

ALDO CAPITINI E LA NONVIOLENZA: RELIGIONE, BIOFILIA E OMNICRAZIA

SARA LAGI E NICOLETTA STRADAIOLI *

Abstract: the essay addresses the Italian philosopher Aldo Capitini's nonviolent theory by focusing on three specific elements underpinning his philosophical and political reflection: his anti-dogmatic concept of religion, his «biophilic» attitude and his political project of a new form of democracy, called omnocracy. More precisely, by discussing some of the major intellectual points of reference for Capitini, such as San Francesco, Gandhi and Piero Martinetti, the essay will argue and show how these three elements interplay with each other and how all of them imply Capitini's belief in the transformative power of nonviolence.

Keywords: nonviolence – religion – biophily – omnocracy – pacifism

1. Nonviolenza, pace e pacifismo: osservazioni introduttive

Nel presente articolo ci proponiamo di affrontare la teoria della nonviolenza di uno dei pensatori politici e attivisti più originali dell'Italia del '900, Aldo Capitini, alla luce della sua dichiarata ambizione di portare nuova linfa alla causa pacifista proprio attraverso una sistematica riflessione sulla nonviolenza e un impegno personale che si concretizza, ad esempio, nella istituzione della celebre Marcia per la Pace a Perugia e del Movimento nonviolento¹.

Dal nostro punto di vista, comprendere Capitini «uomo di pace» significa confrontarsi con la sua concezione e il suo impegno nonviolenti. Senza la pretesa di esaurire un tema così complesso nello spazio di un articolo, ci concentreremo sulle posizioni concettuali capitiniane relative alla nonviolenza attraverso alcune componenti ideali e teorico-

* Sara Lagi, Professore associato di Storia delle dottrine politiche SPS/02, Università di Torino. Email: sara.lagi@unito.it; Nicoletta Stradaoli, Assegnista di ricerca, Università di Perugia. Email: nicoleta.stradaoli@gmail.com

Il paragrafo 1 e il paragrafo 3 sono stati scritti da Sara Lagi, mentre il paragrafo 2 e il paragrafo 4 sono stati scritti da Nicoletta Stradaoli.

¹ È Capitini a usare il termine nonviolenza tutto attaccato per esprimerne la forza e l'orientamento propositivi.

politiche che caratterizzano la sua opera, e che per noi sono particolarmente significative, ossia il suo personale modo di intendere la dimensione religiosa, l'attitudine biofila e il concetto di omnicrazia, ciascuna delle quali verrà sinteticamente discussa nei prossimi paragrafi. Il nostro obiettivo è mostrare come, proprio attraverso esse, Capitini declini e professi la sua visione della nonviolenza, quale fondamento di una comunità sociale e politica rinnovata e migliorata. Prima però di affrontare il tema al centro del nostro articolo riteniamo utile soffermarci brevemente sul significato di nonviolenza e di altri due termini ad essa comunemente correlati, ossia pace e pacifismo, per meglio poi contestualizzare il pensiero nonviolento di Capitini.

In senso lato, come osserva Duane L. Cady, l'idea alla quale sia il pacifismo, sia la nonviolenza si riferiscono di fondo, ossia la «moral opposition to violence»² – laddove l'attributo «moral» può essere inteso sia nella sua accezione religiosa, sia laica – è riconducibile ad un passato estremamente risalente e a contesti, storici, culturali, religiosi, a particolari figure o movimenti, tra loro molto diversi e distanti temporalmente: dal Jainismo, antichissima corrente religiosa dell'India del IX secolo A.C., che predica la nonviolenza più assoluta, alle pagine del *Critone* di Platone in cui si afferma che la violenza non è mai vittoriosa, al *Discorso della Montagna* di Gesù, riportato nel Vangelo secondo Matteo; dal rifiuto della violenza nella secolare tradizione Buddista alla predicazione di San Francesco d'Assisi e dei francescani; dall'umanista Erasmo da Rotterdam, che nel suo *Lamento della pace* (1517) mette alla berlina il principio della «guerra giusta», a Immanuel Kant de *Per la pace perpetua* (1795), secondo il quale un futuro di pace tra gli uomini e tra gli Stati dipenderà da scelte istituzionali e politiche ben precise, quali la creazione di una grande federazione («Verbund»), e dal progresso morale degli uomini. Dallo scrittore e filosofo americano Henry David Thoreau, teorico della disobbedienza civile, ad Albert Einstein, promotore del movimento per la pace; dal principio morale *ahimsa* («non nuocere»), predicato e attuato da Gandhi a M.L. King e Nelson Mandela, il cui attivismo volto a combattere, rispettivamente, la segregazione degli afroamericani e l'apartheid in Sud Africa, è improntato ad una visione nonviolenta e pacifista. Conveniamo allora con Andrew Fiala, secondo il quale si può, a tutti gli effetti, parlare di una «global conversation on peace and nonviolence»³.

² D.L. Cady, 2018, 7-8. Sul tema della nonviolenza rimandiamo a G. Fofi, 1988; A. Cozzo, 2004; A. Vigilante, 2004; A. Pieretti, 2006; K.R. Christensen, 2009; D. Losurdo, 2010; L. Operti, 2012; S.E. Nepstad, 2015; A. Fiala, 2018 e al recente J. Butler, 2020. Per un'introduzione al pacifismo come filosofia e alle principali forme di pacifismo rimandiamo a A. Salvatore, 2010 e D. Losurdo, 2016. Quest'ultimo è particolarmente utile per un inquadramento del tema della pace e del pacifismo da un punto di vista della storia delle idee. Ricordiamo anche l'ormai classico M. Howard, 2001 e il più recente A. Catanzaro e F. Coticchia, 2018 che si concentra invece sui movimenti pacifisti in Italia.

³ A. Fiala, 2019, 5. Dal punto di vista prettamente storico, è a partire dalla metà del XIX secolo che i termini pacifismo e nonviolenza cominciano ad essere usati in maniera piuttosto diffusa. Lo stesso termine pacifismo è ufficialmente coniato nel 1901 in occasione del 10° Universal Peace Congress, tenutosi a Glasgow. D. Cortright, 2008, 337.

Rimane però aperta la questione di come e se sia possibile formulare una definizione abbastanza generale ed esaustiva di pacifismo e nonviolenza. Riteniamo che, in tal senso, un buon punto di partenza sia costituito dalla distinzione tra «pace positiva e pace negativa». La prima è comunemente associata alla «assenza di guerra», mentre la seconda è declinata in due differenti modi, uno «tecnico-giuridico» ed uno più propriamente «sociale». Nel suo *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979), Norberto Bobbio distingue innanzitutto tra una pace in senso «negativo» che significa appunto «assenza di guerra» ed una in senso «positivo», che coincide con la «fine giuridicamente regolata di un conflitto»⁴.

In entrambi i casi, Bobbio ci propone una concezione di pace di tipo «tecnico-giuridico», per molti aspetti tipica del diritto internazionale. Per comprendere a pieno la posizione del filosofo italiano è opportuno ricordare che, nel delineare il significato di pace, egli polemizza apertamente con una schiera di «studiosi impegnati nella ricerca della pace», critici verso le ricerche rivolte «in modo preminente allo studio delle guerre tra grandi potenze». Sulla scorta in particolare degli studi di Johan Galtung⁵ e quindi del concetto di pace quale «assenza di violenza», dove per violenza il sociologo scandinavo intende anche l'oppressione sociale, politica, economica esercitata dai «dominanti sui dominati», si sarebbe infatti diffusa, secondo Bobbio, l'idea che la realizzazione di una autentica pace «positiva» sia possibile a condizione di combattere l'«ingiustizia sociale». Ed è da questa concezione di pace che egli prende le distanze⁶. Tuttavia, per capire la rilevanza e l'impatto della prospettiva criticata da Bobbio, è sufficiente volgere lo sguardo verso una parte della letteratura scientifica internazionale più recente, in cui la pace «negativa» è considerata essenzialmente nella accezione di significato accolta dallo stesso filosofo italiano, mentre la pace positiva viene definita, ad esempio da Maria H. Morales, come la possibilità e la capacità di costruire un ordine sociale giusto, che renda liberi dalle ingiustizie e dall'insicurezza⁷. Ancora più esplicito, in tal senso, David Boersema, secondo il quale:

⁴ N. Bobbio, 1997, 119-120. Abbiamo scelto di richiamarci a Bobbio non perché si voglia porre un qualsivoglia raffronto tra lui e Capitini – sebbene nella parte conclusiva del saggio faremo un breve riferimento al loro diverso modo di intendere l'omnicrazia – bensì perché il testo in questione esplicita due possibili e importanti significati di pace, offre una efficace classificazione delle diverse tipologie di pacifismo e affronta, in maniera chiara e diretta, il rapporto tra pacifismo e nonviolenza.

⁵ Nel 1969, Galtung pubblica sul *Journal of Peace Research* un saggio considerato seminale, sia dai suoi estimatori, sia dai suoi critici: *Violence, Peace and Peace Research*, in cui, muovendo dalla definizione di pace come assenza di violenza, egli distingue tra «personal violence» e «structural violence». Quest'ultima è essenzialmente da lui identificata con tutte quelle forme di oppressione che i «dominanti esercitano sui dominati» e che si tradurrebbe nell'ingiustizia sociale, in eccessive disegualianze, nella marginalizzazione sociale, nell'imperialismo etc. Proprio a partire da questa particolare concezione di pace e violenza, Galtung conclude che la «positive peace» si realizza laddove il sistema di ingiustizie venga rimosso, ossia laddove si riesca ad operare un profondo cambiamento sociale. J. Galtung, 1969, 167-191.

⁶ Ivi, 127-129.

⁷ M.H. Morales, 2006, 131-144.

«While concerns about being free from hostilities are, of course, important for peace, they reflect what philosophers of peace call “negative peace”, that is, peace in the sense of the absence of hostilities. But at least as important is “positive peace”, the conditions for being free to fulfill one’s potentials. Living in a state of poverty or prejudice or fear or degradation are forms of experiencing a life that is not peaceful»⁸.

Lo sguardo si sposta quindi dall’arena internazionale e dai rapporti tra Stati alla società e più precisamente alla esistenza di una società che sia «just», laddove, come è facilmente comprensibile dato l’elevato numero di teorie della giustizia che si sono avvicendate nel tempo, l’aggettivo «just» può essere, è stato e continua ad essere declinato in vario modo. La centralità dei rapporti tra Stati ritorna altresì nella definizione di pacifismo, elaborata da Bobbio, secondo il quale: «per pacifismo si intende una dottrina, o anche un insieme di idee o di atteggiamenti, nonché il movimento corrispondente contrassegnati da a) condanna della guerra come mezzo idoneo a risolvere le controversie internazionali; b) considerazione della pace permanente (o perpetua) come fine possibile e desiderabile»⁹. In senso lato, il pacifismo comporterebbe quindi una «critica alle tradizionali giustificazioni della guerra», nell’ottica di un superamento di quest’ultima, quale strumento di risoluzione dei conflitti e dispute nell’arena internazionale¹⁰.

Il modo migliore per raggiungere un simile ambizioso scopo (debellare la guerra) non è tuttavia concepito in maniera univoca, poiché in maniera altrettanto non univoca è intesa la ragione ultima che motiva il ricorso alla guerra. Bobbio distingue allora tra «pacifismo istituzionale», «pacifismo finalistico» e «pacifismo strumentale». Esistono, a suo giudizio, due forme di «pacifismo istituzionale»: la prima, cosiddetta «giuridica» e alla quale è riconducibile l’ideale pacifista da lui stesso professato¹¹, identifica nello Stato-nazione e nel primato del diritto statale-nazionale i maggiori ostacoli verso la costruzione di una comunità internazionale pacificata. La principale sfida diventa allora ripensare questo stesso ordine in termini nuovi, che prevedano sia il superamento dello Stato-nazione a favore di una grande Federazione mondiale, sia il primato del diritto internazionale. In tal senso, le eventuali controversie tra Stati potranno essere risolte

⁸ D. Boersema, 2018, 116.

⁹ N. Bobbio, 2004, 664.

¹⁰ N. Bobbio, 1997, 76-77.

¹¹ Il filosofo torinese è stato un convinto pacifista; la sua visione filosofica in merito al tema della pace, del suo significato e dei metodi per poterla realizzare è sostanzialmente riconducibile proprio al cosiddetto «pacifismo istituzionale» nella sua diramazione «giuridica». Come pacifista, Bobbio ritiene che la pace, intesa quale riconfigurazione dei rapporti fra Stati improntata alla cooperazione e a soluzioni pacifiche di eventuali dispute e conflitti, sia possibile, innanzitutto, attraverso un graduale superamento del primato degli Stati-nazione e del diritto statale, a favore di un sistema politico e giuridico di carattere sovranazionale, che egli infine identifica con una grande Federazione democratica mondiale. Nel «pacifismo istituzionale e giuridico» bobbiano è forte l’influsso sia della dottrina pacifista di Kant, espressa in *Per la pace perpetua* (1795), sia del pacifismo (anch’esso «istituzionale e giuridico») del giurista austriaco Hans Kelsen. D. Zolo, 2019, 63-66. Un’opera di riferimento per comprendere il pacifismo di Bobbio è il suo libro del 1989, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*.

attraverso istituzioni giudiziarie *ad hoc*, come ad esempio, una Corte di giustizia internazionale. Il «pacifismo istituzionale» aspirerebbe quindi a ottenere la «pace attraverso il diritto». La seconda forma di «pacifismo istituzionale» ha invece, per Bobbio, una connotazione «sociale», poiché, a differenza della prima, ritiene che la conquista e il mantenimento della pace dipendano innanzitutto dalla creazione di una nuova forma di Stato che abbracci i principi della giustizia sociale e li sappia applicare efficacemente, per risolvere le iniquità sociali ed economiche¹².

Nel «pacifismo finalistico» lo sguardo si sposta, invece, dallo Stato agli «uomini»: Bobbio distingue così tra coloro che spiegano la guerra da un «punto di vista etico-religioso» e coloro che invece la collegano ad una dimensione «biologica». I primi ripongono le loro speranze nell'opera di «filosofi, sacerdoti, moralisti, grandi riformatori», mentre i secondi in quella scientifica svolta da «biologi, psicanalisti, antropologi, sociologi». In altri termini, si parte dal presupposto che qualsiasi teoria e strategia operativa volte a costruire un futuro di pace debbano tenere in debita considerazione il comportamento degli uomini, nelle sue molteplici sfaccettature: solo attraverso un cambiamento profondo della «natura umana», che viene considerata da alcuni nella sua connotazione «etico-religiosa», da altri in quella più strettamente «biologica», si potranno così creare le condizioni concrete per far prevalere la pace¹³.

