

CALOGERO, CAPITINI E LA MORTE DI DIO
Francesco Postorino*

Abstract

In this study it is tried to analyze philosophical point of view of Guido Calogero in a continuous comparison with the theoretical and 'religious' contribution of Aldo Capitini. Despite the respective and indisputable differences, the goal is to try to unite the two philosophies in order to reply to the prophetic sentence of Nietzsche about the «death of God», cultivated in various ways by the existentialist culture of the last century.

Keywords: Capitini, Calogier, Nietzsche, existentialist culture.

Il «tu», il «lui» e la Sorge cosmica

In questo studio si proverà a confrontare l'impegno filosofico, etico e politico di Guido Calogero con quello di Aldo Capitini. Nonostante le sottili divergenze, l'intento è soprattutto quello di accomunare la vocazione laica e liberalsocialista dei due autori, in risposta all'«ospite inquietante» profetizzato da Nietzsche e in parte coltivato dalla *Kierkegaard-Renaissance*. Calogero si iscrive pienamente nell'orizzonte dell'idealismo italiano. In *La conclusione della filosofia del conoscere* del 1938 – volume che raccoglie saggi composti tra il 1925 e il 1935 – il filosofo tenta di radicalizzare

* Università degli Studi di Messina.

l'attualismo gentiliano¹ in nome della *noésis*², e a prendere le distanze dall'indirizzo crociano dei distinti³. Egli, fin dai primi studi aristotelici maturati verso la metà degli anni venti, confuta gnoseologia e ontologia, e insiste sulla subordinazione della logica dianoetica del giudizio alla pura intuizione intellettuale, dove realtà e idea si incontrano «senza alcuna possibilità di incorrere nell'errore»⁴.

La gnoseologia moderna, considerata da Calogero lo sforzo necessario con cui «il pensiero lentamente si affranca dalla servitù parmenidea»⁵, subisce tuttavia una severa condanna dalla sua dottrina dell'«io». E le prime pagine dei seguenti saggi: *La scuola dell'uomo* del 1939⁶, *Difesa del liberalsocialismo* del 1945, *Logica Gnoseologia Ontologia ed Etica Giuridica e Politica* pubblicati nel 1948, hanno in comune l'illustrazione di ciò che per l'intellettuale laico costituisce la suprema necessità: l'«io».

¹ Calogero sostiene che la filosofia dell'attualismo «ha avuto il grande merito di richiamare energicamente la filosofia contemporanea a quella esigenza di non dimenticare, nella considerazione del pensiero, la stessa realtà del pensiero considerante [...], ma poi anch'essa, a un certo punto, è ricaduta nel difetto che si era assunta, in primo luogo, il compito di denunciare», in G. Calogero, *Logica Gnoseologia Ontologia*, Einaudi, Torino, 1948, p. 80. Gennaro Sasso ricorda che «quella di Gentile gli era sempre più chiaramente apparsa come una logica astratta», G. Sasso, *Dalla biografia giovanile di Guido Calogero*, in *Filosofia e Idealismo*, vol. IV Paralipomeni, Bibliopolis, Napoli, 2000, p. 239.

² Calogero, nel suo scritto giovanile *I fondamenti della logica aristotelica*, individua all'interno della logica aristotelica una duplice attività conoscitiva: il momento noetico – l'«appercezione intellettuale» che consiste nell'incontro indissolubile tra il pensante e il pensato – e il momento dianoetico che mette in luce la conseguente fase strumentale e analitica su cui si fonda la logica come scienza formale.

³ Calogero riconosce anche in Croce un fattore positivo e uno negativo del suo modo di filosofare: la filosofia dei distinti avrebbe fatto bene a condannare l'approccio «confusionario» dell'attualismo, ma in essa, «se è distinta l'attività pratica dalla teoretica, non è distinto il conoscere quale consapevolezza onnipresente da quel conoscere particolare che è il comportamento dell'uomo-teoreta, e per ciò stesso non si capisce come questo conoscere sia attività, e come viceversa l'attività non sia del tutto cieca per sé medesima», G. Calogero, *Logica Gnoseologia Ontologia*, cit., p. 82.

⁴ Marcello Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma, 2008, p. 136.

⁵ G. Calogero, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, vol. 1, a cura di Bruno Centrone, ETS, Pisa, 2012, p. 10.

⁶ Secondo Paolo Bagnoli, quest'opera – insieme a quella di Aldo Capitini *Elementi di un'esperienza religiosa* del 1937 e a quella di Croce *La Storia come pensiero e come azione* del 1938 – «rappresenta, praticamente, il punto terminale di una ricerca intorno alla libertà, alla sua crisi ed alle sue prospettive»; inoltre, tutti e tre i volumi «costituiscono un vero e proprio “trittico della libertà” anche se ognuno ha caratteristiche assai diverse rispetto agli altri», G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, a cura di P. Bagnoli, con una testimonianza di A. Visalberghi, Diabasis, Reggio Emilia, 2003, XI.

L'«io» è l'atmosfera entro cui si muove la vita nelle sue infinite peculiarità e non esiste, a suo parere, una realtà esterna. Non esistono neppure altri individui, presi nella loro specificità ontologica⁷. L'«io» è quella situazione permanente che sfugge a ogni struttura logica e a ogni sopravvalutazione di principi, quali ad esempio il criterio dell'«identità», della «dialettica» o del «criticismo». Principi che Calogero reputa essenziali, sebbene subordinati alla «metaformalità» del pensiero⁸. La necessità del momento «determinato» – l'ovvia considerazione che mi fa dire «questa cosa è questa cosa e non è quest'altra» –, nonché la necessità del momento «indeterminato» – l'alterità, l'idea che la cosa prima accertata non può essere il tutto «in quanto ha un limite oltre il quale c'è altro»⁹ – traggono fondamento dal pensiero che li riconosce. Lo stesso andrebbe ribadito in riferimento al criticismo.

