civiltà europea tende, come supremo sforzo, alla speculazione dell'Uno-Tutto storico, che disciplina e supera nel valore gli individui, questa tensione resta, ma non come a qualche cosa che stia sopra agli individui e li consumi, ma intima agli individui nell'eterno Uno-Tutti. Risorge dal di dentro come valore. L'Uno-Tutti attua la sua eterna presenza nella produzione del valore. Al valore della musica, della bontà, dell'umiltà, sono presenti tutti, e tutti partecipano intimamente, misteriosamente. E questa è la Provvidenza interna all'Uno-Tutti, non movente dall'alto e in oscuro arbitrio le vicende, ma intrinseca al valore stesso, al liberarsi in esso. Sulla scena sempre un po' fosca del mondo i fatti riluttano tanto piú quanto piú uno rifiuta di porsi in un'ispirazione del valore. Il valore è creazione,

è liberazione continua dalla schiavitù ad un'immaginata realtà mostruosa ed esterna» (*Saggio sul soggetto della storia*, 1947).

Vegetarianesimo. «Col vegetarianesimo (cioè non nutrendosi della carne di animali macellati, ma di prodotti della terra, e di derivati dagli animali, ma senza ucciderli) si realizza principalmente il riconoscimento del valore dell'esistenza di quegli esseri animali contro i quali si decide di non usare l'uccisione, e, di riflesso, si realizza una maggior persuasione che non si debba usare violenza contra gli esseri umani. Dopo la decisione vegetariana noi guardiamo subito con nuovi occhi gli animali; non ne esageriamo il valore, ma sentiamo in noi qualche cosa di franco, di calmo, di affettuoso fino all'intimo. Se è vero che noi abbiamo una maggiore vita spirituale, dobbiamo compensar ciò con maggiore affetto intorno a noi e con una più precisa coscienza dei doveri di ampliamento della vita spirituale nell'universo. Tutto un complesso di attività ci si presenta, allo scopo di ridurre e di eliminare la violenza contro gli animali, di trasformarli, rendendoli anzitutto innocui all'uomo, e poi facendoli muovere il più possibile nel cerchio della nostra vita. Le violenze sono da ridurre al minimo con piena buona fede e con molta riflessione per ogni caso, e compensandole con privazioni e umiliazioni proprie, affinché l'animo non si insuperbisca per la violenza commessa, anche se leggera, e ne riduca il più possibile la ripercussione interna. Con questo amore religioso poniamo intorno i termini per una collaborazione: le cose, gli animali, portano la loro opera, il loro accento nella vita comune. Noi chiediamo loro di cooperare con noi, e studieremo ciò che meglio possano fare, in modo che anche per essi la vita sia esplicazione ordinata di un lavoro, come è per noi: tutto ciò sul fondamento disinteressato di un'unità amore, che è la celebrazione religiosa (*Elementi di un'esperienza religiosa*, 1937).

Violenza. «L'uso della violenza è sollecitato dal successo che essa procura a più breve scadenza che non gli altri mezzi: se uno la pensa diversamente da me, eliminandolo non avrò più quel fastidio; resta da vedere a che cosa si riduce la mia vita dopo e se non sorgeranno prima o poi cinquanta al posto di quello che ho ucciso. Questi successi hanno il potere di inebriare, come sempre, le persone grossolane, tutte volte all'esterno, e pronte a vantare il valore della forza finché non trovano altri più forti. Tanto dilagheranno violenza e materialismo, che ne verrà stanchezza e disgusto; e dalle gocce di sangue che colano dai ceppi della decapitazione salirà l'ansia appassionata di sottrarre l'anima ad ogni collaborazione con quell'errore, e di instaurare subito, a cominciare dal proprio animo (che è il primo progresso), un nuovo modo di sentire la vita: il sentimento che il mondo ci è estraneo se ci si deve stare senza amore, senza un'apertura infinita dell'uno verso l'altro, senza una unione di sopra a tante differenze e tanto soffrire. Questo è il varco attuale della storia» (*Elementi di un'esperienza religiosa*, seconda edizione, 1947).

«IL PONTE» PER ALDO CAPITINI

Aldo Capitini, *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, Firenze, Il Ponte Editore 2016, pp. 472.

Aldo Capitini, *Attraverso due terzi del secolo. Omnicrazia: il potere di tutti*, a cura di L. Binni e M. Rossi, ivi, Il Ponte Editore 2016, pp. 144

Aldo Capitini, *La mia nascita è quando dico un tu*, Quaderno per la ricerca a cura di L. Binni e M. Rossi, ivi, Il Ponte Editore 2017, pp. 200.

Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, vol. 1 della collana «Opere di Aldo Capitini», a cura di L. Binni e M. Rossi, ivi, Il Ponte Editore 2018, pp. 224.

Aldo Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa*, vol. 2 della collana «Opere di Aldo Capitini», a cura di L. Binni e M. Rossi, ivi, Il Ponte Editore 2018, pp. 208.

Aldo Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, vol. 3 della collana «Opere di Aldo Capitini», a cura di L. Binni e M. Rossi, introduzione di Giancarlo Gaeta, ivi, Il Ponte Editore 2018, pp. 262.

Aldo Capitini, a cura di L. Binni e M. Rossi, «Il Ponte», luglio-agosto 2018, pp. 176, fascicolo monografico con scritti di Anna Alberti, L. Binni, Alex Borghi, Fabrizio Bracco, Luciana Brunelli, Piero Casentini, Alba Cavicchi, Giancarlo Gaeta, Sandro Gentili, Massimo Jasonni, Marco Pierini, Francesco Pullia, Antonio Resta, M. Rossi.

Aldo Capitini, *Educazione aperta*, voll. 4 e 5 della collana «Opere di Aldo Capitini», a cura di L. Binni e M. Rossi, ivi, Il Ponte Editore 2019, pp. 326 e 360.

L. Binni e M. Rossi, *La libertà nel socialismo. Liberalsocialisti. Una controistoria*, ivi, Il Ponte Editore 2022, pp. 520.

Finito di stampare
nel mese di Febbraio 2026
presso Grafiche Diemme
Bastia Umbra (PG)