Infine, osserva Bobbio, ci imbattiamo nel «pacifismo strumentale» che, analogamente ai due precedentemente descritti, consta di due «anime». La prima è quella che pone l'accento sulla necessità del disarmo; la seconda, invece, sottolinea l'importanza di sostituire i tradizionali metodi di risoluzione dei conflitti con metodi nonviolenti, alternativi, pacifici. Ciò però non significa tanto o solo, come precisa il filosofo italiano, promuovere l'uso, ad esempio, della diplomazia e in particolare di quella non coercitiva nelle relazioni internazionali, bensì affermare con forza il principio per cui si debba ricorrere a «mezzi nonviolenti anche quando le teorie tradizionali giustificano l'uso della guerra ossia a mezzi nonviolenti in sostituzione di mezzi violenti»¹⁴.

Relativamente, in particolare, al «pacifismo strumentale», l'aspetto per noi più rimarchevole del ragionamento bobbiano consiste proprio nel riferimento alla nonviolenza, qui intesa sia come principio (rifiuto della violenza) sia come insieme di mezzi, strumenti, strategie (nonviolenti) che sono ritenuti non solo «moralmente buoni» ma anche «politicamente efficaci»¹⁵. Egli pone quindi in collegamento pacifismo («strumentale») e nonviolenza, sottolineando di quest'ultima il carattere di principio

¹² Così come ci viene presentata da Bobbio, il particolare tipo di critica che questa seconda versione del «pacifismo istituzionale» muove al concetto di Stato in rapporto al tema della pace sembra avere quasi una connotazione per così dire «marxista». Sul complesso e controverso rapporto tra pacifismo e marxismo: D. Losurdo, 2010.

¹³ N. Bobbio, 1997, 87-89.

¹⁴ *Ivi*, 79-81.

¹⁵ Sulla distinzione fra «principled nonviolence» e «strategical and tactical nonviolence»: K.G. Brown, 2006, 2-3.

orientato all'agire¹⁶. Proprio la dimensione «attiva» della nonviolenza viene indagata dal filosofo e attivista americano Gene Sharp, autore della celebre *Politics of Nonviolence* e dei «198 Methods of Nonviolent action» (entrambi del 1973). Egli scrive:

«nonviolence is a generic term that covers a variety of methods of protest, non-cooperation and intervention. In all of these methods, those placing themselves in a position of resistance leading to conflict, executing – or failing to perform – certain acts, using various means except physical violence. [...] In every form, the technique of non-violent action is passive. An action that is not violent»¹⁷.

La nonviolenza non significa dunque «passivismo»; essa è piuttosto «azione» che vuole rispondere alla violenza senza avvalersi di metodi coercitivi, poiché presuppone un deciso «refusal to separate means from ends»¹⁸.

Una volta accolta la definizione di nonviolenza come principio e come azione rimane tuttavia da chiarire se e in quale misura esista una correlazione tra pacifismo e nonviolenza. Riteniamo che, anche relativamente a questo tema, riemerge la differenza di prospettiva e di impostazione sottesa alle due particolari concezioni di «pace positiva», sulle quali ci siamo soffermati in precedenza.

In Bobbio, la correlazione tra pacifismo e nonviolenza caratterizza nello specifico il «pacifismo strumentale». Il giudizio personale che egli esprime sulla nonviolenza è di convinta adesione: vede in essa una forma di resistenza contro sistemi tirannici in nome della libertà e, al contempo, «una strada verso l'avvenire, anche nei rapporti internazionali»¹⁹. Dal canto suo, sviluppando un ragionamento analogo a quello di David Boersema, Duane L. Cady distingue fra un pacifismo di tipo «negative», che accoglierebbe la classica concezione «anti-war», e uno «positive» che invece, a suo giudizio, teorizza «nonviolent alternatives» con l'obiettivo di creare una società migliore e pacifica: secondo tale prospettiva, la nonviolenza diventa così parte integrante di un vero e

¹⁶ N. Bobbio, 1997, 82. A tal proposito, Bobbio opera una interessante distinzione tra «nonviolenza passiva» e «nonviolenza attiva»: la prima, storicamente rappresentata ad esempio da Lev Tolstoj e da alcune sette cristiane, si caratterizza per «un atteggiamento passivo verso la violenza», mentre la seconda, in particolare quella di ascendenza gandhiana, si contraddistingue, come abbiamo osservato precedentemente, per «la fiducia negli effetti pratici della nonviolenza». Ibidem. In generale, sulla nonviolenza rimandiamo a: T. Govier, 2008; R. Gurashi, 2018; S.E. Nepstad, 2015 e D. Losurdo, 2010.

¹⁷ G. Sharp, 2005, 39, 41.

¹⁸ K.G. Brown, 1994, 2. Come osserva lo storico e pacifista francese Jacques Sémelin, si dovrebbe infatti parlare di «azione nonviolenta» o «nonviolenza attiva». J. Sémelin, 2000. A tal proposito, si è sottolineato, a più riprese, la natura non istituzionale di tali azioni nonviolente e, al contempo, il loro stretto collegamento con particolari settori della società civile, capaci di organizzarsi autonomamente e di mettere in pratica forme di resistenza civile, quali, ad esempio, la disobbedienza civile. Con quest'ultima, come scrive Bobbio, intendiamo una «forma particolare di disobbedienza, in quanto viene messa in atto allo scopo immediato di mostrare pubblicamente l'ingiustizia della legge e allo scopo mediato di indurre il Legislatore a mutarla». N. Bobbio, 1997, 276. Inoltre, si veda: G. Oliveira, 2016, 8-10. Proprio Gene Sharp ricorda altresì come tra le azioni nonviolente dovrebbero essere annoverate anche quelle condotte dai «governments», quali gli «embarghi». G. Sharp, 1973, ora disponibile sulla pagina web: <https://www.brandeis.edu/peace-conflict/pdfs/198-methods-non-violent-action.pdf> (consultato in data 20/4/2022).

¹⁹ N. Bobbio, 1997, 82.

proprio progetto sociale, che deve scaturire dal basso, e il cui obiettivo sarebbe creare un ordine sociale armonico, giusto, cooperativo²⁰.

Non si tratta solo di eradicare la guerra quale forma di risoluzione dei conflitti e controversie tra Stati o di opporsi, con metodi nonviolenti, ad un potere oppressivo e tirannico; si tratta anche di costruire una società pacifica e giusta, alla luce della nonviolenza. Duane L. Cady pone quindi sia il pacifismo (positivo), sia la nonviolenza in rapporto diretto con lo sviluppo di un particolare tipo di sistema sociale, che sia «just» e «harmonious», a differenza di Bobbio, che invece polemizza, come abbiamo sottolineato, proprio con l'accezione per così dire «sociale» di pace²¹.

Entrambe le argomentazioni sul significato di pace «positiva», fin qui delineate, sono tuttavia scientificamente preziose, poiché offrono interessanti spunti di riflessione relativi al/ai significato/i di pace e pacifismo e al rapporto tra pace, pacifismo e nonviolenza. A fronte delle considerazioni fin qui svolte, ci chiediamo quindi quale sia lo specifico contributo dato da Aldo Capitini alla corrente della nonviolenza. Per rispondere a tale interrogativo ci soffermeremo su quelle che riteniamo essere alcune componenti rilevanti del suo pensiero, ossia la sua ricerca di una forma personale e non istituzionale di religione, la dimensione biofila e il concetto di omnicrazia.

2. Nonviolenza e religione

Aldo Capitini è un intellettuale complesso che sente l'esigenza di pensare e agire per la costruzione di una realtà socio-politica in cui i conflitti possano essere superati²². Proprio alla luce delle considerazioni e delle definizioni precedentemente delineate, Capitini promuove una nonviolenza che, come osserva Goffredo Fofi, è eminentemente «attiva»²³ e che, al contempo, implica un modo peculiare e personale di intendere e vivere la dimensione religiosa in vista di un rinnovamento profondo della società.

²⁰ D.L. Cady, 2018a, 249-254; Id., 2018b, disponibile all'indirizzo: <https://duanelcady.com/tag/nonviolence/> (consultato in data 22/4/2022).

²¹ N. Bobbio, 1997, 125-126. La posizione del filosofo torinese non deve però essere intesa quale espressione di una sua sostanziale indifferenza verso il tipo di vita che gli uomini e le donne conducono concretamente in un periodo di pace e quindi verso le problematiche di carattere sociale, economico e politico ad esso correlate. Del resto, il suo pensiero politico di ispirazione liberalsocialista si caratterizza altresì per una spiccata attenzione e sensibilità verso il tema della giustizia sociale, secondo un'ottica volta a coniugare giustizia sociale e rispetto delle libertà fondamentali. Egli non vuole sminuire quanto sia in realtà rilevante la qualità della vita di coloro che vivono in uno Stato non belligerante, in particolare dei più svantaggiati. Piuttosto utilizza il termine e il concetto di pace «positiva» in un senso chiaramente circoscritto e, al contempo, guarda con diffidenza al collegamento tra «pace e giustizia» perché le ritiene due dimensioni distinte. Si vedano a proposito: N. Bobbio, 1997, 120 ss. e, sul tema, rimandiamo a: M. Bovero, F. Sbarberi, V. Mura, 1994.

²² Per un profilo biografico di Capitini si veda P. Craveri, 1975, 554-556. Per ricostruzioni più approfondite si rimanda, nella vasta letteratura, a: A. Zanga, 1988; F. Truini, 1989; R. Altieri, 1998; P. Polito, 2001; C. Foppa Pedretti, 2005, 23-113. N. Bobbio, 2011.

²³ G. Fofi, 2016.

Ai fini del nostro esame, vogliamo quindi partire dal particolare rapporto che Capitini pone tra nonviolenza e religione, indagando il senso etico-religioso della vita, che lo spinge ad una nuova forma di spiritualità, basata sul dialogo con «l'altro». In tale senso, ci sembrano emblematiche alcune opere, quali *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937), *Vita religiosa* (1942), *Atti della presenza aperta* (1943) e *La Realtà di tutti* (1944), che fanno parte di quella che Capitini stesso definisce la sua «tetralogia antifascista»²⁴. A queste si aggiunge *Religione aperta* (1955), scritto che precisa il cammino religioso-politico del pensatore umbro all'insegna della nonviolenza.

Capitini fa esperienza diretta degli anni angosciosi e tragici del progressivo affermarsi della dittatura fascista e, dopo un periodo giovanile in cui è attratto dal nazionalismo dannunziano e dalla letteratura futurista, abbraccia con determinazione posizioni antifasciste, iniziando a distaccarsi dalla tradizione cattolica²⁵. Tappa fondamentale di tale presa di posizione sono i Patti Lateranensi dell'11 febbraio del 1929, in cui l'opposizione al regime mussoliniano diviene, come lui stesso afferma, «più profonda» e «religiosa»²⁶. In quel momento, come mette ben in evidenza Gabriele Rigano, «Capitini smise di nutrire speranze sulla posizione della Chiesa nella storia della spiritualità umana», perché la Chiesa cattolica stessa dimostrava al tempo di essere potere complementare a quello del regime. «Spirito religioso» capitiniano e «cattolicesimo» imboccarono da allora «due strade divergenti»²⁷: la Conciliazione gli chiarisce «per sempre che la religione è una cosa diversa dall'istituzione romana»²⁸.

Nello scenario incerto e confuso che vede l'affermarsi della dittatura a scapito della democrazia, si accende allora in Capitini il bisogno di essere più attento al «fatto religioso», concentrandosi su una nuova esperienza di religione che sia più ampia e liberatrice²⁹. Il punto nodale della scelta capitiniana è ben espresso in un capitolo degli *Elementi* in cui egli scrive che l'«istituzione ecclesiastica» gli sembra qualcosa «di limitato»³⁰ e, perciò, non corrispondente ad una «riaffermazione religiosa nel mondo»³¹ che sia, rottura di «ogni credenza [...] tradizionale, legata a dogmi e sacramenti e

²⁴ A. Capitini, 2016a, 52.

²⁵ Circa le motivazioni dell'opposizione alla dittatura fascista, Capitini spiega che non può, inoltre, accettare: il nazionalismo, l'imperialismo colonialistico, il centralismo assolutistico e burocratico, il totalitarismo «con la soppressione di ogni apporto di idee e correnti diverse», il prepotere poliziesco, l'esaltazione della violenza, il conservatorismo mascherato da un finto rivoluzionarismo attivista e irrazionale, il corporativismo, l'imposizione di un solo tipo di cultura, l'ostentazione ingiustificata e immotivata dei «traguardi» raggiunti, la celebrazione dell'onnipotenza dell'uomo. A. Capitini, 1960, 36-37.

²⁶ A. Capitini, 1966, 19.

²⁷ G. Rigano, 2011, 57.

²⁸ A. Capitini, 1966, 19.

²⁹ In questo senso la riflessione di Capitini si inserisce in un momento culturale particolare. È Bobbio a sottolineare come Capitini si avvicini, infatti, a figure come Carlo Michelstaedter, Ugo Spirito, Giuseppe Rensi e Adriano Tilgher che rientrano nell'ambito di una «filosofia della crisi» che affronta «il problema della crisi spirituale del proprio tempo» e della «ricerca di una soluzione che non [può] essere soltanto sociale o politica». Cfr. N. Bobbio, 2011, 6-8.

³⁰ A. Capitini, 1990, 89.

³¹ Ivi, 22.

divinizzazioni di parti della storia o della natura»³². La religione, per Capitini, non è, pertanto, qualcosa di istituito o istituibile, non è legittimazione di una qualche gerarchia e non è occasione di divisione o di esclusione, ma, ricchissima di stimoli e di intuizioni, interviene nella società per realizzare un'attività di apertura e di unità. Da questo punto di vista, come sostiene Eugenio Garin, è difficilmente «riconducibile a facili schemi»³³, a dottrine, a riferimenti teistici e metafisici, ma, segnata da forti contenuti anticlericali ed eterodossi, si fonda, prima di tutto, su una conversione interiore dell'individuo; conversione che, nell'ideale di Capitini, è capace di accendere in ognuno una viva e concreta avversione ad ogni forma di intolleranza e di violenza. Si tratta, quindi, di un atteggiamento che «deve intervenire per aprire l'anima, per favorire accordi e comprensione, per aprire, mediante l'amore, tutti gli orizzonti»³⁴. Attraverso questo percorso religioso e spirituale di apertura, antistituzionale e nonviolento, il pensatore umbro immagina un nuovo tipo di relazione tra gli esseri viventi e, come vedremo, non solo tra gli umani. In tale contesto, il riferimento a «spiriti religiosi puri»³⁵, a «maestri di vita religiosa»³⁶, come Gesù, Buddha, San Francesco e Gandhi, ma anche Dante, Calvino, Mazzini, Leopardi, Tolstoj e Kant, considerate personalità significative per una rinascita morale e civile, è, secondo Capitini, indispensabile per preparare il rinnovamento religioso. Sotto questo aspetto, Francesco e Gandhi³⁷ sono le figure che più alimentano il «teismo razionale»³⁸ capitiniano.