Calogero, rigettando ogni ipotesi che possa determinare a priori la natura della conoscenza, è dell'avviso che la lezione inaugurata dal filosofo di Königsberg, e proseguita dall'idealismo post-kantiano, si prefigga un falso obiettivo. Nondimeno, per l'allievo di Gentile, anche la criticità assume la sua rilevanza, specie se interpretata come lotta paziente al fanatismo dogmatico o allo scetticismo assoluto. Le due necessità e il criticismo si situano a posteriori nell'atmosfera dell'«io» onnicomprensivo. Le prime sono «adiafore», prive di valore, mentre il criticismo risponde al richiamo del *Sollen*. L'«io» è la volontà trascendentale da contrapporre a una volontà pratica o empirica, cioè voluta dalla coscienza che si pronuncia¹⁰.

La filosofia di Calogero è monista, anche se ammette un perenne dualismo che condiziona le sue scelte politiche: una forma di Libertà simboleggiata dall'«io» (l'«in sé») fungerebbe, infatti, da presupposto per l'ipotetica realizzazione dell'altra (l'«ideale»). La libertà che deve essere voluta, secondo Calogero, è quella che consente di dare significato morale al nostro libero comportamento. L'incontro con la morale è segnato dal riconoscimento del «tu».

Il «tu», lungi dal confermarsi altruità (ontologica) in una realtà predefinita, è l'accoglimento spirituale dell'altro nel mio «io». Prima

⁷ Cfr. Guido Calogero, *Studi crociani*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze, 1960.

⁸ Id., *Logica Gnoseologia Ontologia*, cit., p. 63.

⁹ Id., *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 8-9.

¹⁰ Per un'analisi molto attenta su questi temi si rinvia a Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, vol. III, Bibliopolis, Napoli, 1997, pp. 358-377.

dell'accoglimento non esisterebbe come soggetto morale. L'«io» riceve il mondo dell'altro e lo fa suo.

L'egoità strutturale non andrebbe confusa con l'egoismo. Anzi, è proprio il mio interesse, riferisce Calogero, a tutelare un'altra sfera individuale che mi consente di coltivare un programma altruistico pur sempre contenuto nell'ineluttabile struttura del mio «io»¹¹. In breve, affinché le azioni possano divenire morali¹², urge il richiamo dell'altro.

L'«io» e il «tu» non esauriscono il linguaggio etico. Vi è sempre un «lui» che si frappone tra di essi. L'«io», riconoscendo il «tu», si obbliga ad educarlo, a trasmettergli l'importanza del «lui». La dimensione del «lui» si rivela fondamentale in questa lettura calogeriana dell'etica, il cui intento più profondo è quello di non fossilizzarla in un preciso contesto sociale, culturale o in un rapporto inter-soggettivo a sfondo utilitaristico¹³.

La morale, interpretata da Calogero, sembra consistere nel rinvio senza pause ad un'immagine ancora offuscata che il «tu» deve riconoscere, il cui processo condurrebbe all'esplicita equiparazione fra il «tu» determinato (secondo) e il «lui» (terzo) finalmente strappato all'umanità astratta¹⁴. Si tratta di un meccanismo di persistenti rinvii sempre a beneficio dell'altro e dei luoghi ancora oscuri dell'indeterminato. Il «tu» o il «lui», quali segni fondamentali del nuovo lessico morale adottato da Calogero, non ricevono degna attenzione da parte degli interpreti della *Sorge* cosmica.

¹¹ L'autore distingue l'«egoità» dall'«egoismo» in questi termini: la prima è «la situazione necessaria, in cui il volere si trova in quanto atto dell'Io: laddove l'egoismo è un orientamento specifico, che esso può invece assumere e non assumere», e ancora l'egoità «è la situazione per cui l'ego è necessità», mentre l'egoismo «è l'atteggiamento per cui l'ego è finalità», in Guido Calogero, *Etica Giuridica Politica*, Einaudi, Torino, 1948, p. 116.

¹² Cfr. Guido Calogero, *Moralità e moralismo*, in *Quaderno laico. Un'antologia*, a cura di Guido Vitiello, Liberilibri, Macerata, 2015, pp.121-122.

¹³ Nelle forme classiche della giustizia, – ovvero nell'idea «platonico-aristotelica» –, secondo il filosofo a ciascuno doveva «spettare il suo allo stesso modo che ogni cosa e ogni facoltà aveva il suo posto nel mondo: sistema che era quindi conveniente rispettare per il comune vantaggio, ma senza che perciò avesse senso l'amare il prossimo più di quanto non si potesse amare una qualsiasi cosa bella e piacevole», in G. Calogero, *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari, 1947, p. 120.

¹⁴ È evidente il divario filosofico tra Calogero e le filosofie analitiche di stampo anglosassone, sebbene siano incontrovertibili segni di comunanza. Thomas Casadei riconosce una sottile convergenza fra Calogero e John Rawls, Michael Walzer e Jürgen Habermas, in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, a cura di T. Casadei, con una testimonianza di Norberto Bobbio, Diabasis, Reggio Emilia, 2001, p. XXIV. Sugli stessi argomenti, cfr. Serge Audier, *Le socialisme libéral*, La Découverte, Parigi, 2014, p. 78.

