

Parole di pace

Azioni, scritti e pensieri per un mondo nuovo

a cura di
Francesca Ghezzi



collana

Storia
e globalizzazione 3.



PERUGIA STRANIERI
UNIVERSITY PRESS

Collana
“Storia e globalizzazione” [3]

diretta da Gabriele Rigano

Parole di pace
Azioni, scritti e pensieri per un mondo nuovo

a cura di
Francesca Ghezzeo

Collana
“Storia e globalizzazione” [3]

diretta da Gabriele Rigano

Comitato Scientifico

Franklin Hugh Adler - Macalester College
Thomas Brechenmacher - Universität Potsdam
Valerio De Cesaris - Università per Stranieri di Perugia
Andreas Gottsman - Istituto italo-austriaco di Roma
Simona Merlo - Università di Roma Tre
Graziano Palamara - Universidad Externado de Colombia
Alberto Stramaccioni - Università per Stranieri di Perugia
Marina Tesoro - Università degli Studi di Pavia
Jesús Becerra Villegas - Universidad Autónoma de Zacatecas

Direttore Editoriale/ Editor
Antonello Lamanna

Published by

Perugia Stranieri University Press
University for Foreigners of Perugia
www.unistrapg.it
Piazza Fortebraccio 4,
06123 Perugia

ISBN: 978-88-99811-15-0 [ebook/pdf online]

Copyright © 2023 by
Perugia Stranieri University Press
All rights reserved.

Parole di pace

Azioni, scritti e pensieri per un mondo nuovo

A cura di Francesca Ghezzi



PERUGIA STRANIERI
UNIVERSITY PRESS

Indice

PREFAZIONE, FRANCESCA GHEZZO	7
«NON VI È POLITICA SENZA RELIGIONE, NÉ RELIGIONE SENZA POLITICA». ALDO CAPITINI E GIOVANNI GENTILE: INCONTRI E SCONTRI, GABRIELE RIGANO	9
EKKEHART KRIPPENDORFF, UN ILLUMINISTA DEI NOSTRI TEMPI, GIANPAOLO CARBONETTO	63
NORMAN ANGELL E LA GRANDE ILLUSIONE, FULVIO SENARDI	79
ALEXANDER LANGER, COSTRUTTORE DI PONTI, MARCO BOATO	90
«SONO DI TUTTI I PAESI E TUTTI I PAESI SONO MIEI»: SCRITTURE DI PACE IN CONTESTI DI GUERRA, GIOVANNI CAPECCHI	107
IL "TRADIMENTO DEI CHIERICI" E I COSTRUTTORI DI PACE: HENRI BARBUSSE, SANDRA COVINO ..	120
L'UMANITARISMO UNIVERSALE IN <i>DIE WAFFEN NIEDER!</i> DI BERTHA VON SUTTNER, REMO CASTELLINI	129
METODI E SPERIMENTAZIONI PER UN MONDO NUOVO. LE VOCI DEL <i>LIMONE LUNARE</i> DI DANILO DOLCI, FRANCESCA GHEZZO	140
PACIFISMO E ANTIMILITARISMO IN GIUSEPPE DESSI, DANIELE MANNU	155
LA TEOLOGIA ECUMENICA DELLA PACE DI HANS KÜNG. NOTE AL PROGETTO PER UN'ETICA MONDIALE, LUCA MONTANARI	171
IL CINEMA CONTRO LA GUERRA: IL PRIMO CONFLITTO MONDIALE, FABIO MELELLI	183
NOTE DI PACE. L'ARMONIA FRA I POPOLI SECONDO ENNIO MORRICONE, MICHELANGELO CARDINALETTI	196
GLI ARTISTI AL SERVIZIO DELLA PACE: IL CASO DI ALBERTO MESIANO, PITTORE-POETA DEL NOSTRO TEMPO, MONICA PAGGETTA	210
ATTIVISMO E PROMOZIONE DI UNA CULTURA DI PACE SUL TERRITORIO ATTRAVERSO IL CINEMA E LE ARTI COME STRUMENTI DI EDUCAZIONE NON FORMALE, CENTRO STUDI SERENO REGIS	245
BIOGRAFIE DEGLI AUTORI	263

Prefazione

di Francesca Ghezzeo

Il testo si pone come obiettivo quello di esplorare la tematica del pacifismo e della nonviolenza in letteratura, spaziando dall'ambito teorico a quello più propriamente letterario, con una breve incursione finale in terreni affini, ovvero quello della pittura e del cinema, forme d'arte complementari al linguaggio letterario, nel tentativo eterno di trasmettere le idee non tanto attraverso la descrizione di esse stesse, quanto più della sensazione che in noi esse producono. Il testo raccoglie i contributi alla giornata di studi Parole di pace. Azioni, scritti e pensieri per un mondo nuovo tenutasi presso l'Università per Stranieri di Perugia il 26 marzo 2021, ai quali si aggiungono elaborati successivi che aiutano a definire un punto di vista eclettico e multiforme, sul tema della pace e della nonviolenza.