Del leader indiano, Capitini riconosce la modernità delle concezioni etico-politiche, che non scindono ragioni di ordine morale (individuali e collettive) dal piano tangibile dell'azione sociale e politica. Gandhi rende così operante ed effettiva nella storia il «rifiuto di fare il male, di agire male nei confronti delle creature»³⁹, ovvero il rifiuto della violenza. Negli anni della maturità, l'esperienza gandhiana è, per Capitini, fondamentale per ancorare il mondo dei valori alla prassi e per rendere i mezzi adeguati al fine da raggiungere. Egli stesso afferma come Gandhi, meglio di chiunque altro, abbia trovato un metodo d'azione rivolto «al mondo, per rendere migliore la convivenza umana, il rapporto tra tutti e con tutti, per trasformare le strutture politiche e sociali sbagliate»⁴⁰. Il metodo gandhiano è quello del *Satyagraha* («tenersi alla verità»), una modalità di lotta nonviolenta positiva, caratterizzata dalla fermezza nella verità, che mette in pratica comportamenti e tecniche precise⁴¹; comportamenti e tecniche rilette e fatti propri da

³² Ivi, 80.

³³ E. Garin, 1966, 419, nota 23.

³⁴ A. Capitini, 1990, 27.

³⁵ A. Capitini, 1966, 19.

³⁶ A. Capitini, 2011, 6.

³⁷ G. Rigano, 2011, 45-47, 72-77.

³⁸ A. Capitini, 1966, 20.

³⁹ G. Fofi, 2011, VIII.

⁴⁰ A. Capitini, 2016b, 291.

⁴¹ Per una caratterizzazione di questa specifica proposta si rimanda a G. Pontara, 1997, 432-436. Su Gandhi cfr. anche G. Pontara, 1973, IX-CLXI.

Capitini, quali il vegetarianesimo, esaminato nelle pagine successive, o ancora la «nonmenzogna», la «noncollaborazione»⁴² e le marce, azioni volte a realizzare una trasformazione dei rapporti di potere, o meglio a superare la dimensione oppressiva e violenta del potere.

Se Gandhi offre a Capitini gli strumenti concreti per tradurre definitivamente in azione politica il suo pensiero, è Francesco d'Assisi a rendere possibile e fertile la ricezione capitiniana del gandhismo, rappresentando il nucleo caratterizzante di un'esperienza religiosa intima, ma non individualistica, e dal basso, cioè alternativa rispetto alle gerarchie costituite. In tal senso, si può, di fatto, affermare che Capitini instauri con Francesco un dialogo del tutto particolare, una «conversazione» profonda, che rivela alcuni aspetti originali e significativi della sua complessa speculazione⁴³. All'interno di un breve saggio non è possibile esaminare esaurientemente, vista la complessità del tema, le correnti culturali, gli autori e le opere che hanno influito sulla formazione e interpretazione capitiniana di Francesco. Tuttavia è opportuno, ai fini del nostro studio, offrire alcune coordinate per fare luce sulla sua «libera posizione» di «persuasione religiosa» e sul suo rapporto con la natura⁴⁴.

Allontanatosi dal cattolicesimo, Capitini è sicuramente attratto dal movimento religioso modernista, molto vivo a Perugia soprattutto nel primo Novecento, il cui programma di rinnovamento propone al tempo un adattamento della religione cattolica ai progressi dell'epoca moderna sia in campo culturale, sia sociale per armonizzare la rivelazione neotestamentaria con la spiritualità moderna. Rilevante è, inoltre, il richiamo all'esperienza religiosa come testimonianza interiore di fede. Da questo punto di vista, Capitini stesso annovera il modernismo tra una delle «più importanti riforme religiose occidentali», nella quale trovano espressione «tre caratteri [...]: valore della coscienza, apertura alla liberazione, apertura a tutti»; caratteri che approfondiscono il problema religioso⁴⁵. Questi fattori si rivelano decisivi anche nell'interpretazione capitiniana di San Francesco. Ugualmente importante, in tale contesto, è Ernesto Buonaiuti (1881-1946). I due si conoscono e si confrontano su diversi temi. Se, da un lato, le idee di Capitini e quelle dello storico romano, esponente rilevante del modernismo italiano, si incontrano su alcune questioni ed in particolare sulla riscoperta di Francesco d'Assisi quale fonte di un cristianesimo che, per tornare vitale, deve riscoprire le sue radici evangeliche, è pur vero che l'idea di Capitini di una chiesa intima e di una religione che, perciò, si costruisca

⁴² Entrambi i termini sono scritti esattamente in questa forma, tutti attaccati, per sottolinearne, analogamente a nonviolenza, il carattere fortemente propositivo.

⁴³ Nel corso del XX secolo Francesco d'Assisi diviene per molti studiosi un modello di riferimento per comprendere e superare la crisi (politica, sociale e spirituale) che il mondo occidentale si trova ad affrontare tra le due guerre mondiali. Aa.Vv., 1971; Aa.Vv., 1974; S. Pasquazi, 1983; S. Migliore, 2001.

⁴⁴ A. Capitini, 2011, 6.

⁴⁵ Ivi, 167.

nella coscienza individuale in cui Dio si fa in noi stessi e attraverso noi stessi, è, per Buonaiuti, poco accettabile come scelta cristiana⁴⁶.

All'interno della corrente culturale dell'idealismo, Capitini si nutre, poi, soprattutto di due fonti: Piero Martinetti (1872-1943) e Giovanni Gentile (1875-1944)⁴⁷. L'orientamento di Martinetti, al quale faremo riferimento nel paragrafo successivo, verso un cristianesimo libero da preoccupazioni confessionali, è certamente vicino a quello capitiniano, soprattutto per quanto riguarda il riconoscimento di Francesco d'Assisi e, di conseguenza, del francescanesimo ritenuti rappresentanti di una rinnovata *religio* laica che non si affidi alle grandi istituzioni religiose⁴⁸. Inoltre, come osserva Rigano, Capitini è legato a Martinetti anche per quanto riguarda i temi della «religiosa unità del creato» e del rispetto verso gli animali, che a loro volta rimandano a Francesco e alla sua visione di unità tra tutte le forme di vita e tra tutto ciò che le circonda⁴⁹. Questi argomenti, nutriti dalle letture dei testi del filosofo idealista, nello specifico del *Breviario Spirituale* (1922), vengono tradotti dal pensatore perugino in proposte concrete come la pratica vegetariana, di cui ci occuperemo successivamente.

Non va poi tralasciata l'influenza di Giovanni Gentile sulla definizione del francescanesimo capitiniano. Il filosofo dell'attualismo si sofferma, in uno scritto del 1923 intitolato *Francesco di Assisi e il Rinascimento*⁵⁰, proprio sull'amore per la natura del Santo; amore attraverso il quale l'uomo si immedesima nella natura stessa. La lettura che Gentile fa di Francesco è significativa, perché consonante con la prospettiva capitiniana di fratellanza universale, ovvero di amore quale apertura di sé, di vicinanza assoluta all'altro, a tutto e tutti. È pur vero, poi, che Gentile stesso fa avvicinare Capitini a Gandhi. Poco prima della visita in Italia del leader indiano, nel 1931, viene infatti pubblicata dalla casa editrice Treves *l'Autobiografia* di Gandhi con prefazione di Giovanni Gentile⁵¹. Quest'ultimo simpatizza per gli ideali gandhiani, colpito sia dagli aspetti più tradizionalistici, sia da quelli più innovativi⁵². In particolare, nella prefazione, Gentile mette in risalto «l'amore per tutte le creature predicato da Gandhi» e la dottrina etico-politica del Mahatma, ovvero il rapporto tra religione e politica⁵³. Collegandosi a Gentile, Capitini coglie e sottolinea con forza proprio quest'ultimo aspetto del messaggio gandhiano: come Gandhi, egli crede che la religione debba porre la salvezza non in un

⁴⁶ Cfr. G. Rigano, 2011, 57-63. Si rimanda inoltre a: A. Capitini, 1956, 806-811. Per quanto concerne il pensiero religioso di Buonaiuti, si veda in particolare tra le opere più recenti: G.B. Guerri, 2001; R. Cerrato, 2004, 275-309; F. Battistutta, 2005; G. Rigano, 2006, 110-151; Id., 2021, 207-220; F. Chiappetti, 2012.

⁴⁷ Su Capitini e l'idealismo cfr. C. Cesa, 1989.

⁴⁸ L'opera di Martinetti che, da questo punto di vista, occupa un posto di rilievo è *Gesù Cristo e il cristianesimo* del 1934, disponibile peraltro in un'edizione più recente (2013).

⁴⁹ G. Rigano, 2011, 66.

⁵⁰ G. Gentile, 1968 (1923), 397-399.

⁵¹ Sulla relazione tra Gandhi e l'Italia e sulla relazione tra la politica estera fascista e l'India si veda: G. Sofri, 1988; R. De Felice, 1987, 1309-1363; M. Prayer, 1988, 55-84.

⁵² G. Rigano, 2011, 71-72.

⁵³ Ivi, p. 72.

credo, ma in un agire che investa la vita sociale, politica e culturale dell'individuo e della collettività.

Date queste coordinate sulle fonti dell'esperienza francescana di Capitini, guardiamo alla specifica riflessione dell'autore su Francesco⁵⁴. Il Santo è un riferimento basilare nella tensione religiosa capitiniana, perché, secondo il pensatore umbro, egli reintroduce nella spiritualità cristiana il tema della nonviolenza. Rappresenta, infatti, colui che sente «profondamente [...] l'unità delle creature [...]»,⁵⁵ un'unità assoluta che è «amore per le singole concrete individualità»⁵⁶ e per ogni altra esistenza. Seguendo l'esempio di Francesco, Capitini sottolinea allora come sia necessario considerare ogni forma di vita che ci circonda nostra sorella⁵⁷, nel rispetto di ogni momento della sua vita e non come un oggetto da utilizzare secondo i nostri interessi. Capitini trae da Francesco d'Assisi il *topos* dell'unità del creato, che si traduce nell'amare anche ciò che comunemente l'individuo rifugge, ovvero la morte, la malattia, la miseria e, di conseguenza, a considerare vivi e morti non appartenenti a due mondi contrari, bensì ad uno solo. In tal senso, nell'interpretazione capitiniana Francesco rompe con la visione gerarchica della società feudale del suo tempo e introduce un «nuovo spirito», in cui «la pienezza dell'animo, l'ispirazione, lo sviluppo affettuoso, si pongono al centro della vita. Egli si umilia [...], si veste del colore della terra, per trarre il popolo, tutto ciò che è ultimo, dentro lo spirito»⁵⁸. L'esperienza francescana propone, quindi, un modello di vita radicalmente alternativo alla ricchezza, all'autorità, al potere e alla violenza; un modello, per Capitini, che è testimonianza concreta ed autentica dello slancio verso il prossimo.

Francesco, però, per quanto rivoluzionario nel compiere una scelta sociale che è quella di vivere tra i poveri, completamente immerso nelle condizioni di vita dei deboli e dei miseri, non progetta alcuna soluzione sul piano socio-politico per porre fine al mondo ingiusto e decadente. Il Santo è infatti obbediente all'autorità ecclesiastica, mentre Capitini crede che l'apostolato francescano di diffondere e testimoniare verità evangeliche, di «parlare» con la natura in tutte le sue forme di vita, debba tramutarsi in fatto politico-sociale. L'atteggiamento religioso di unità degli esseri viventi deve, per Capitini, trasformarsi in un progetto di cambiamento: la riforma religiosa deve mettere in questione il mondo per mutarlo. Per molti aspetti, la «vocazione» capitiniana alla nonviolenza nasce con Francesco d'Assisi nella forma della fratellanza verso tutte le creature. Tuttavia, nel sottolineare la necessità di un cambiamento concreto a partire dall'interiorizzazione di una nuova concezione etica, Capitini sembra invece recuperare

⁵⁴ Sul rapporto tra Capitini e San Francesco si rimanda a: G. Rigano, 2010; Id., 2011; P. Tuscano, 1983; M. Pomi, 2015. Per quanto riguarda la ricerca capitiniana di un nuovo fondamento religioso per una nuova visione della realtà e dell'uomo, si rimanda al recente volume di C. Francescaglia, 2021.

⁵⁵ A. Capitini, 1990, 43-44.

⁵⁶ Ivi, 34.

⁵⁷ Ivi, 72.

⁵⁸ Ivi, 98.

parte dell'insegnamento di Gandhi, poiché, come per il leader indiano, egli ritiene che la «realizzazione della nonviolenza» investa «la vita sodale e politica»⁵⁹.

In altri termini, sulla scorta della lezione gandhiana, Capitini insiste sulla dimensione «attiva» della nonviolenza. In particolare, la via verso la «tramutazione» del mondo, come ama dire il filosofo perugino, è indicata dal concetto di compresenza. Il termine, centrale in Capitini sin dagli anni Trenta, ricorre spesso nei suoi scritti, ma non viene mai precisato compiutamente⁶⁰. L'idea di compresenza prende forma nel 1942, durante la drammatica esperienza dell'incarcerazione presso le Murate di Firenze, a causa della sua militanza antifascista: l'esclusione sociale e l'impossibilità a partecipare alla vita civile e politica, durante la lotta al fascismo, fanno crescere in Capitini l'esigenza di sentirsi unito a tutti, pur nella situazione di grande solitudine che sta vivendo⁶¹. Egli matura così una riflessione sul valore centrale della compresenza che nasce, quindi, da una profonda ricerca esistenziale e si configura sin da subito quale categoria complessa. Rispetto a quanto finora osservato, essa assume per noi significato quale concezione etico-religiosa (in seguito si vedrà anche la dimensione politica), per mezzo della quale si precisa il distacco e la polemica di Capitini nei confronti della religione tradizionale e si manifesta un nuovo orientamento religioso, caratterizzato da un'apertura solidaristica verso ogni altro essere⁶².