Tra le due guerre mondiali, com'è noto, irrompe una filosofia che intende reagire al panlogismo hegeliano attraverso l'evento indifferenziato dell'Essere e la certezza immanente dello *Scheitern*. Karl Jaspers inchioda l'ente nella sua irrinunciabile «situazione»¹⁵. Martin Heidegger descrive un essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) che, nel suo tratto ontico, oscilla tra l'adesione a una «chiacchiera»¹⁶ e l'inedita esaltazione di un'angoscia idonea a recuperare l'intrinseco, l'autentico, ovvero la «decisione anticipatrice» della morte. L'individuo, in questo itinerario, si annulla nel deserto dell'incomprensione e prova una «noia profonda» che rivela l'essente nella sua totalità¹⁷. Così, direbbe il neoidealista Guido de Ruggiero, il vuoto spirituale è consolidato¹⁸, la ricerca di senso svanisce nel sentiero «innocente» del nichilismo e l'universale si sgretola in un pigro particolarismo.

La filosofia dell'esistenza, a detta di Calogero, non si renderebbe conto che «l'unico modo serio di liberarsi dall'angoscia e dal dolore è quello di occuparsi un poco delle angosce e dei dolori degli altri»¹⁹.

Nel buio «innocente», favorito dalla *Kierkegaard-Renaissance*, si fa fatica ad incrociare, per dirla con Emmanuel Lévinas, il volto «nudo» dell'altro²⁰, o quello che Jürgen Habermas chiama «la persona dell'altro (degli altri) nella sua specifica diversità»²¹. Per Calogero, al contrario, il positivo può e deve signoreggiare sul negativo mediante l'infaticabile affermazione del «tu».

Considerando il contesto sociale e politico entro cui maturano le analisi di Calogero – la guerra di Spagna, quella d'Etiopia, la minaccia nazista – va da sé che la sua filosofia si inserisce in un meccanismo di defascistizzazione culturale volto a restaurare i principi della fratellanza universale. La sua pedagogica ricerca dell'altro indica una «generica forma

¹⁵ Karl Jaspers, *Filosofia. Orientazione filosofica nel mondo*, vol. 1, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano, 1977.

¹⁶ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2015, p. 243.

¹⁷ Id., *Was ist Metaphysik*, trad. di E. Paci, Bocca, Milano, 1942, p. 81.

¹⁸ Guido de Ruggiero, *L'esistenzialismo*, Laterza, Bari, 1947, p. 30.

¹⁹ Guido Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, in *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma, 1945, p. 15. Sasso ricorda che Calogero nutre una grande «antipatia» e «diffidenza» verso le opere di Martin Heidegger, cfr. G. Sasso, *Calogero: il diritto fra logica ed etica*, in *Filosofia e idealismo. Ultimi parolipomeni*, vol. VI, Bibliopolis, Napoli, 2012, p. 365.

²⁰ Emanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, Milano, 2004, p. 218.

²¹ Jürgen Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 9.

di insoddisfazione per le condizioni morali o “etiche” esistenti»²². Anche se sarebbe un grave errore qualificare come meramente illuminista la sua posizione²³.

Sfogliando i primi capitoli del suo *Logo e Dialogo* si può cogliere che il dialogo si fonda sul principio fondamentale della comprensione dell'altro, ma non è un semplice principio tra i principi, non può essere subordinato alle leggi del tempo e del divenire.

Per Calogero, la volontà d'intendere è una verità assoluta che neppure il diretto interlocutore potrebbe smentire. Ed è, quindi, un a priori, ovvero la condizione trascendentale di un qualunque logos che l'«io» e il «tu» adotterebbero nel loro reciproco atto di comunicazione. Ne consegue che i contenuti, i discorsi elaborati entro un preciso dialogo sono e saranno sempre sottoposti alle regole della revisione. Egli precisa che l'a posteriori (il logos) non può svilupparsi attraverso un tono confessionale o paternalistico, altrimenti sfocerebbe in quel sentiero dogmatico che, per definizione, stride con la natura del dialogo.

Sono temi che si innestano con naturalezza nello spirito moderno e nella cultura liberale, dove il filosofo neoidealista dimostra di trovarsi a suo agio, in quanto, come ricorda Evelyne Buissière, la sua «conception du monde [...] peut se synthétiser en un mot d'ordre qu'il revendique bien souvent: le laïcisme»²⁴.

La scelta di rinunciare alla storicizzazione del principio del dialogo rende interessante questa prospettiva²⁵. La volontà d'intendere è legata al riconoscimento del «tu». Calogero precisa che non ci si riferisce ad una

²² Sergio Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, Ed. della Normale, Pisa, 2011, p. 95.

²³ Franco Sbarberi ricorda che Calogero conduce una polemica contro «gli astratti individui» del pensiero illuministico ed empiristico e, soprattutto, che tale polemica risulterebbe di «derivazione crociana e gentiliana», Franco Sbarberi, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, a cura di M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, p. 115. Cfr. Franco Sbarberi, *La filosofia liberalsocialista di Calogero*, in *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

²⁴ Guido Calogero, *Laïcisme et dialogue*, sous la direction de Évelyne Buissière, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2007, p. 7.

²⁵ Norberto Bobbio, pur accogliendo il senso pratico di questo principio etico, non sembra essere d'accordo sul significato meta-storico che Calogero gli attribuisce, ritenendo, al contrario, che si tratti del «prodotto di una determinata concezione della verità che nasce dallo sviluppo della filosofia moderna», in N. Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 2005, p. 26.