La religione che ha in mente Capitini non è un nuovo culto che consta di dogmi e di riti, né si istituzionalizza in una Chiesa. Nel testo del 1955, *Religione aperta*, Capitini specifica e caratterizza questa nuova religiosità, la quale travalica tutte le religioni storiche, attraverso un'apertura religiosa che è «risoluta non accettazione della realtà come ci si presenta», «contrasto col mondo, protesta e tensione al superamento dei limiti di una realtà insufficiente»⁶³. Ciò implica il riconoscimento di una vita migliore, libera aggiunta di valori alti (il bello, il vero, il buono, il giusto...) per andare oltre la realtà negativa che ci circonda e spingersi verso una «realtà liberata»⁶⁴.

La religione aperta capitiniana si traduce, dunque, non nella trascendenza e neppure nella chiusura di un'autorità imposta dall'alto⁶⁵, ma in un atto religioso dal «carattere attivo ed attuale, serio e creativo»⁶⁶ in contrasto con centri di potere quali la Chiesa e lo Stato. Queste istituzioni cristallizzate impongono, per lui, obbedienza, generano conformismo e accettazione della violenza esistente. Per il pensatore umbro, aderire alla religione aperta è credere piuttosto nella possibilità di cambiare la limitata e chiusa realtà istituzionale, a partire dall'assunzione di responsabilità di ciascuno verso l'altro e non da ultimo, come spiegheremo più avanti, verso la natura. Acquista quindi importanza la

⁵⁹ A. Capitini, 2011, 217.

⁶⁰ Cfr. A. Capitini, 1967a; A. Capitini, 2016d, 87-100.

⁶¹ C. Foppa Pedretti, 2005, 444.

⁶² Cfr. G. Gaeta, 2018, 82-95.

⁶³ A. Capitini, 2011, 11, 16.

⁶⁴ Ivi, 10-11.

⁶⁵ N. Bobbio, 2011, 13.

⁶⁶ A. Capitini, 2011, 17.

vicinanza e la cooperazione tra tutti gli esseri senza alcuna separazione, nemmeno nella morte⁶⁷. La relazione aggregante nei confronti di tutti e di tutte le creature è al centro del principio di compresenza che implica, per Capitini, una ridefinizione dell'incontro tra l'«Io e il Tu». In prima istanza, la vita dell'altro si radica in quella dell'Io, dando fondamento all'affermazione della vita dell'Io stesso. Di conseguenza, come evidenzia Caterina Foppa Pedretti, la relazione «Io-Tu» attribuisce centralità ad un'esperienza di vita responsabile verso il prossimo che si manifesta nelle forme della nonviolenza, della «nonmenzogna» e della «nonuccisione»⁶⁸.

Nella prospettiva capitiniana, l'apertura dell'«Io» alla relazione con il «Tu» mette, perciò, in atto una trasformazione corale in cui «Tutti» operano per un'aggiunta di valore alla realtà esistente: la relazione con l'altro apre al riconoscimento reciproco di ogni soggetto nell'ambito di una comune partecipazione di ciascun essere al tutto della vita. Riteniamo che tale particolare aspetto della riflessione capitiniana sulla compresenza, che a sua volta si ricollega alla messa in discussione della religione istituzionale, sia rilevante per meglio comprendere come, per il pensatore umbro, a partire dalla consapevolezza e interiorizzazione di questo nuovo modo di guardare al mondo, divenga possibile anche un cambiamento della struttura della società e della prassi politica, innescando nuovi rapporti sociali contraddistinti dalla nonviolenza, dalla condivisione e dalla collaborazione: «un altro modo di essere, [...] una realtà diversa»⁶⁹, capace di garantire lo sviluppo del singolo e, contemporaneamente, la crescita e il bene di tutti. E tuttavia, per Capitini, affinché tale cambiamento sia efficace proprio quel «Tu-Tutti» deve comprendere, sulla scorta della lezione francescana, anche gli esseri viventi non umani.

3. Nonviolenza e biofilia

Indagare la dimensione religiosa della nonviolenza in Capitini rimanda, come abbiamo visto, ad alcune personalità centrali, tra le quali il Santo di Assisi che rappresenta, per il pensatore umbro, un punto di riferimento imprescindibile nella elaborazione di una visione religiosa antiautoritaria e antidogmatica che, in parte, può essere considerata anche come reazione personale alla dittatura fascista⁷⁰.

La figura e l'opera di San Francesco offrono, a nostro giudizio, non solo un'interessante chiave di lettura per comprendere il rapporto tra nonviolenza, pace e religione in Capitini, ma anche per approfondire quel principio di apertura al «Tu» al quale ci siamo precedentemente riferiti. Il «Tu» del quale ci parla Capitini è intriso di

⁶⁷ A. Capitini, 1966, 124-125.

⁶⁸ C. Foppa Pedretti 2005, 365, 369.

⁶⁹ A. Capitini, 2016c, 373.

⁷⁰ F. Truini, 1989, 28-39.

spiritualità francescana, poiché esso presuppone una apertura consapevole non solo verso gli esseri umani ma anche verso la natura e tutte le creature viventi⁷¹.

Capitini guarda alla realtà «dal punto di vista di chi soffre»⁷², quindi non può non prestare attenzione e dimostrare sensibilità, in maniera analoga proprio al Santo umbro, verso gli animali. Secondo Capitini, la nonviolenza, intesa sia come principio, sia come mezzo di rinnovamento sociale e politico, deve infatti esplicitarsi nella maniera più ampia e articolata possibile e quindi anche, «francescanamente», nei confronti della natura e degli esseri che la compongono⁷³.

La concezione capitiniana di nonviolenza rimanderebbe quindi al principio della biofilia, letteralmente «amore per la vita»⁷⁴.

Per noi, un'opera in tal senso emblematica è proprio *Elementi di un'esperienza religiosa*, scritta durante l'apogeo fascista, in cui la concezione nonviolenta di Capitini comincia a delinearci con una certa efficacia e in cui peraltro comincia a prendere forma il principio dell'obiezione di coscienza che diverrà successivamente un tema di grande interesse per il pensatore umbro. Nel saggio del '37, dal titolo volutamente «non politico» per aggirare la morsa della censura fascista⁷⁵, Capitini esplicita con chiarezza il già discusso collegamento tra nonviolenza e religione nei termini di una «ispirazione all'amore religioso» che, in quanto tale, implica i «propositi» di «nonuccisione e nonmenzogna». Entrambi presuppongono quell'apertura verso l'altro da sé che, a sua volta, si ricollega al principio della compresenza, precedentemente evocato. Infatti, attuare coerentemente i due «propositi» permette, secondo Capitini, di ricostruire con «l'altro» una «Unità» che la menzogna e la violenza mettono costantemente in pericolo e infine distruggono proprio perché producono tra se stessi e l'altro una separazione «morale e materiale». Attraverso la «nonuccisione e la nonmenzogna», la nonviolenza riesce così a inverarsi:

⁷¹ N. Stradaoli, 2017.

⁷² G. Zanga, 1988, 94.

⁷³ Si veda: A. Capitini, 1990.

⁷⁴ L'accostamento del termine biofilia al pensiero di Capitini, che condividiamo e che abbiamo qui adottato, è proposto e bene argomentato in un interessante articolo: G. Falcicchio e G. Barbiero, 2015, soprattutto 147-150, in cui si sottolinea con efficacia come l'opera del pensatore umbro sia caratterizzata dal principio di una «apertura amorevole alla natura». Anche noi riteniamo che biofilia, molto meglio, ad esempio, di zoofilia – termine che pur compare nell'opera capitiniana – riesca ad esprimere proprio quel concetto di apertura verso gli esseri animati, di cui ci parla il pensatore umbro, e quindi sia più adatta a restituirci quella dimensione di «Unità» che, ai suoi occhi, deve essere ricostruita. In particolare, Falcicchio e Barbiero riflettono sui collegamenti tra il concetto di biofilia così come viene utilizzato nella biologia, ad esempio da E.O. Wilson (recentemente scomparso) e E. Kellert, e il principio capitiniano della nonviolenza, giungendo alla conclusione che «biofilia e nonviolenza condividono una comune struttura filogenetica che si è rivelata profondamente adattiva nella storia dell'umanità». Ivi, 144. Rispetto a questo saggio, che nasce, per stessa ammissione degli autori, da un dialogo interdisciplinare tra pedagogia e biologia, noi ci proponiamo piuttosto di sottolineare due aspetti: innanzitutto, come la componente biofila rimandi al principio di compresenza e come essa rappresenti un tassello importante da prendere in esame per comprendere il carattere profondamente trasformativo del progetto nonviolento di Capitini, anche nei suoi risvolti sociali e politici.

⁷⁵ A. Capitini, 1990, 9-10.

«lo potrò propormi fini alti quanto 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, sì che la sua esistenza non è un fatto meccanico, per conto suo, ma è unità all'intimo mio, proprio attualmente con amore»⁷⁶.

Il passo appena riportato, che contiene un evidente richiamo al principio gandhiano del *Satyagraha*⁷⁷, si rivolge evidentemente al rapporto tra persone, ma l'aspetto che emerge con altrettanta chiarezza già da quest'opera degli anni '30 è come, per Capitini, l'«amore religioso», fatto di apertura e incontro, non possa e non debba «arrestarsi all'umanità»⁷⁸. Egli parla infatti di un «amore religioso» verso le «cose» e verso «gli organismi, gli esseri viventi» che sono riconosciuti da Capitini – «francescanamente» – come «sorelle e fratelli» proprio a partire dalla consapevolezza della limitatezza e finitudine di ogni essere vivente⁷⁹.

La visione nonviolenta e biofila comporta allora, per il pensatore umbro, l'impegno morale a non utilizzare le cose per fini violenti, a non «sciuparle», ad adoperarle con «amore», con cura, intelligenza e senso di responsabilità. Un ragionamento analogo si estende al ben più complesso mondo degli «esseri viventi»: «se oggi – osserva Capitini – non ci sembra possibile rispettare su tutta la linea la loro vita, questa deve essere la direzione della nonviolenza»⁸⁰. Nel libro del 1937 la nonviolenza verso gli animali viene ad esprimersi prima di tutto nella pratica del vegetarianesimo che egli intende in un senso molto specifico, ossia come scelta motivata dal riconoscere «il valore dell'esistenza di quegli esseri animali contro i quali si decide di non usare l'uccisione»⁸¹.

Sul piano teorico, il vegetarianismo di cui parla il pensatore umbro si riallaccia innanzitutto al principio kantiano, per cui ogni essere è da intendersi quale fine e non come semplice mezzo o strumento⁸². Tuttavia, sulla scia dell'insegnamento francescano e gandhiano, egli, diversamente dal padre della *Critica della ragion pratica*, finisce per estendere e radicalizzare in modo originale tale imperativo fino ad abbracciare la natura e gli animali. Non cibarsi degli animali implica infatti, per Capitini, riconoscere che tutte le creature viventi appartengono a quella stessa «Unità» verso la quale è orientato l'«amore religioso» come, a suo giudizio, proprio San Francesco ha compreso meglio di chiunque altro all'interno della tradizione cristiana e occidentale. In *Religione aperta*, leggiamo:

«Egli [San Francesco] davanti ad ogni creatura sente il rapporto di essa con Dio; riconosce più vivamente che il rapporto religioso è di essere in tre, non due soltanto: non soltanto lui e Dio, ma lui, l'altra creatura, Dio; perciò innalza tanto l'uso della parola "fratello" e "sorella". [...]

⁷⁶ Ivi, 65-66.

⁷⁷ Si veda a proposito: G. Zanga, 1988, 94-97; C. Foppa Pedretti, 2005, 146-148; M. Mugnaini, 2020.

⁷⁸ A. Capitini, 1990, 72.

⁷⁹ Ivi, 71-72.

⁸⁰ Ivi, 73.

⁸¹ Ivi, 74.

⁸² M. Catarci, 2012, 40-41.

Credo che si possa pensare che in questo San Tommaso, pur venuto dopo, va più indietro di San Francesco, perché per San Tommaso gli esseri non umani sono destinati al nulla, e quindi la loro esistenza è oscura, dolorosa, priva di una finalità individuale [...]. Credo si possa pensare che san Francesco amasse gli esseri non umani, e particolarmente gli animali, per la loro individualità [...]»⁸³.

La scelta vegetariana si colloca quindi coerentemente nel solco di quel «Io-Tu» e poi «Tu-Tutti» che stanno alla base del concetto di compresenza⁸⁴. La natura appare allora nell'opera capitiniana come «una costellazione di soggetti interagenti», in cui proprio «la qualità di tale interazione» è determinata dalla scelta nonviolenta che comporta «nonuccisione e nonmenzogna»⁸⁵. A nostro avviso, proprio il tema dell'apertura verso la natura e il mondo animale non solo denota una sensibilità che, per molti aspetti, sembra «anticipare» il movimento ecologista e perfino il pacifismo ecologico, ma anche e soprattutto ci permette di chiarire e sottolineare ulteriormente la componente profondamente «trasformativa» insita nella nonviolenza capitiniana: il vegetarianesimo è infatti da intendersi quale tassello importante del rinnovamento, della «rigenerazione delle coscienze», del modo di vedere il mondo e di agire all'interno di esso, anche verso le creature non umane; una «rigenerazione» che, a sua volta, per Capitini, contribuisce a realizzare quell'autentico cambiamento politico e sociale di cui tratteremo nel paragrafo successivo⁸⁶.

Egli ritiene infatti che «dopo la decisione vegetariana noi guardiamo subito con occhi nuovi gli animali; non ne esageriamo il valore, ma sentiamo in noi qualcosa di più franco, di calmo, di affettuoso, fino all'intimo»: soprattutto si impara a pensare al mondo umano e animale in termini di collaborazione, di cura e quindi non più come entità separate, ossia si impara a considerarli in termini di «Unità»⁸⁷. In tal senso, già in *Elementi di un'esperienza religiosa*, sembra quasi profilarsi quella riconsiderazione critica della concezione prettamente antropocentrica della natura che costituisce uno dei capisaldi teorici delle concezioni e dei movimenti ecologisti moderni⁸⁸.

Capitini, infatti, considera e interpreta il rapporto tra natura e uomo non tanto attraverso le lenti di una razionalità che vede nella prima un oggetto da dominare e usare, bensì nell'ottica di una relazione improntata all'«amore religioso». Di certo,

⁸³ A. Capitini, 2011, 212-213.