«semplice constatazione dell'intendimento»²⁶, quanto ad un imperativo etico che si nutre – a differenza delle rigidità kantiane²⁷ – della mia volontà. Questa volontà d'intendere l'altro trionfa sull'«infinita variabilità e discutibilità storica del vero»²⁸, vale a dire non può appartenere al fluire della vita, non può relativizzarsi o subire il ritmo dialettico che caratterizza ad esempio l'impianto concettuale dello storicismo assoluto.

Calogero non è così ingenuo da credere che l'atmosfera morale possa coinvolgere subito il nuovo «tu». Serve «persuasione», o per dirla con Luce Irigaray, l'«apprendistato al rispetto dell'altro»²⁹. L'«io», che serve il «tu», avrebbe il dovere morale di persuaderlo al fine di offrire benefici a quel «lui» che a sua volta, quando diviene «tu», dovrà tutelare la dimensione di un «lui» ancora fermo nelle regioni oscure dell'indeterminato. Purtroppo, dice Calogero, la persuasione non sempre è sufficiente e, in tal caso, dovrebbe scattare la «coercizione»: l'azione vincolante che obblighi Tizio ad agire contro i suoi interessi al servizio delle infinite istanze altrui³⁰.

Il diritto, nell'ipotesi di Calogero, è la protezione istituzionale del nuovo «tu». L'azione giuridica, accompagnata dal ricatto sanzionatorio, nasce e si sviluppa nella convinzione che il «tu», nella sua egoità, non possa considerarsi il dominus dello spazio dialogico e dell'ambiente cui fa riferimento.

L'«io» deve al «tu» quello che il «tu» deve al «lui» e se il primo «tu» non lo comprende con la voce (non violenta) della persuasione, è importante che lo capisca con il vocabolario della forza giuridica o fisica. È chiaro che soprattutto questo punto segni il distacco fra la concezione filosofica di Calogero e quella delineata da Capitini. Il pensatore perugino, recensendo il

²⁶ Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, Ed. di comunità, Milano, 1969, p. 73.

²⁷ Si è detto che l'analisi «della *Critica della ragion pratica*», svolta dall'autore nel periodo 1963-64, modifica la sua stessa lettura dell'etica kantiana data in precedenza, giacché presenta una valutazione alquanto diversa del motivo kantiano dell'autonomia», Maurizio Pagano, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze University Press, Firenze, 2012, p. 184.

²⁸ Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 74.

²⁹ Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 17.

³⁰ In un altro importante lavoro di Calogero si può leggere – in esplicita opposizione alla dottrina «marxista» – che «fra i modi fondamentali che abbiamo di agire sul prossimo, quello di persuadere e quello di costringere» è fondamentale «tener sempre presente che il metodo migliore è quello di persuadere, perché in questo caso noi direttamente operiamo per l'educazione di chi ci sta di fronte, mentre, quanto più costringiamo, tanto più rinviando il nostro successo educativo a un tempo ulteriore, o addirittura a personalità ulteriori», in G. Calogero, *Il metodo dell'economia e il marxismo*, Laterza, Bari, 1967, p. 109.

saggio *La scuola dell'uomo* di Calogero, marca la differenza tra il suo profilo pedagogico e quello riflettuto da Calogero, in quanto la posizione morale del teorico del dialogo tocca anzitutto il versante giuridico e quello della socialità, mentre quella di Capitini, come si vedrà, inaugura l'originale apertura religiosa della «compresenza» e dell'«omnicrazia»³¹.

Calogero rifiuta le posizioni di quanti interpretano il diritto come forza, perché l'autore della *Logica del giudice* scorge in esso solo il volto della giustizia³². L'azione politica e il principio etico hanno un solo volto ed è quello del liberalsocialismo. L'azione impiegata per il riconoscimento del nuovo «tu», la capacità di intenderlo nei luoghi democratici del dialogo, rientrano nella cornice laica del liberalsocialismo. Esso è il fine di ogni uomo, il principio morale cui tende ogni politica fondata sull'«eterno riferimento alla terza persona»³³. Vi è un liberalsocialismo di contenuto (politica) e uno di principio (etica). Il primo è storico, mutevole, reale. Il secondo è l'indicazione morale già data a priori, il *Sollen*, la kantiana anticipazione di quel che dovrà essere storicamente ottenuto³⁴. Questa insuperata tensione, questo dualismo problematico che peraltro avvicina il suo neoidealismo *sui generis* al filone culturale del *personalisme*³⁵, consente inoltre di sganciare il disegno ideologico di Calogero dai parametri gentiliani³⁶. In breve, è

³¹ Aldo Capitini, *A proposito de "La scuola dell'uomo" di Guido Calogero*, in «Civiltà Moderna», n. 2-3, 1940.

³² Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo. Ultimi paralipomeni*, vol. VI, Bibliopolis, Napoli, 2012, p. 378.

³³ Guido Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, in *Difesa del liberalsocialismo*, cit., p. 14.

³⁴ Per Calogero, infatti, il liberalsocialismo nel suo richiamo morale «non è cosa che possa comunque mutare con la storia, che la storia possa convalidare od infirmare con le vittorie o con le sconfitte. Quello che in linea di principio si è enunciato a questo proposito, è vero da sempre e sarà vero per sempre, finché ci saranno uomini sulla terra», *Ivi*, p. 210.