⁸⁴ Su questo aspetto si veda in particolare: S. Salmeri, 2020, 142-144.

⁸⁵ G. Falcicchio e G. Barbiero, 2015, 149.

⁸⁶ M. Catarci, 2012, 40-43; L. Battaglia, 2020, 60-61.

⁸⁷ A. Capitini, 1990, 74. Come si è cercato di sottolineare anche nel paragrafo precedente, il concetto di «Unità» è centrale in tutta la riflessione capitiniana. È solo quando l'uomo smette di sentirsi «un atomo» che, per Capitini, la sua esistenza acquisisce pieno significato ed egli può così elevarsi ed emanciparsi da una condizione di paura e violenza. Ivi, 63.

⁸⁸ Il tema è di per sé molto complesso e si presta peraltro ad una trattazione interdisciplinare. Proprio alla base del pacifismo ecologico troviamo una radicale messa in discussione della concezione antropocentrica della natura. In tal senso è emblematica l'opera del filosofo norvegese Arne Naess, padre della cosiddetta *Deep Ecology* e considerato tra i «padri spirituali» dell'eco-pacifismo, che professa una concezione dell'essere umano e di tutti gli esseri viventi rispetto all'ambiente di tipo relazionale. G. Dalla Casa, 2011.

l'apertura biofila verso la natura e nello specifico la scelta di non cibarsi degli animali contribuiscono, per il filosofo, a sviluppare nelle persone qualità, inclinazioni e una visione della realtà che egli ritiene vitali e preziose per la riforma della stessa società in senso nonviolento⁸⁹. Anni più tardi, nel 1959, egli ribadirà tale concetto in *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza* in cui leggiamo⁹⁰: «il vegetarianesimo si presenta come un prezioso contributo alla *trasformazione* dell'uomo e della realtà [...]. A questa trasformazione dell'uomo il vegetarianesimo contribuisce perché fonda nell'uomo una solidarietà con tanti esseri che prima teneva per cose, e sviluppa un senso corale della vita e non egocentrico»⁹¹.

Il vegetarianesimo è quindi considerato una scelta e una pratica di vita che possono stimolare un comportamento solidale e collaborativo che, per Capitini, è essenziale affinché la società sia riformata nel profondo, ossia affinché la violenza non sia più considerata accettabile, e quindi, come spiegheremo nel prossimo paragrafo, affinché possa essere edificata una democrazia solidale, partecipativa e dal basso che Capitini definisce omnicrazia. È interessante ricordare che il tema della «nonuccisione» degli animali e l'inclinazione biofila ad essa correlata, che comunque percorrono in vario modo l'intero itinerario intellettuale e umano di Capitini⁹², vengono nuovamente esplicitati in un'opera dedicata a *Le tecniche della nonviolenza*, pubblicata nel 1967, un anno prima della sua scomparsa. Muovendo dalla constatazione che il movimento nonviolento si è sviluppato nel mondo moderno con un certo vigore, Capitini riflette sulla sua duplice natura, ossia sul suo essere, al contempo, principio e metodo. Relativamente a questo secondo aspetto, il pensatore umbro distingue tra «tecniche individuali e quelle collettive», sebbene poi sottolinei che le due debbano essere considerate complementari⁹³.

La prima tecnica nonviolenta individuale indicata da Capitini è il cosiddetto «atto del Tu» che si ricollega evidentemente, ancora una volta, al principio della compresenza e alle riflessioni che abbiamo fin qui svolto; esso consiste infatti:

«nel rivolgersi con l'animo e con l'azione ad un singolo individuo, in modo da interiorizzarlo, da sentirlo come prossimo, come se stesso. Anzi l'atteggiamento è tanto importante, che lo si può vedere come più che una tecnica, ma la premessa di molte tecniche, un orientamento

⁸⁹ L. Battaglia, 2020, 73-74.

⁹⁰ Quando il saggio sugli *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza* viene pubblicato, il pensatore umbro ha già compiutamente elaborato la sua teoria della nonviolenza. N. Stradaoli, 2017, 265-266.

⁹¹ A. Capitini, 1959b, 6. Sempre nella stessa opera leggiamo: «Perché non ritenere che anche nell'individuo animale possano essere *destate qualità inedite*, che altrimenti resterebbero chiuse? *Tanto è il valore dell'atto, dell'incontro* con l'animale, di quel senso di sicurezza che esso deve provare accanto a noi, che deve renderlo quasi stupefatto dopo l'orrore delle stragi che l'umanità compie instancabilmente nel campo animale! [...] si comprende come *la piacevole sorpresa della pace non possa che sprigionare ispirazioni nuove negli animali*». Ivi, 5.

⁹² G. Falcicchio e G. Barbiero, 2015, 147-150.

⁹³ Tra le tecniche individuali Capitini individua «il dialogo, la noncollaborazione, l'obiezione di coscienza»; tra quelle collettive, invece, «le marce, gli scioperi, i boicottaggi». A. Capitini, 1967b, 48 ss.

dell'animo [...]. Inoltre bisogna osservare che se la nonviolenza sta nell'attuazione del singolo tu, nella interiorizzazione viva di un individuo, l'orizzonte generale della nonviolenza si intravede quando il tu resta non singolare, ma è la disposizione a rivolgerlo anche agli altri, a molti, possibilmente e progressivamente a tutti. È un tu non di scelta e di preferenza ma un Tu-Tutti⁹⁴».

Richiamandosi non solo a Kant ma anche all'etica cristiana e al pensiero del filosofo Guido Calogero⁹⁵, Capitini ribadisce come il principio dell'«Io-Tu» e poi del «Tu-Tutti» presupponga la scelta dirimente di considerare gli altri come fini e non come mezzi. Ma tale scelta, sottolinea il pensatore umbro, non è semplice, né automatica. Essa ha bisogno di essere «educata» e coltivata: emerge così con forza la preoccupazione e le componenti pedagogiche insite nella nonviolenza capitiniana, che, a loro volta, muovono dalla profonda fiducia che egli nutre nella perfeibilità della natura umana, nella possibilità che questa possa cambiare in meglio⁹⁶.

Egli si chiede a chi si rivolga nel concreto il «tu nonviolento»: è proprio qui che riemerge con vividezza il collegamento tra nonviolenza e biofilia, poiché quel «Tu», per Capitini, è indirizzato all'intera natura⁹⁷. Osserva allora che in particolare la «simpatia» verso gli animali, detto in altri termini la zoofilia, è storicamente molto risalente: grande ammiratore e conoscitore della civiltà indiana, Capitini ricorda come già nell'India antica, la setta dei Jainiti, convintamente nonviolenti, eriga i primi «ospedali» per gli animali, anche per quelli indeboliti dalla vecchiaia⁹⁸. Oltre l'esempio indiano egli non può fare a meno di citare il «suo» Francesco e le numerose «espressioni di carità verso tutte le creature» che costellano la vita del Santo⁹⁹.

La zoofilia, che si ricollega alla tendenza biofila, viene presentata dal pensatore umbro come un passo importante e decisivo nella attuazione pratica della nonviolenza: in tal senso egli si richiama all'opera di un intellettuale italiano, il filosofo piemontese Piero Martinetti, precedentemente evocato, teorico dell'affinità tra umani e animali¹⁰⁰ e convinto antifascista, attraverso il cui magistero Capitini legge e interpreta proprio Kant¹⁰¹.

In *Le tecniche della nonviolenza*, il pensatore umbro cita un saggio in particolare, pubblicato nel 1920, e intitolato *La psiche degli animali*, in cui Martinetti esplicita una sensibilità e un'attenzione nei confronti degli animali che ricordano quelle capitiniane¹⁰².

⁹⁴ Ivi, 47.

⁹⁵ Ci riferiremo al rapporto di collaborazione tra Capitini e Calogero all'insegna della comune idealità liberalsocialista nel paragrafo successivo.

⁹⁶ Si veda: A. Tortoreto, 2005.

⁹⁷ A. Capitini, 1967b, 47-48.

⁹⁸ Ivi, 49-50.

⁹⁹ Ivi, 50.

¹⁰⁰ G. Guazzaloca, 2018, 128.

¹⁰¹ G. Zanga, 1988, 88-89.

¹⁰² A. Capitini, 1967b, 51. Scrive Martinetti: «Giova sperare che, quando penetrerà in noi un più vero concetto della natura dell'animale e dei suoi rapporti con noi, esso ispirerà al nostro occhio spirituale un

Capitini sembra aver ripreso da quest'ultimo l'idea per cui lo sviluppo di un autentico rispetto verso gli animali non potrà altro che portare del bene alla stessa specie umana, facendola ulteriormente evolvere ad uno livello di vita più alto, più consapevole, più umano appunto¹⁰³. Dal suo punto di vista, la zoofilia induce ad abbracciare la scelta vegetariana che, a sua volta, contribuisce, in maniera decisiva, a coltivare una visione della vita e della realtà nonviolenta¹⁰⁴. Del resto, insieme a Edmondo Marcucci, Capitini ha costituito qualche anno prima, nel 1952, a Perugia, la Società vegetariana divenuta in seguito la Associazione vegetariana italiana, a sostegno dell'alimentazione vegetariana¹⁰⁵.

A tale Società egli fa riferimento nel libro del 1967, citandone il «Numero unico» pubblicato nel 1963 e intitolato *Perché uccidere per nutrirci?*, ispirato a sua volta alla *Carta internazionale degli animali*, pubblicata a New Dehli nel 1953¹⁰⁶. Si tratta di 10 punti in cui si argomentano le ragioni per cui è giusto rifiutarsi di cibarsi di carne animale ed evitare di comportarsi in maniera crudele nei loro confronti. Ci sono due elementi, per noi, particolarmente degni di attenzione, proprio perché, ancora una volta ci permettono di cogliere il collegamento tra nonviolenza e biofilia e, successivamente, tra queste e il progetto specificamente più politico di Capitini. Al numero 2 del Decalogo si riconosce la «reale parentela dell'uomo con le razze inferiori» che, a sua volta, «implica l'estensione della sfera dei doveri morali, in conseguenza a tale senso di parentela»¹⁰⁷.

Capitini aderisce in pieno a tale principio: ai suoi occhi, l'apertura (biofila) verso la natura e nello specifico verso gli animali comporta infatti un cambiamento di atteggiamento e di prospettiva rilevante, e quindi un cambiamento altrettanto netto nel modo in cui gli uomini percepiscono se stessi in rapporto alla natura e agli animali: non «tiranni, bensì custodi»¹⁰⁸. E in fondo, come abbiamo già osservato, per il pensatore umbro la nonviolenza è proprio questo: «essa è la scelta di un modo di pensare e di agire che non sia oppressione o distruzione di qualsiasi essere vivente»¹⁰⁹.

Imparare a considerare il rapporto tra uomini e animali non più in termini di potere, violenza e sopraffazione non appare significativo però solo alla luce del rapporto nonviolenza-biofilia fin qui affrontato. Come abbiamo in parte già osservato, esso rappresenta un tassello del più generale e complesso progetto nonviolento delineato dal filosofo umbro: il «tu nonviolento» che «si apre» agli animali e alla natura intera, che rinuncia ad una logica di potere, è anche quel «tu nonviolento» che si pone il problema di

regno dello spirito più vasto che il regno umano: allora gli uomini riconosceranno che vi è fra tutte le creature un rapporto di obbligazione vicendevole, ed estenderanno senza sforzo, a tutti gli esseri viventi quei sensi di carità e giustizia, che ora considerano solo dovuti agli uomini». P. Martinetti, 1926, 254 cit. in A. Capitini, 1990, 51.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ivi, 51-52.

¹⁰⁵ C. Foppa Pedretti, 2005, 75-76.

¹⁰⁶ Sulla formulazione della Carta: G. Guazzaloca, 2018, 100.

¹⁰⁷ A. Capitini, 1967b, 53.

¹⁰⁸ Ivi, 52-53.

¹⁰⁹ A. Capitini, 1962, 29.

riformare la società e rifondare la comunità politica alla luce di principi solidali e nonviolenti che poi, come vedremo a breve, vanno a costituire il concetto stesso di omnicrazia, intesa da Capitini quale autentica democrazia. L'interiorizzazione del principio della nonviolenza, anche nella sua declinazione vegetariana, che comporta un modo nuovo di intendere il rapporto con l'Altro, ossia il «Tu-Tutti» (umano e non umano, viventi e morti) diviene così, per il pensatore umbro, condizione affinché nasca una nuova comunità politica.

4. Nonviolenza e omnicrazia

La prospettiva di Capitini verso tutta la realtà fatta della compresenza di viventi e morti, assume anche la forma di una chiara scelta politica. La liberazione dalla violenza si apre, pertanto, ad un progetto di trasformazione che, mettendo in discussione la società del suo tempo, denunciandone insufficienze e mali, desidera realizzare nuove forme di convivenza civile. L'obiettivo è quello di modificare i rapporti di potere, i modi di gestire il potere stesso e tutte le istituzioni, comprese quelle rappresentative: ossia dare vita ad una vera e propria omnicrazia, una nuova forma di comunità democratica aperta, «orizzontalmente a tutti i cittadini», «verticalmente ai valori etici, culturali, artistici, religiosi di alta qualità»¹¹⁰.

In questo percorso rimane, quindi, da approfondire il significato di omnicrazia. L'argomento in questione è centrale nella speculazione capitiniana e non si pretende, pertanto, di esaminare per esteso le questioni relevantissime che solleva. Ci limiteremo ad analizzarne alcuni aspetti, per noi rilevanti, a partire dal rapporto tra omnicrazia e nonviolenza¹¹¹.

L'impegno di Capitini per la trasformazione omnicratica ha inizio negli anni di opposizione al fascismo e si concretizza in una specifica alternativa politica che prende il nome di liberalsocialismo. In senso specifico, per liberalsocialismo si intende quel movimento sviluppatosi in Italia a partire dalla seconda metà degli anni Trenta con lo scopo di operare un sintesi teorica e politica tra libertà e giustizia, ovvero tra liberalismo e socialismo. In termini strettamente etico-politici ed economici, il liberalsocialismo connota, pertanto, una posizione volta a conciliare «il massimo della libertà individuale», evitando le sproporzioni del liberismo, «con il massimo della solidarietà sociale», scongiurando gli eccessi del socialismo marxista¹¹². La questione principale è perciò di perseguire quelle condizioni grazie alle quali la libertà possa essere concretamente

¹¹⁰ A. Capitini, 1950, 110.