³⁵ Caterina Genna, *Aldo Capitini. Una filosofia per la vita*, FrancoAngeli, Milano, 2014, pp. 19-22; Danilo Zolo afferma che questo movimento nasce in Francia intorno al 1930 attorno alla rivista «Esprit» e «sotto la guida di Emmanuel Mounier», e si tratterebbe di un movimento che promuove «una concezione filosofica [...] che insiste sul valore assoluto della persona e sui suoi legami di solidarietà con le altre persone. L'umanesimo personalista di Mounier si oppone sia all'individualismo borghese, oggetto di una critica intransigente, sia al collettivismo sovietico, non mancando tuttavia di simpatie per il marxismo, col quale intesse un intenso dialogo "spirituale"», D. Zolo, *Personalismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, Utet, Torino 2004, p. 698.

³⁶ Di diverso avviso è Stefano Zappoli, secondo cui il «gentilianesimo attivistico» di Calogero è l'orizzonte filosofico entro cui si esplicano le scelte politiche e ideologiche di Calogero, in Stefano Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., p. 334.

l'ombra del «lui» – ignorata dal primo attualismo e ripudiata dal crocianesimo liberale – che alimenta il suo registro teorico-politico.

Il liberalsocialismo è, in altri termini, la fervida opportunità che il nuovo «determinato» continui l'opera di riconoscimento avviata dal primo «in sé». Nella sua idea sembra che la logica, la politica e il diritto debbano inginocchiarsi davanti al senso inesauribile del «lui».

L'«uno-tutti» e il Gott ist tot

Calogero definisce il suo amico Capitini «un tipo curioso», il quale

venuto su dal popolo, era riuscito a prendere la licenza liceale soltanto tardi, e quando già si guadagnava la vita col suo lavoro. Vinto il concorso per entrare alla Scuola Normale di Pisa, aveva potuto laurearsi in lettere in quella università, e della Normale era diventato segretario. Un posto invidiabile, per chi, come lui, poteva bene non desiderare altro che attendere ai suoi studi e discutere e diffondere idee in quell'ambiente di alta intelligenza giovanile. Ma a un certo punto era stato messo al bivio tra il conservare il posto iscrivendosi al partito fascista e il rifiutare l'una e l'altra cosa tornando ad affrontare la miseria a casa propria: e aveva scelto questa seconda via³⁷.

La diversità filosofica di Capitini traspare quasi da ogni singola pagina delle sue opere³⁸. Egli si definisce un persuaso. Una parola che acquista il suo senso filosofico nell'opera *La persuasione e la retorica* compiuta nel 1910, sotto forma di tesi di laurea, da Carlo Michelstaedter. Quest'ultimo lotta contro i paradigmi della «rettorica» e non intende piegarsi ad un mondo condizionato stabilmente da una cifra di mercato, da una regola empirica esposta dalla presunta oggettività delle scienze, e soprattutto, per dirla con Heidegger, dalla legge imperativa del «si dice». Michelstaedter sceglie tragicamente la persuasione, cioè la vita oltre la vita. La persuasione «sospende l'illusione»³⁹,

³⁷ Guido Calogero, *Un educatore politico: Aldo Capitini*, in *Difesa del liberalsocialismo*, cit., p. 113.

³⁸ Riferendosi ai suoi *Elementi di un'esperienza religiosa* scrive, nel testo introduttivo, che è sufficiente «aprire una qualsiasi pagina, e subito ci si accorge che ad ogni cosa, ad ogni fatto, ad ogni essere, viene detto: tu sei certamente importante, ma ciò che vien prima e più di tutto è l'intimo perché qui è Dio», Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1947, p. 12.

³⁹ Si è detto che per Michelstaedter «la persuasione è anteriore alla retorica, alla caduta dell'uomo nel conforto dell'opinione; la precede metafisicamente e logicamente, è il luogo

viaggia oltre la contingenza e corrobora l'«ultimo presente». Gli uomini, intimoriti dalla morte, «sacrificano volentieri la loro determinata domanda»⁴⁰ e attendono con pazienza un domani migliore. Ma il domani, conclude Michelstaedter, è inevitabilmente incastrato nella rete continuativa di un'esistenza priva di verità.

L'«ultimo presente» – che Capitini combatte proponendo un nuovo presente – è il ritrovamento di un se stesso sfinito dalla regia del «si dice». Anche la persuasione di Capitini è l'incontro con la vita autentica. Solo che la sua concezione della vita non affoga nell'isolamento, nel solipsismo e nel relativismo dell'uomo decadente⁴¹.

La persuasione del filosofo perugino è un atto di valore assoluto che salva l'uomo dall'inganno e lo inserisce in un contesto religioso purificato dall'incontro voluto con l'altro. La fine del nichilismo, in Capitini, emerge dalla consapevolezza che oltre al me stesso vi è un «tu». Essere persuasi significa spendere la propria vita a beneficio del prossimo⁴². L'altro è subito un'essenza dell'«uno-tutti».

In Calogero, come si è visto, il «lui» deve essere ricevuto dal «tu» e in tal modo si riavvia il senso etico. In Capitini, il «lui» è già «tu». L'azione rivolta al «tu» illumina l'universo sovrasensibile dell'«uno-tutti». La persuasione del coerente esistenzialista si esaurisce *post-mortem*, mentre quella del personalista, come Capitini, si sente nel «qui», nell'ora (drammatica) di un presente che andrebbe rivisto. Il suo atto persuasivo oscilla tra il tempo e il *Sollen*.

nel quale la verità investe con subitanea evidenza il pensiero e la parola prima che essi piombino nel disorientamento. Per uscire dalla retorica, per sospendere l'illusione, l'uomo deve “impossessarsi del presente, vedere ogni presente come l'ultimo Andrea Tortoreto, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Clinamen, Firenze, 2005, p. 23.”, A. Tortoreto, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Clinamen, Firenze, 2005, p. 23.