¹¹¹ Sulla posizione omnicratica nonviolenta capitiniana, che mette in relazione etica, religione e politica si veda, in primo luogo, A. Capitini, 1969. Cfr. inoltre: N. Martelli, 1988, 73-110; P. Polito, 1998; A. De Sanctis, 1999; M. Martini, 2001; A. Ialenti, 2013; M. Pomi, 2018.

¹¹² F. Bozzi, 1982, 118.

accessibile alla moltitudine degli individui. Di conseguenza, forte è l'accento sulla necessità di riforme politiche e sociali¹¹³.

Le basi dell'esperimento liberalsocialista vengono elaborate da Capitini insieme a Guido Calogero tra il 1936 e il 1937, per trovare una stesura definitiva nel 1940 con il primo Manifesto del liberalsocialismo¹¹⁴. I due filosofi e pedagogisti stringono negli anni un rapporto di amicizia piuttosto inteso¹¹⁵, ispirato proprio dalla comune tragica esperienza del regime mussoliniano. Il dialogo e il confronto «su temi delicati [...] legati alle lotte politiche, sociali, civili»¹¹⁶ che conducono per promuovere la causa liberalsocialista, si sviluppano tra atteggiamenti consonanti e divergenti che non è qui possibile esaminare nel dettaglio. È però necessario quantomeno precisare che nell'armonizzare libertà e giustizia sociale Calogero segue un approccio più propriamente giuridico, che stenta a conciliarsi con la visione etico-religiosa di Capitini¹¹⁷. Visione che qualifica il liberalsocialismo capitiniano come un atteggiamento dell'animo, un'esigenza morale ed un metodo di rinnovamento politico per una società adeguata, ovvero per una «socialità infinita e libera» in cui «tutti partecipino – col più profondo e continuo apporto – alla vita comune»¹¹⁸. In questo senso, come osserva Pietro Polito, il liberalsocialismo di Capitini va al di là delle sfere strettamente politiche ed economiche¹¹⁹ e viene, infatti, presentato come l'insieme

«[del] liberalismo o senso della ricerca e dell'interiorità; [del] socialismo o organizzazione della giustizia sociale su base comune togliendo la schiavitù dell'uomo dall'uomo; [dell'] internazionalismo, [del] federalismo giuridico e morale tra le nazioni per compensazione di civiltà e di prodotti; [del] rinnovamento religioso perché le nuove strutture sociali abbiano nel

¹¹³ Se si fa riferimento alla genealogia delle idee liberalsocialiste, queste, pur nella loro peculiarità, presentano affinità con il socialismo liberale di Carlo Rosselli. Sul progetto rosselliniano cfr.: F. Bagnoli, 1985; Id., 1996; S. Mastellone, 1999; Id., 2001; G.B. Furiuzzi, 2003; Id., 2001; C. Calabrò, 2009.

¹¹⁴ Il saggio *Liberalsocialismo* fu scritto nel 1937 in forma anonima ed è considerato da Capitini il primo manifesto del liberalsocialismo, prima ancora di quello ufficiale, redatto da Tommaso Fiore e Guido Calogero nel 1940. A. Capitini, 2016d, 87.

¹¹⁵ Cfr. A. Capitini, G. Calogero, 2009.

¹¹⁶ Ivi, 13.

¹¹⁷ Scrive Capitini in: *Antifascismo tra i giovani*: «[...] l'esigenza di Calogero era soprattutto giuridica, costituzionale e altamente riformistica; l'esigenza mia era libertaria-popolare, pronta ad assimilare anche le rivoluzioni (se nonviolente) pur di allargare a tutti la società» (A. Capitini, 1966, 98). Il quadro delle fonti politiche capitiniane nell'elaborazione del liberalsocialismo è complesso. Capitini stesso indica: Pietro Gobetti, Antonio Gramsci, Benedetto Croce e Giacomo Matteotti (cfr. A. Capitini, 1991, 74). Rivela, inoltre, di avere letto *Socialismo Liberale* di Carlo Rosselli solo nel 1946 (ivi, 41). La letteratura in merito alle posizioni di Calogero e di Capitini riguardo al liberalsocialismo è vasta; si veda in particolare G. Calogero, 1972; P. Bagnoli, 1997; F. Sbarberi, 1994; T. Casadei, 2001. Sul liberalsocialismo di Capitini si veda: P. Polito, 1994; G. Moscati, 2001; Id. 2010; Id., 2014; F. Bozzi; A. Francescaglia, 2021, 307-357. Per un ulteriore approfondimento del liberalsocialismo capitiniano in relazione con il concetto di omnicrazia e riguardo le differenze con il socialismo liberale di Rosselli e il liberalsocialismo di Calogero si veda P. Polito, 2001.

¹¹⁸ A. Capitini, 2016d, 90, 91.

¹¹⁹ P. Polito, 1994, 174.

loro seno nuclei religiosi in cui riviva e si svolga il meglio della tradizione cristiana e orientale [...]»¹²⁰.

Il filosofo umbro non elabora, pertanto, una sintesi ideologico-dottrinarie tra liberalismo e socialismo, ma pensa di poter raggiungere un traguardo politico che promuova solidarietà, altruismo, libertà, comprensione reciproca e uguaglianza, contrapponendosi a particolarismo, individualismo ed egoismo. Il liberalsocialismo che Capitini ha in mente è un movimento che mira, innanzitutto, ad un risveglio morale e religioso, cui faccia seguito un cambiamento delle tradizionali strutture sociali e politiche. In quanto tale non può, affatto, concretizzarsi nell'organizzazione partitica. È questo un nodo importante. Il partito, infatti, nell'ottica capitiniana, riproduce logiche di potere imposte dall'alto, per mezzo di un apparato formale in cui hanno un ruolo fondamentale programmi, formule e tatticismi. Tutto ciò irrigidisce la partecipazione dei cittadini alla vita politica, relegandola entro istituzioni codificate. Per questo motivo, nel 1943, quando il movimento liberalsocialista confluisce nel Partito d'Azione, Capitini è contrario¹²¹. Al partito, come vedremo a breve, il pensatore umbro contrappone piuttosto l'idea di «centro», ovvero uno spazio condiviso in cui ci si incontra, si dibatte, si ascolta senza la necessità di «tessere di partito»¹²².

«Il centro – precisa Capitini – sorge e, liberamente e amorevolmente, osserva, domanda, fa inchieste, fa riunioni e discussioni pubbliche, suggerisce, promuove, aiuta se può» e «invita [...] tutte le istituzioni [...] ad essere effettivamente *servizio per tutti* [...]»¹²³. Il primo concretizzarsi di tale nuova forma di partecipazione si ha nel luglio del 1944, quando, dopo la liberazione di Perugia dal fascismo (20 giugno 1944), Capitini costituisce il primo Centro di Orientamento Sociale (Cos). I Cos «sono libere assemblee dove tutti possono intervenire e parlare»¹²⁴, intessendo un dibattito costruttivo su problemi locali, nazionali e internazionali; oltre a ciò vengono esaminate problematiche amministrative, si guarda al lato tecnico dell'attività di governo di enti locali e nazionali, esercitando anche un'attività di «controllo democratico»¹²⁵ dal basso per promuovere la trasparenza nell'esercizio del potere. I Cos, secondo Capitini, educano a «scoprirsi

¹²⁰ A. Capitini, 2016d, 100.

¹²¹ I primi di settembre del 1943 la corrente liberalsocialista, quella di «Giustizia e Libertà» e altri gruppi antifascisti confluiscono nel Partito d'Azione. Capitini non condivide tale evoluzione: recatosi a Firenze per incontrare Emilio Lussu, ricorda: «Avevo portato con un me uno scritto [*Orientamento per una nuova socialità*], nel quale spiegavo largamente la mia posizione per un "movimento" largo, intellettual-popolare, con iniziative comprensive, e la mia contrarietà al "partito". Dissi agli amici, con i quali avevo svolto tanta attività clandestina, che scegliessero sulla base della mia esposizione e del mio scritto, di cui lasciai a ciascuno una copia. Rimasi solo, e il giorno dopo non partecipai alla riunione del "partito"» (A. Capitini, 1966, 127). Nel contesto politico dell'epoca, Capitini definisce infine la propria posizione con il termine «indipendente di sinistra»; l'intento dell'autore è quello di evidenziare la sua opposizione alle formulazioni partitiche tradizionali per rinnovarle con iniziative dal basso.

¹²² S. Salmeri, 2020.

¹²³ A. Capitini, 2016b, 302-303.

¹²⁴ A. Capitini, 1950, 238.

¹²⁵ Ivi, 241.

collettività»¹²⁶ e svolgono – come osserva Lanfranco Binni – un ruolo attivo nella costruzione di una società democratica dal basso, «fondata sulla partecipazione consapevole delle classi tradizionalmente escluse dal potere politico ed economico»¹²⁷.

La logica dei Centri di Orientamento Sociale è quella di preparare all'omnicrazia, rappresentando uno strumento di orientamento all'azione, così da superare, per il pensatore perugino, la «vecchia» concezione di Stato democratico, legato all'idea di rappresentanza, di individualismo e di proprietà privata. Sotto questo aspetto, nei primi anni Cinquanta, accanto ai Cos sorgono anche i Centri di Orientamento Religioso (Cor), nei quali, sulla base del metodo già sperimentato, si parla liberamente «su tematiche religiose, nella prospettiva di un rinnovamento personale e sociale che ri[esca] a compiersi al di fuori e al di là delle istituzioni religiose consolidate»¹²⁸. Cos e Cor sono, perciò, indipendenti dai partiti e dalle religioni tradizionali, essi «de-istituzionalizzano» la realtà, aprendo al rinnovamento della società.

Nella concezione di Capitini, l'omnicrazia è l'inveramento della democrazia. Come egli stesso afferma «la democrazia sta per produrre un regime ulteriore, che sia l'effettivo potere politico, economico, culturale di *tutti* [...] e sia la pienezza di pacifici rapporti politici, economici, culturali *tra tutti i popoli*»¹²⁹. La democrazia, quindi, prepara all'avvento di una società politica nuova che si concretizza, da un lato, in un ordine economico di matrice socialista, che realizzi «una società di umanità in cui il potere della ricchezza in mano ad alcuni non produca sofferenze, impedimenti, schiavitù per altri esseri umani», e che promuova una collaborazione anch'essa a vantaggio di ogni individuo¹³⁰. Dall'altro lato, l'omnicrazia deve essere «un ordine di leggi che assicuri [...] [la] libertà di formare la propria vita spirituale», la «libertà di scelta [...] come le idee politiche, la religione», la «libertà di frequenti elezioni dei propri rappresentanti e di controllo [dal basso] in tutte le amministrazioni»¹³¹.

La forza propulsiva del nuovo ordine omnicratico è la nonviolenza – come principio e come metodo – che, nel momento stesso in cui viene applicata, attua, secondo Capitini, il potere di tutti nel suo concreto svolgersi. Questa, infatti, include e unisce, in quanto «manifestazione esterna di un modo di sentire e di pensare che è [...] amore per ogni persona [...]» e abolizione dell'indifferenza, dell'odio e dell'egoismo¹³². Ricordando Gandhi, il filosofo perugino sottolinea infatti come la nonviolenza sia un metodo d'azione capace di rivoluzionare il mondo, perché coinvolge per unire, migliorare ed elevare¹³³. Da una prospettiva sociale e politica, la nonviolenza si configura, allora, come una rivoluzione totale, corale, aperta: totale perché è per la liberazione di tutta la società; corale perché

¹²⁶ Ivi, 245.

¹²⁷ L. Binni, 2016, 19.

¹²⁸ C. Foppa Pedretti, 2005, 74.

¹²⁹ A. Capitini, 2016e, 352.

¹³⁰ A. Capitini, 2016b, 291.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ivi, 290.

¹³³ Ivi, 290-291.

fatta in nome di tutti, avendo tutti nel proprio intimo, anche chi è contro, e includendo i morti che sono a noi uniti e ci aiutano; aperta perché vuole attuare tutte le trasformazioni possibili¹³⁴. Questi tre attributi della rivoluzione nonviolenta capitiniana cercano di affermare la visione di un rapporto migliore tra gli uomini e, inoltre, tra la natura stessa e ciascun essere vivente. Come risultato, il metodo nonviolento trasforma inevitabilmente la relazione con la natura, implicando, da un lato, come è stato messo in luce, il rispetto di ogni soggetto (umano, animale) e, dall'altro, conducendo, secondo l'esempio di Francesco, all'inclusione e al rispetto di chi viene escluso: i deboli, i malati, i marginali, gli umili e, non da ultimo, i morti. Nella visione di Capitini, la nonviolenza investe e trasforma ogni aspetto morale e politico della realtà ed impone, nell'ottica di una stretta connessione tra principio e azione, l'esigenza di un bagaglio di tecniche individuali e collettive alle quali fare ricorso per una società liberata dai limiti della sopraffazione. Tra queste tecniche e pratiche Capitini annovera, oltre a quelle già ricordate come la noncollaborazione, le marce, lo sciopero, il boicottaggio, anche l'obiezione di coscienza, intesa da Capitini sia come diritto di non uccidere, sia come opposizione ad un sistema socio-politico ritenuto ingiusto¹³⁵. Per tale motivo l'obiezione di coscienza rappresenta una componente rilevante della nonviolenza capitiniana in termini etico-religiosi e politici¹³⁶.

Due sono i momenti chiave in cui Capitini si confronta con il principio dell'obiezione di coscienza: il primo tra gli anni Venti e Trenta, nel periodo di studio e lavoro trascorso presso la Scuola Normale e Superiore di Pisa, quando l'amico Claudio Baglietto matura la scelta di sottrarsi al servizio di leva obbligatorio; il secondo alla fine degli anni Quaranta, tra il 1948 e il 1949, quando il giovane Pietro Pinna rifiuta, anch'egli, «l'addestramento alle armi»¹³⁷. Capitini conosce Claudio Baglietto negli anni trascorsi alla Normale; tra i due nasce un'amicizia profonda e sincera, basata sul comune rifiuto del fascismo e sulla comune adesione al metodo di lotta attiva imperniato sulla nonviolenza. Nel 1932 Baglietto ottiene una borsa di studio per recarsi a Friburgo, così da approfondire la propria formazione filosofica. Qui, però, ricevuta la cartolina precetto per svolgere il servizio militare, matura la scelta di non rientrare più in Italia, rifiutando di prepararsi alla guerra nelle sue varie forme. Con tale comportamento, Baglietto pone come superiore al potere dello Stato il diritto di agire secondo coscienza, ovvero di non rinunciare ad un rapporto amichevole, nonviolento con tutti gli esseri umani, nessuno escluso¹³⁸. Capitini sostiene fino all'ultimo la scelta dell'amico, posizione che, insieme al rifiuto di prendere la tessera del partito fascista, gli costa la perdita del posto di segretario presso la Scuola pisana. La scelta di Capitini si ripete anni dopo, tra il 1948-1949, quando incontra Pietro

¹³⁴ Ivi, 294.

¹³⁵ Cfr. A. Capitini, 2016f, 271-274; A. Capitini, 1949; A. Capitini, 1959a.

¹³⁶ A. Capitini, 1967b.

¹³⁷ A. Capitini, 2016f, 271.

¹³⁸ Claudio Baglietto (1908-1940) si trasferisce poi come esule a Basilea, rifiutando di usufruire della borsa di studio concessagli e vivendo faticosamente di lezioni private. Muore nel 1940 di malattia e stenti.

Pinna¹³⁹. Alla fine del 1948, Pinna è, infatti, chiamato alle armi e assegnato alla Scuola allievi ufficiali di Lecce, ma, dopo pochi mesi, nel gennaio del 1949, avendo vissuto gli orrori della seconda guerra mondiale, decide di rifiutare di prestare il servizio di leva. Pinna viene così processato per disobbedienza: condannato, una prima volta, al carcere per dieci mesi e, poi, per altri otto. Al processo Capitini è uno dei testimoni della difesa, riaccendendo il dibattito sull'obiezione di coscienza e sul rifiuto assoluto di qualsiasi tipo di violenza¹⁴⁰.

Si è deciso di richiamare brevemente le esperienze di Baglietto e Pinna, perché, pur nella loro peculiarità, chiariscono il significato dell'obiezione di coscienza e perciò la portata del metodo nonviolento in relazione alla scelta etico-politica omnicrazia: nella prospettiva capitiniana, colui che obietta non solo oppone un motivo di coscienza contro l'uccisione di esseri umani, ma si oppone anche ad un sistema politico che, a suo giudizio, ancora gravita attorno ad un'autorità imposta dall'alto. In questo senso, l'obiezione di coscienza è nelle parole del filosofo umbro «un atto supremo di amore», che afferma «una realtà e società insufficienti [...] per andare oltre»¹⁴¹, verso «la volontà attiva e quotidiana di tutti i cittadini»¹⁴². Ecco che allora l'omnicrazia è una risposta prima morale e poi politica, che rivela come la riforma della democrazia abbia inizio dalla trasformazione delle coscienze. La nonviolenza realizza infatti il potere di tutti, perché nel suo compiersi costruisce consenso, solidarietà di idee e di interessi. Per Capitini, essa si spinge a raggiungere una società nuova basata sulla possibilità di partecipazione politica e di sviluppo per tutti e, perciò, supera i limiti dell'istituto rappresentativo e della regola di maggioranza del sistema democratico, generando massima apertura e libertà sul piano etico-politico.

Proprio sulla possibilità per l'omnicrazia di superare i limiti politici del tradizionale sistema democratico che, secondo Capitini, attribuisce un potere eccessivo alla maggioranza, legittima guerre di Stato contro Stato e adotta strumenti coercitivi e repressivi, prende forma, negli anni, un interessante confronto tra il filosofo umbro e Norberto Bobbio¹⁴³. Quest'ultimo non nasconde di essere «perplesso [...] sulla [...] idea

¹³⁹ Pietro Pinna (1927-2016) è considerato il primo obiettore di coscienza in Italia e fondatore, insieme a Capitini, del Movimento Nonviolento.

¹⁴⁰ Sul rapporto tra Aldo Capitini e Claudio Baglietto si rimanda a: P. Polito, 2020; Id., 2022, 44-46. Per quanto riguarda Pietro Pinna si veda: P. Pinna, 1994; A. Martellini, 2006, 84-100.

¹⁴¹ A. Capitini, 2016f, 274.

¹⁴² A. Capitini, 2016g, 349.

¹⁴³ Cfr. A. Capitini, N. Bobbio, 2012. Si è deciso di richiamare il dialogo che Capitini instaura con Bobbio su questo particolare tema, per alcuni motivi. In primo luogo, tra le varie personalità che il pensatore umbro conosce e ammira, il filosofo del diritto condivide alcuni momenti della vita capitiniana come, per esempio, la lotta antifascista, la partecipazione attiva ai primi gruppi liberalsocialisti e la marcia della pace Perugia-Assisi del 24 settembre 1961. In secondo luogo, entrambi sono accomunati da un profondo sentimento di laicità, collegato in particolare all'istituzione statale. In terzo luogo, dato questo contesto di esperienze analoghe, Bobbio e Capitini seguono ideali simili, ma non coincidenti. Ciò emerge con evidenza proprio in riferimento all'idea di democrazia; una democrazia che se per Bobbio non può che essere rappresentativa, per Capitini non può non essere diretta, in quanto configurazione dell'omnicrazia, del potere e della compresenza di tutti.

del “potere a tutti”¹⁴⁴, ovvero sulla possibilità che la democrazia diretta sostituisca la democrazia rappresentativa. Se, da un lato, per Bobbio, il progetto capitiniano è apprezzabile, perché caratterizza la «democrazia diretta in senso proprio», vale a dire non come «mero allargamento della partecipazione popolare alle decisioni», ma come «potere di tutti attraverso la discussione e la decisione in gruppi ristretti», dall’altro, egli ritiene che, così concepita, essa sia realizzabile solo in piccoli territori¹⁴⁵. Inoltre, se l’assemblea, individuata da Capitini quale organo fondamentale del governo omnicratico, è uno strumento efficace per analizzare e vagliare le problematiche politiche, oltre che per formare il cittadino nell’esercizio del potere pubblico, la stessa, però, non è l’organo adatto all’elaborazione di decisioni politiche effettive, che non siano quelle su grandi problemi generali, quali la pace e la guerra. Questo perché, anche se tutti i cittadini partecipano tramite essa alla vita politica, l’assemblea non è comunque esente da particolarismi, indottrinamenti e manipolazioni¹⁴⁶, i quali minacciano costantemente l’efficacia della deliberazione. Alla luce di tali limiti, la dimensione politica nonviolenta e omnicratica sostenuta da Capitini è, per Bobbio, condivisibile solo se «non si tratta di sostituire la democrazia parlamentare con una democrazia di tutti (che sarebbe poi anarchia), ma di integrarla»¹⁴⁷.

Capitini comprende le riserve di Bobbio e sa bene che l’esercizio del potere di tutti in assemblea può condurre a secche inconcludenti; tuttavia egli ritiene che non si possa accettare la democrazia parlamentare rappresentativa come il punto di arrivo delle forme di governo, ma che sia necessario «lavorare per andare più in là, cioè creativamente, ponendo delle aggiunte che a poco a poco guadagneranno il terreno»¹⁴⁸, verso una realtà liberata dalla violenza e dal potere gerarchico. Capitini pensa, quindi, ad un ordine politico che non ripeta se stesso, indipendente da ogni referente istituzionale, in cui si possa fare politica in piena libertà, nel rispetto reciproco delle diversità. Il carattere peculiare di questo modello è la nonviolenza, capace di creare la partecipazione di tutti e un «dialogo» unificante, conciliando vivi e morti, nonché ogni essere vivente.

Il seppur sintetico richiamo alla diversità di vedute tra Bobbio e Capitini in merito alla omnicrazia e alla sua estensione permette di sottolineare ancora una volta come per quest’ultimo la nonviolenza costituisca un metodo di rinnovamento sociale e politico profondo. In tal senso, il pensatore umbro esprime una visione che, per taluni aspetti, pare molto più vicina a quella di coloro che – come osservato nel primo paragrafo – collegano la pace ad una società realmente giusta, alla cui realizzazione proprio la

¹⁴⁴ Lettera di Bobbio a Capitini, 8 febbraio 1964, in A. Capitini, N. Bobbio, 2012, 105.

¹⁴⁵ Lettera di Bobbio a Capitini, 19 settembre 1966, in A. Capitini, N. Bobbio, 2012, 119.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Ivi, 120.

¹⁴⁸ Lettera di Capitini a Bobbio, 28 settembre 1966, in A. Capitini, N. Bobbio, 2012, 121.

nonviolenza darebbe un contributo fondamentale, piuttosto che a quella in senso «tecnico-giuridico», espressa da Bobbio.¹⁴⁹

In particolare, Capitini ritiene la nonviolenza un modo nuovo di guardare al mondo e di concepire il rapporto tra gli uomini, tra gli uomini e la natura, e, infine, tra gli uomini, la natura e coloro che non ci sono più. Un modo nuovo, intriso di una religiosità non dogmatica e di una apertura che definiamo «biofila», attraverso il quale riuscire a progettare e ri-fondare i rapporti in termini di «Unità», collaborazione, solidarietà, comprensione e rispetto che sono poi, nella prospettiva capitiniana, elementi costitutivi della stessa omnicrazia. Una visione etico-religiosa orientata all'agire in vista di quello che, per Capitini, è un rinnovamento sociale e politico necessario da realizzare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., 1971, *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*. Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale IX, Università degli Studi di Perugia, Todi.

AA.VV., 1974, *La «questione francescana» dal Sabatier ad oggi*. Atti del I Convegno Internazionale, Assisi 18-20 ottobre. Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi.

ALTIERI Rocco, 1998, *La rivoluzione nonviolenta. Per una biografia intellettuale di Aldo Capitini*. Biblioteca Franco Serantini, Pisa.

AMSTER Randall, 2015, *Peace Ecology*. Routledge, New York.

BAGNOLI Paolo, 1985, *Carlo Rosselli tra pensiero e azione*. Passigli, Firenze.

BAGNOLI Paolo, 1996, *Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica. Uomini e idee tra liberalismo e socialismo*. La Nuova Italia, Scandicci.

BAGNOLI Paolo, 1997, *Liberalsocialismo*. Polistampa, Firenze.

BATTAGLIA Luisella, 2020, «Aldo Capitini, Animal Ethics and Nonviolence. The Expanding Circle». In *Animality in Contemporary Italian Philosophy*, ed. by F. Cimatti and C. Salzani, 51-70. Palgrave Macmillan, New York.

¹⁴⁹ Questo principio ci pare sotteso all'intera produzione capitiniana. A riguardo: A. Coppi, 2005, 4-5, disponibile all'indirizzo: <https://www.archiviodisarmo.it> (consultato in data 15/06/2022).

BATTISTUTTA Federico, 2005, *Trittico eretico. Sentieri interrotti del Novecento religioso. Ernesto Buonaiuti, Primo Vannutelli, Ferdinando Tartaglia*. Millenia, Novara.

BINNI Lanfranco, 2016, «Un rivoluzionario». In A. Capitini, *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 9-33. Il Ponte, Firenze.

BOBBIO Norberto, 1989, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di Pietro Polito. Sonda, Casale Monferrato.

BOBBIO Norberto, 1997, *Il problema della guerra e le vie della pace*, prima ed. 1978. Il Mulino, Bologna.

BOBBIO Norberto, 2004, «Pacifismo». In *Il dizionario di politica*, a cura di Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, 664-666. Il Mulino, Bologna.

BOBBIO Norberto, 2011, *Il pensiero di Aldo Capitini. Filosofia, religione, politica*. Edizioni dell'Asino, Roma.

BOERSEMA David, 2018, «Peace negative and positive». In *The Routledge Handbook of Pacifism and Nonviolence*, ed. by A. Fiala, 116-124. Routledge, New York.

BOVERO Michelangelo, SBARBERI Franco, MURA Virgilio (a cura di), 1994, *I dilemmi del liberalsocialismo*. Carocci, Roma.

BOZZI Franco, 1982, «La società aperta nel modello di Capitini». In *Mondoperaio*, 4, 115-121.

BOZZI Franco, 2001, «Teoriche della società aperta. Un confronto fra Aldo Capitini e la filosofia politica del Novecento». In *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiozzi, 81-96. Franco Angeli, Milano.

BROWN Katy G., 2006, «Beyond Safe Ground». In *Spiritual and Political Dimension of Nonviolence and Peace*, ed. by K.G. Brown and D. Boersema, 1-8. Brill, Leiden.

BUTLER Judith, *La forza della non-violenza. Un vincolo etico-politico*, 2020, Nottetempo, Milano.

CADY Duane L., 2018a, «A History of the Idea of Pacifism and Nonviolence». In *The Routledge Handbook of Pacifism and Nonviolence*, ed. by A. Fiala, 1-8. Routledge, New York.

CADY Duane L., 2018b, «Eradicating Warism. Our Most Dangerous Disease». In *Archive For Nonviolence*, disponibile all'indirizzo: <https://duanelcady.com/tag/nonviolence/>

CALABRÒ Carmelo, 2009, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*. Firenze University Press, Firenze.

CALOGERO Guido, 1972, *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*. Nuova edizione a cura di Michele Schiavone e Dino Cofrancesco. Marzorati, Milano.

CAPITINI Aldo, 1949, *Italia nonviolenta*. Libreria internazionale di Avanguardia, Bologna.

CAPITINI Aldo, 1950, *Nuova socialità e riforma religiosa*. Einaudi, Torino.

CAPITINI Aldo, 1956, «Ricordo di Ernesto Buonaiuti». In *Il Ponte*, 5, 806-811.

CAPITINI Aldo, 1959a, *L'obiezione di coscienza in Italia. Con la proposta di legge per il riconoscimento*. Lacaíta, Manduria.

CAPITINI Aldo, 1959b, *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza*. Pacini Mariotti, Pisa.

CAPITINI Aldo, 1960, «La mia opposizione al fascismo». In *Il Ponte*, 1, 32-37.

CAPITINI Aldo, 1962, *La nonviolenza oggi*. Edizioni di Comunità, Milano.

CAPITINI Aldo, 1965, *La Realtà di tutti*. Célèbes, Trapani.

CAPITINI Aldo, 1966, *Antifascismo tra i giovani*. Célèbes, Trapani.

CAPITINI Aldo, 1967a, *La compresenza dei morti e dei viventi*. Il Saggiatore, Milano.

CAPITINI Aldo, 1967b, *Le tecniche della nonviolenza*. Feltrinelli, Milano.

CAPITINI Aldo, 1969, *Il potere di tutti*. La Nuova Italia, Firenze.

CAPITINI Aldo, 1990, *Elementi di un'esperienza religiosa*, prima ed. 1937. Cappelli, Bologna.

CAPITINI Aldo, 1991, *Opposizione e liberazione. Scritti autobiografici*, a cura di Piergiorgio Giacchè. Linea d'ombra, Milano.