⁴⁰ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano, 1982, p. 129.

⁴¹ Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., p. 24.

⁴² Egli asserisce che da un incontro con una persona, o anche un insetto, «non posso ammettere che poi quell'essere vivente se ne vada nel nulla, muoia e si spenga, prima o poi, come una fiamma. Mi vengono a dire che la realtà è fatta così, ma io non accetto. E se guardo meglio, trovo anche altre ragioni per non accettare la realtà così com'è ora, perché non posso approvare che la bestia più grande divorì la bestia più piccola, che dappertutto la forza, la potenza, la prepotenza prevalgano: una realtà fatta così non merita di durare», Aldo Capitini, *Religione aperta*, pref. di Goffredo Fofi, introd. e cura di Mario Martini, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 7.

L'utopia di Capitini non alberga tra le nuvole⁴³. Il suo ideale riconosce la storia nella misura in cui prende atto in primo luogo del problema fascista. Il fascismo – che lo imprigiona due volte: nel '42 e nel '43 – incarna una religione del vizio, che esemplifica le inquietanti dimostrazioni della fisicità, della naturalità, della prepotenza intellettuale, dell'odio esibito nelle variegate forme razzistiche. L'eredità nichilistica verrebbe riassunta da una cultura che disprezza la prospettiva dell'altro e che mostra fastidio nei confronti delle storie al plurale, delle paure, della sensibilità, dell'intimo, del bisogno di offrire narrative di vita e non di morte.

La sua replica è tanto radicale quanto intenso si rivela l'annuncio fascista. Capitini rifiuta sia la risposta diplomatica o riformistica sia la reazione violenta al regime di Mussolini. La sua pace non è la conciliazione hegeliana col mondo, quanto la necessità di esprimere, magari in «silenzio»⁴⁴, un Sì alla vita autentica. Il suo uomo è quello di Gesù Cristo, di Francesco di Assisi, di Socrate. Un uomo abbastanza vecchio, ma non invecchiato, perché l'afflato d'amore, in Capitini come nelle personalità ora evocate, si rinnova nelle attese di una vita che dovrebbe rifiutare «l'ultima parola sulle intricate faccende umane»⁴⁵.

L'uomo nuovo di Capitini non può coincidere con il superuomo, l'oltre-uomo o ancora l'*Übermensch* di Nietzsche. Il primo, sempre

⁴³ Mario Martini sostiene che l'intellettuale perugino «non è un visionario per almeno due motivi: perché parte da un'analisi storica e culturale molto perspicua e precisa e perché si preoccupa di cercare e definire i modi, le vie da percorrere per superare lo stato attuale», M. Martini, *I limiti della democrazia e l'aggiunta religiosa all'opposizione in Aldo Capitini*, in *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiozzi, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 103.

⁴⁴ Stefano Salmeri scrive che, in Capitini, il silenzio andrebbe interpretato come «presupposto per l'ascolto» ed è «il luogo per il riconoscimento e per la costruzione del cambiamento, una *tramutazione*, nella quale l'identità entra in relazione con la differenza, cioè si trasforma in quell'uno-tutti che costituisce il più elevato compimento del dialogo e dell'incontro. Identità e differenza infatti si rendono palesi nell'intimità di ogni dinamica umana, sia essa personale o familiare o di gruppo», S. Salmeri, *Lezioni di pace. Ripensare la criticità dialogica attraverso il contributo pedagogico di Aldo Capitini*, Euno Ed., Enna, 2011, p. 55.

⁴⁵ Veca, riprendendo in primo luogo la lezione pluralistica di Isaiah Berlin, condanna il «tempio platonico» della certezza o della «completezza», e interpreta il valore del pluralismo culturale come espressione di laicità, e dunque, di «incompletezza». Quest'ultima, lungi dal rappresentare, nel suo caso, l'ennesimo sfogo post-moderno del relativismo, corrisponderebbe al senso più nobile della tolleranza, ovvero l'impossibilità filosofica di avanzare un'ultima parola; per un approfondimento si rinvia a R. J. Bernstein-S. Veca, -M. Ricciardi, *Omnia mutantur. La scoperta filosofica del pluralismo culturale*, pref. di G. Bosetti, Marsilio, Venezia, 2014, pp. 39-82.

attraversato dall'autenticità del *tu devi*, mantiene in vita la speranza del *Sollen* e interpreta il sovrasensibile come metro di giudizio per migliorare il mondo. Il secondo, quello di Nietzsche, oltre a liberarsi con tono brusco dalla storia contemporanea, che ospita a suo dire il mediocre, l'«ultimo uomo», le figure aggrappate ancora ad un altrove collocato «dietro il mondo», si emancipa da ogni imperativo categorico. L'oltre-uomo è rappresentato da un «fanciullo innocente» che, privo di tensione, dondola in una «ruota ruotante da sola»⁴⁶.

L'uomo «persuaso», al contrario, si libera parzialmente dalla retorica in attesa della purezza dell'eterno. In quest'ottica, il fanciullo, l'*enfant* caro allo psicologo Jean Piaget⁴⁷, contiene il noumeno della compresenza, *lui* è l'avvio della liberazione, ed è grazie ai suoi repentini quesiti, ai quali peraltro gli adulti spesso non rispondono o rispondono male, che fortifica l'ideale delle aperture. Il fanciullo di Capitini, lungi dal collimare con l'oscura immagine di un *Übermensch* restio al *Sollen*, «ci indica una realtà liberata dai limiti attuali»⁴⁸.

Capitini, con il suo *L'atto di educare* del '51, esordisce altresì nel campo pedagogico. La sua pedagogia non ha nulla a che vedere con le discipline scientifiche o nozionistiche. Il suo sentimento educativo consiste nel polemizzare con *questa* realtà, con il sapere compiuto dell'insegnante paternalista. L'atto permanente verrebbe annunciato in maniera perentoria da un profeta che «sollecita questa diffidenza verso il presente»⁴⁹ dominato dal potente di turno. Il fascismo, ad esempio, è un'azione falsamente pedagogica che violenta la religiosa venerazione del «tu». Le opere educative tracciate dal «professore fascista» sviscerano l'intimo e disorientano la dimensione qualitativa che l'uomo persuaso sente di dover abbracciare adesso.

Il filosofo della nonviolenza interpreta l'«ultimo presente» come zona del rischio: o si opta per la religione del fascismo, oppure in favore della

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 2005, p. 25.

⁴⁷ Capitini ricorda che, nell'idea di Piaget, «il limite tra l'io e il mondo esterno è molto più incerto nel fanciullo che in noi [...] Ebbene, dice Capitini, possiamo prendere questa incertezza di confine tra io e mondo esterno, non come un'imperfezione fondamentale del fanciullo rispetto alla perfezione di noi che tale limite conosciamo come esistente "oggettivamente", ma come apertura pratica alla possibilità di una realtà più unita a noi», A. Capitini, *L'educazione è aperta. Antologia degli scritti pedagogici*, a cura di Gabriella Felcicchio, Levante Ed., Bari, 2008, p. 129.

⁴⁸ Ivi, p. 124.

⁴⁹ E insiste affermando che «il profeta, prima di parlare, deve fare un'opera interiore di purificazione, separando il valore dal disvalore; e poi potrà portare un annuncio che non è dal mondo, ma dall'assolutezza», Aldo Capitini, *L'atto di educare*, a cura di M. Pomi, Armando Ed., Roma, 2010, p. 44.

«realtà di tutti». Nel primo caso, si sceglie la retorica, la consueta immagine del male, la natura matrigna, l'essere non accompagnato dal *Sollen*; nel secondo caso, non si uccide nessuno, non accade alcuna forma di prepotenza in quanto si vuole la profondità della vita. L'atto capitiniano prende il nome di «aggiunta», la quale rivendica il valore più alto della dignità umana e sottolinea il rispetto da versare a qualsiasi essere venuto alla Terra. Egli, al pari del suo amico Walter Binni⁵⁰, accentua il valore dell'impulso morale da impiegare al fine di promuovere «una religione di intervento e di trasformazione».

Norberto Bobbio, rievocando il dissidio fra la celebrazione hegeliana del «sistema chiuso su se stesso» e la tensione kantiana verso l'ideale «che è la vera realtà anche se irraggiungibile (il *Sollen* che Hegel irrideva)»⁵¹, sostiene che l'opera di Capitini appartiene al secondo indirizzo. Capitini intende scoprire il noumeno. Lo svelamento dell'*in sé* costituisce l'affermazione della «compresenza», ovvero la nitida immagine del sovrasensibile che vuole trionfare su una realtà confusa. La prima realtà, quella vera, è lo scenario che ospita gli elementi vittoriosi della persuasione. Nella seconda realtà, quella falsa, si constata l'«evento» asettico di Heidegger, la notte del mondo, che può essere sostituita solo se qualcuno – il profeta, il persuaso – introduce le condizioni per risvegliare il «mattino», diffondere la «luce» e i sentimenti di purezza nell'ascolto vivo ed eterno dell'«uno-tutti». La compresenza è una «festa» che non si può appagare delle ultime decorazioni, non può cullarsi, per utilizzare un'espressione di Raymond Aron, nella «felice eccezione» delle democrazie occidentali⁵².

Ereditando la lezione del Mahatma indiano e della sua *ahimsa*⁵³, Capitini sposa un'azione preliminare, madre di ogni coinvolgimento emotivo, politico e culturale. La sua nonviolenza è una rivendicazione del modello

⁵⁰ Aldo Capitini-Walter Binni, *Lettere 1931-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Lorella Giuliani, Fondazione Centro studi Aldo Capitini (Perugia), Carocci, Roma, 2007, pp. 194. Il legame con Binni rimanda ad elementi mai rimossi generati dal «sentimento della rettitudine» che il padre Enrico riconosce in Aldo.

⁵¹ Norberto Bobbio, *Aldo Capitini*, in *Bobbio. Etica e politica*, Mondadori, Milano, 2009, p. 444.

⁵² Raymond Aron, *Libertà e eguaglianza. L'ultima lezione al Collège de France*, Edb, Bologna, 2015, p. 70.

⁵³ Capitini «traduce correttamente *Ahimsa* con *Nonviolenza* in un unico termine, e non staccato o con un trattino di unione, come spesso ancora viene scritto da molti», F. Truini, *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, il Margine, Trento, 2011, p. 34.

autentico di vita. La trama dell'«uno-tutti», gestita dal paradigma «pedagogico» della compresenza⁵⁴, è aperta, inclusiva.