CAPITINI Aldo, 2011, *Religione aperta*, prima ed. 1955. Laterza, Roma-Bari.

CAPITINI Aldo, 2016a, «Attraverso due terzi del secolo», prima ed. 1968. In Id., *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 49-61. Il Ponte Editore, Firenze.

CAPITINI Aldo, 2016b, «Rivoluzione aperta», prima ed. 1956. In Id., *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 289-309. Il Ponte Editore, Firenze.

CAPITINI Aldo, 2016c, «Teoria della compresenza», prima ed. 1967. In Id., *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 373-383. Il Ponte Editore, Firenze.

CAPITINI Aldo, 2016d, «Liberal-socialismo», prima ed. 1942. In Id., *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 87-100. Il Ponte Editore, Firenze.

CAPITINI Aldo, 2016e, «Il nostro programma», prima ed. 1964. In Id., *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 351-352. Il Ponte Editore, Firenze.

CAPITINI Aldo, 2016f, «L'obiezione di coscienza», prima ed. 1949. In Id., *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 271-274. Il Ponte Editore, Firenze.

CAPITINI Aldo, 2016g, «Per una corrente rivoluzionaria nonviolenta», prima ed. 1973. In Id., *Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Marcello Rossi, 347-350. Il Ponte Editore, Firenze.

CAPITINI Aldo, BOBBIO Norberto, 2012, *Lettere 1937-1968*, a cura di Pietro Polito. Carocci, Roma.

CAPITINI Aldo, CALOGERO Guido, 2009, *Lettere 1936-1968*, a cura di Thomas Casadei e Giuseppe Moscati. Carocci, Roma.

CAPITINI Aldo, MARCUCCI Edmondo, 2011, *Lettere 1941-1963*, a cura di Amoreno Martellini. Carocci, Roma.

CASADEI Thomas, 2001, «Le radici della democrazia possibile». In G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, IX-XLVIII. Diabasis, Reggio Emilia.

CATANZARO Andrea, COTICCHIA Fabrizio, 2018, *Al di là dell'arcobaleno. I movimenti pacifisti italiani tra ideologie e contro-narrazioni strategiche*. Vita e Pensiero, Milano.

CATARCI Marco, 2012, «La pedagogia della nonviolenza di Aldo Capitini». In *Studium Educationis*, XIII (1), 37-50.

CERRATO Rocco, 2004, «Ernesto Buonaiuti nella crisi del primo dopoguerra». In *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali: Italia, Spagna, Francia*, a cura di Daniele Menozzi e Renato Moro, 275-309. Morcelliana, Brescia.

CESA Claudio, 1989, «Il pensiero di Aldo Capitini e la filosofia del neoidealismo». In *Giornale critico della filosofia italiana*, 3, 273-294.

CHIAPPETTI Fabrizio, 2012, *La formazione di un prete modernista. Ernesto Buonaiuti e Il Rinnovamento (1907-1909)*. Quattroventi, Urbino.

CHRISTENSEN Kit R., 2009, *Nonviolence, Peace and Justice*. Broadview Press, Peterborough.

COPPI Andrea, 2005, «Aldo Capitini, profeta della nonviolenza». In *Sistema informatico a schede. Periodico mensile dell'Archivio Disarmo*, 11, 1-13, disponibile all'indirizzo: <https://www.archiviodisarmo.it>

CORTWRIGHT David, 2008, *Peace. A History of Movements and Ideas*. Cambridge University Press, Cambridge.

COZZO ANDREA, 2004, *Conflittualità non-violenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa*. Mimesis, Milano.

CRAVERI Piero, 1975, «Capitini Aldo». In *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XVIII, 554-556. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

DALLA CASA Guido, 2011, *Ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*. Mimesis, Milano.

DE FELICE Renzo, 1987, «L'India nella strategia politica di Mussolini». In *Storia contemporanea*, 6, 1309-1363.

DE SANCTIS Alberto, 1999, «Compresenza e Omnicrazia». In *Il pensiero politico*, 1, 52-67.

FALCICCHIO Gabriella, BARBIERO Giuseppe, 2015, «L'apertura amorevole alla natura. Il valore morale della biofilia in Aldo Capitini». In *Culture della sostenibilità*, VIII(16), 142-156.

FIALA Andrew, 2019, «The Pacifist Tradition and Pacifism as Transformative and Critical Theory». In *The Acorn: Philosophical Studies in Pacifism and Nonviolence*, 18(1), 1-24.

FOFI Goffredo, 1988, *Non-violenza e pacifismo*, Franco Angeli, Milano.

FOFI Goffredo, 2011, *Prefazione*. In A. Capitini, *Religione aperta*, V-IX. Laterza, Roma-Bari.

FOFI Goffredo, 2016, *La profezia pedagogica di Aldo Capitini*. In *Avvenire*, 14 ottobre.

FOPPA PEDRETTI Caterina, 2005, *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini. Prospettive filosofiche, religiose e pedagogiche del post-umanesimo e della compresenza*. Vita e Pensiero, Milano.

FRANCESCAGLIA Claudio, 2021, *Aldo Capitini. Il pensiero religioso e politico*. 2F Editore, Marsciano.

FURIOZZI Gian Biagio, 2001, «Le origini del socialismo liberale in Europa». In *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiozzi, 11-20. Franco Angeli, Milano.

FURIOZZI Gian Biagio, 2003, *Il socialismo liberale. Dalle origini a Carlo Rosselli*. Lacaia, Manduria.

GAETA Giancarlo, 2018, «La religione di Aldo Capitini». In *Il Ponte*, 4, 2018, 82-95.

GALTUNG Johann, 1969, «Violence, Peace and Peace Research». In *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.

GARIN Eugenio, 1966, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943. Quindici anni dopo 1945/1960*. Vol. 2°. Laterza, Bari.

GENTILE Giovanni, 1968, «Francesco d'Assisi e il Rinascimento», prima ed. 1923. In Id., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 397-399. Sansoni, Firenze.

GOVIER Trudy, 2008, «Violence, Nonviolence, Definitions: a Dilemma for Peace Studies». In *Peace Research*, 40(2), 61-83.

GUAZZALOCA Giulia, 2018, *Primo: non maltrattare. Storia della protezione degli animali in Italia*. Laterza, Roma-Bari.

GUERRI Giordano Bruno, 2011, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*. Mondadori, Milano.

GURASHI Romina, 2018, *Pathways of Peace*. Routledge, New York.

HOWARD Michael, 2002, *L'invenzione della pace*. Il Mulino, Bologna.

IALENTI Alessandro, «Il pensiero di Aldo Capitini tra filosofia della nonviolenza e omnicrazia». In *Dialegesthai. Rivista di filosofia*, anno 15, 2013. Disponibile all'indirizzo <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/alessandro-ialenti-07>

LOSURDO Domenico, 2010, *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*. Laterza, Roma-Bari.

LOSURDO Domenico, 2016, *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*. Carocci, Roma.

MARTELLI Nicola, 1988, *Aldo Capitini educatore di nonviolenza*. Lacaita, Manduria – Bari – Roma.

MARTELLINI Amoreno, 2006, *Fiori nei Cannoni. Nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*. Donzelli, Roma.

MARTINETTI Piero, 2013, *Gesù Cristo e il cristianesimo*. Castelvevchi, Roma.

MARTINI Mario, 2001, «I limiti della democrazia e l'aggiunta religiosa all'opposizione». In *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiuzzi, 97-104. Franco Angeli, Milano.

MASTELLONE Salvo, 1999, *Carlo Rosselli e la rivoluzione liberale del socialismo*. Olschki, Firenze.

MASTELLONE Salvo, 2001, «"Il socialismo liberale" di Carlo Rosselli». In *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiuzzi, 21-31. Franco Angeli, Milano.

MIGLIORE Sandra, 2001, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra '800 e '900*. Istituto storico dei cappuccini, Roma.

MORALES Maria H., 2006, «No Justice, No Peace». In *Spiritual and Political Dimension of Nonviolence and Peace*, ed. by K.G. Brown and D. Boersema, 131-143. Brill, Leiden.

MORO Renato, 2007, *Storia della pace. Idee, movimenti, battaglie, istituzioni*. Il Mulino, Bologna.

MOSCATI Giuseppe, 2001, «Il libero-socialismo di Aldo Capitini». In *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiuzzi, 105-114. Franco Angeli, Milano.

MOSCATI Giuseppe, 2010, «Il ponte del liberalsocialismo tra libertà individuale e nuova socialità. La proposta etico-politica di Aldo Capitini». In *Il pensiero e le opere di Aldo Capitini nella coscienza delle nuove generazioni*, a cura di Giuseppe Moscati, 105-118. Atti della I Giornata dei giovani studiosi capitiniani (Perugia, 14 marzo 2009). Levante editori, Bari.

MOSCATI Giuseppe, 2014, «Aperture della resistenza e del liberalsocialismo nonviolenti di Aldo Capitini». In *Educazione Democratica. Rivista di pedagogia politica*, 8, 103-113.

MOYN Samuel, 2012, *The Last Utopia. Human Rights in History*. Harvard University Press, Harvard.

MUGNAINI, Umberto, 2020, *Dal Risorgimento a Gandhi*. Felici, Pisa.

NEPSTAD Sharon E., 2015, *Nonviolent Struggles: Theories, Strategies and Dynamics*. Oxford University Press, Oxford.

OLIVEIRA Gilberto C. de, 2016, «Pacifist Approaches to Conflict Resolution: An Overview of Pragmatic Pacifism». In *Janus.Net. E-Journal of International Relations*, 7(1), 3-18, disponibile al sito <https://repositorio.ual.pt/handle/11144/2619>.

OPERTI Laura, 2012, *Per una cultura della nonviolenza*. Trauben, Torino.

PASQUAZI Silvio (a cura di), 1983, *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana del Novecento*. Atti del Convegno Nazionale, Assisi, 13-16 maggio 1982, Bulzoni, Roma.

PIERETTI Antonio (a cura di), 2006, *La filosofia della nonviolenza. Maestri e percorsi nel pensiero moderno e contemporaneo*. Cittadella editrice, Assisi.

PINNA Pietro, 1994, *La mia obiezione di coscienza (scritti 1950-1993)*. Edizioni del Movimento nonviolento, Verona.

POLITO Pietro, 1994, *Il liberalsocialismo di Aldo Capitini*. In *I dilemmi del liberalsocialismo*, a cura di Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi, 165-188. La Nuova Italia Scientifica, Roma.

POLITO Pietro, 1998, «L'idea di omnicrazia». In *Il Ponte*, 10, 125-143.

POLITO Pietro, 2001, *L'eresia di Aldo Capitini*. Stylos, Aosta.

POLITO Pietro, 2020, *La forza della coscienza. Una storia di persuasione: Claudio Baglietto e Aldo Capitini*. Biblion, Milano.

POLITO Pietro, 2022, «La scelta di Claudio Baglietto. Un modello di persuasione che rifiutava anche il proselitismo». In *Azione nonviolenta*, 1, 44-46.

POMI Massimo, 2015, «Francesco compresente. La figura del santo di Assisi nell'opera di Aldo Capitini». In *Religione e Società*, 82, 67-79.

POMI Massimo, 2018, «Aldo Capitini: religione aperta, nonviolenza, omnicrazia». In *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 8, 2018. Disponibile all'indirizzo <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/article/view/3179/2794>

PONTARA Giuliano, 1973, «Introduzione». In M.K. Gandhi, *Teoria e prassi della nonviolenza*, IX-CLXI. Einaudi, Torino.

PONTARA Giuliano, 1997, «Gandhismo». In *Dizionario di politica*, a cura di Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, 432-436. UTET, Torino.

PRAYER Mario, 1988, *Gandhi e il nazionalismo indiano nella pubblicistica del regime fascista, 1921-1938*. In *Storia contemporanea*, 1, 55-84.

RIGANO Gabriele, 2006, *Utopia religiosa e progetti di rinascita morale e sociale nell'Italia del dopoguerra. Ernesto Buonaiuti e "La Voce Repubblicana" 1944-1946*. Annali della Fondazione Ugo La Malfa. Rubbettino, Soveria Mannelli.

RIGANO Gabriele, 2010, «Aldo Capitini interprete di Francesco d'Assisi». In *Perusia*, 5, III, 13-19.

RIGANO Gabriele, 2011, «“Religione aperta” e pensiero nonviolento: Aldo Capitini tra Francesco d'Assisi e Gandhi». In *Mondo Contemporaneo*, 2, 31-77.

RIGANO Gabriele, 2021, «Aldo Capitini, l'eredità cristiana e il confronto con Ernesto Buonaiuti». In *Dialoghi di pace. Dalla nonviolenza alla sostenibilità*, a cura di Giovanna Scocozza, 207-220. Rubbettino, Soveria Mannelli.

SALMERI Stefano, 2020, «Aldo Capitini e la prassi nonviolenta dell'impossibile». In *Quaderni di Intercultura*, XII, 142-150.

SALVATORE Andrea, 2010, *Il Pacifismo*. Carocci, Roma.

SBARBERI Franco, 1994, «La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero». In *I dilemmi del liberalsocialismo*, a cura di Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi, 105-135. Nuova Italia Scientifica, Roma.

SÉMELIN Jacques, 2000, *La nonviolenza spiegata ai giovani*. Archinto, Milano.

SHARP Gene, 2005, *Waging Non-violent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential*. Porter Sargent Publishers, Boston.

SOFRI Gianni, 1988, *Gandhi in Italia*. Il Mulino, Bologna.

STRADAIOLI Nicoletta, 2017, «St. Francis and Aldo Capitini: a Bridge between Spirituality and Politics». In *The World of Saint Francis of Assisi. Proceedings of the First International Conference on Franciscan Studies*, 265-274. Betti Editrice, Siena.

TORTORETO Andrea, 2015, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*. Clinamen, Firenze.

TRUINI Fabrizio, 1989, *Aldo Capitini*. Cultura della Pace, Firenze.

TUSCANO Pasquale, 1983, «Due linee di lettura del messaggio francescano da Anile a Capitini, da Pavese a Pasolini». In *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana del Novecento*, Atti del Convegno Nazionale, Assisi, 13-16 maggio 1982, a cura di Silvio Pasquazi, 377-400. Bulzoni, Roma.

VIGLIANTE Antonio, 2004, *Il pensiero nonviolento. Una introduzione*. Edizioni del Rosone, Foggia.

ZANGA Aldo, 1988, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*. Bresci Editore, Roma.

ZOLO Danilo, 2019, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Feltrinelli, Milano.