Nell'idea del filosofo perugino, la democrazia è un meccanismo istituzionale di indiscutibile rilievo. La decisione collettiva andrebbe senz'altro premiata a scapito delle esclamazioni autoritarie di un *pater familias* o di un Duce. Tuttavia, la cultura democratica si rivela lacunosa. La democrazia, per Capitini, deve diventare «omnicrazia». Il tutti democratico, viziato da una logica quantitativa, verrebbe sconfitto dal fervore omnicratico, cioè da una logica che sottolinea la qualità e custodisce gli effetti dell'«aggiunta». Capitini ripudia inoltre l'utile e soprattutto l'economia liberista, mentre il diritto, la morale e il liberalsocialismo politico costituiscono la dimensione nonviolenta dell'«omnicrazia» e il senso religioso dell'«uno-tutti».

Rivolgendo un rapido sguardo oltreoceano, non sembra che il liberalsocialismo di Capitini abbia una palese affinità filosofica con le prospettive *liberal*. Solo apparentemente il suo *Sollen* potrebbe somigliare alla *original position* che guida John Rawls nella sua costruzione normativa di una giustizia come equità. Essa, com'è noto, è sorretta da un «velo d'ignoranza» dalle sfumature kantiane e tramite il quale

Nessuno conosce il proprio posto nella società, la propria posizione di classe o il proprio status sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari [...] Le parti sono all'oscuro della situazione politica ed economica, o del livello di civilizzazione e cultura che la società è stato in grado di raggiungere⁵⁵.

Questa specie di parentesi dalla storia è propedeutica, nel linguaggio rawlsiano, ad un «libéralisme égalitariste»⁵⁶ che a Capitini non dispiacerebbe. Ma i due autori leggono in maniera diversa l'ideatore della *Critica della ragion pura*. Il filosofo perugino, come si è detto, prende spunto dal noumeno kantiano e intende scoprirlo, anzi potenziarlo nell'oceano confuso della

⁵⁴ Livia Romano, *La pedagogia di Aldo Capitini e la democrazia. Orizzonti di formazione per l'uomo nuovo*, Franco Angeli, Milano, 2014, pp. 27-28.

⁵⁵ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 142-143.

⁵⁶ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Gallimard, Parigi, 2009, pp. 440-441.

retorica, nella vita che vive con il ritmo della sofferenza. Egli potrebbe senza dubbio simpatizzare con le critiche che Ronald Dworkin muove al positivismo giuridico in nome di un diritto da prendere «sul serio»; inoltre, al pari di Michael Walzer, condannerebbe l'«effetto dominanza»⁵⁷, come non avrebbe difficoltà a sostenere l'«approccio delle capacità»⁵⁸ di Amartya Sen. Solo che «non basta».

La sua idea di speranza è dettata da un'ansia di verità che lo metterebbe in comunione con la domanda socratica teorizzata, nel secolo precedente, dal filosofo ceco Jan Patočka. Una domanda, per certi versi, fuori dal tempo e iscritta nell'eterno, i cui contenuti riaffiorano in un preciso contesto storico-culturale.

Il suo liberalsocialismo, ignaro della riforma socialista e liberale avanzata in epoca fascista da Carlo Rosselli⁵⁹, non è una riproposizione dell'ideologia liberal-riformista⁶⁰. È importante aggiungere che «son option est *anti-institutionnelle*»⁶¹: egli non vuole creare carte costituzionali o dichiarazioni formali che inneggino al valore della dignità individuale. Decide infatti di non aderire al Partito d'Azione, nonostante le amichevoli insistenze di Calogero, rimanendo lontano dalle strategie diplomatiche e dagli uffici politici. Capitini intende fondare un nuovo rapporto tra «socialità e libertà»⁶².

Le stesse pretese sono rintracciabili nell'opera di Calogero, sebbene quest'ultima metta in luce il profilo laico e giuridico della concezione liberalsocialista, mentre dalle intenzioni capitiniane trapelano in modo più accentuato gli aspetti «libertari», «popolari» e «religiosi»⁶³.

⁵⁷ Michael Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987.

⁵⁸ Amartya K. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2009.

⁵⁹ Capitini afferma che la dittatura fascista riesce a portare a termine atti volti alla provincializzazione della cultura; infatti, «una città non sapeva dell'altra, i gruppi, di qualsiasi genere, ignoravano se c'erano altri gruppi simili. Quasi nulla sapevamo dell'antifascismo in Italia e all'Estero; lo abbiamo imparato dopo; io ho letto il libro di Carlo Rosselli sul socialismo liberale nel 1946!», Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Célèbes, Trapani, 1966, p. 45.

⁶⁰ La sua posizione filosofica e politica non può coincidere con «l'ala radicale del liberalismo né con quella del socialismo laico e riformista», C. Genna, *Aldo Capitini. Una filosofia per la vita*, Franco Angeli, Milano, 2014, p. 18.

⁶¹ Serge Audier, *Le socialisme libéral*, cit., p. 68.

⁶² Aldo Capitini, *Per la storia del liberal-socialismo*, in «La Nuova Europa», n. 28, 15 luglio 1945, p. 10.

⁶³ Ivi, p. 116.

Il «tu» e il «lui», pensati da Calogero, e l'«uno-tutti» disegnato con afflato spirituale da Capitini, esprimono originalmente una dura replica al *Gott ist tot* e a quella che Bobbio definisce la filosofia del decadentismo⁶⁴.

⁶⁴ Noberto Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Torino, 1944.