La prima parte è dedicata a coloro che si sono spesi per la promozione di un vivere comunitario fondato su basi di pace e democrazia, nel tentativo non solo di teorizzarne i contenuti, ma anche di fornire un metodo per perseguirli. Da Aldo Capitini a Ekkehart Krippendorff, passando per Alexander Langer e Norman Angell, in una prospettiva che mette in luce il dialogo e la ricerca che ha portato pensatori differenti, per provenienza e impegno, a far progredire le nostre società sulla lunga via della pace e della giustizia sociale.

Il medesimo intento è riscontrabile nelle pagine di autori, italiani e stranieri, che attraverso l'elaborazione artistica sono stati in grado di descrivere il forte sentimento di antimilitarismo, insieme all'insopprimibile desiderio di pace che certamente le vicende dello scorso secolo hanno indotto negli animi dei popoli europei. Partendo dalle storie nate espressamente dall'esperienza

traumatica della guerra, spazieremo dalla narrativa di autori come Giuseppe Dessì e Bertha Von Suttner, per approdare alla lirica di Danilo Dolci e all'esperienza peculiare di Henri Barbusse. Per non limitare il nostro spettro visivo all'ambito letterario, quest'ultimo capitolo virerà brevemente sul versante dell'arte figurativa, dove al termine di una panoramica sugli autori principalmente del Novecento, ci faremo accompagnare dalle opere pittoriche dell'artista contemporaneo Alberto Mesiano, in grado di fondere le suggestioni del passato con una prospettiva fortemente radicata nella nostra attualità. La conseguente incursione nel mondo del cinema, la settima arte in cui le immagini prendono vita, farà da ponte tra le suggestioni che la guerra (e il conseguente desiderio di pace) ha generato attraverso i lunghi anni dello scorso secolo, così ricco di trasformazioni e accadimenti da essersi guadagnato l'appellativo di Secolo breve.

A coronare questo excursus vengono presentate alcune realtà che incarnano, nel nostro tempo presente, gli ideali di pace e nonviolenza e li rendono fruibili, attraverso un attento e ammirevole impegno sociale.

«Non vi è politica senza religione, né religione senza politica». Aldo Capitini e Giovanni Gentile: incontri e scontri

di Gabriele Rigano

Aldo Capitini è stato spesso considerato un personaggio eccentrico, il cui pensiero doveva ancora essere «decifrato», come scriveva il suo amico Norberto Bobbio nel 1975¹. Spesso sono stati colti alcuni aspetti della sua multiforme riflessione, sottolineandone, di volta in volta, la sua curvatura pedagogica, filosofica, politica, religiosa o pacifista. A partire da una ricostruzione storica della sua formazione, proveremo in queste pagine a cogliere la scaturigine unitaria delle diverse espressioni del suo pensiero. L'ispirazione religiosa è senza dubbio all'origine del suo percorso e uno dei riferimenti fondamentali per comprendere la figura di Capitini è Giovanni Gentile, anche se più spesso si richiama il legame con Benedetto Croce. Gentile sarà anche un mediatore nella valorizzazione di Francesco d'Assisi e dello stesso Gandhi nella riflessione capitiniana. Per questo ci sembra utile soffermarci in queste pagine sul complesso rapporto tra l'antifascista umbro e il filosofo del fascismo.

L'ambiente familiare e la formazione

Capitini nasce nel 1899 a Perugia da una famiglia di umili condizioni². Dopo una giovinezza influenzata dal nazionalismo dannunziano e

¹ N. Bobbio, *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze, 1984, p. 240. Il saggio da cui è tratta la citazione, dal titolo *La filosofia di Aldo Capitini*, è apparso per la prima volta in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, 1, 1975, pp. 309-328. Oggi la bibliografia su Capitini è piuttosto nutrita. Vedi nota successiva.

² Per un breve profilo biografico vedi P. Craveri, *Capitini Aldo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XVIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1975, pp. 554-556 (reperibile anche in [https://www.treccani.it/enciclopedia/aldo-capitini_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/aldo-capitini_(Dizionario-Biografico))). Per ricostruzioni più approfondite vedi N. Bobbio, *La filosofia di Aldo Capitini e Religione e politica in Aldo Capitini*, in Id., *Maestri e compagni*, cit., rispettivamente alle pp. 239-260 e 261-299; Aldo Capitini: *uno schedato politico*, a cura di Clara Cutini, Editoriale Umbra, Perugia 1988; A. D'Orsi, *Il persuaso. Ritratto di Aldo Capitini*, in Id., *Intellettuali nel Novecento italiano*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 70-145 (ma apparso in precedenza, nel 1988); Aldo Capitini, *persuasione e nonviolenza*, numero monografico de *Il Ponte*, n. 10 1998; M. Cavicchi, *Aldo Capitini. Un itinerario di vita e di pensiero*, Lacaïta, Manduria-Bari-Roma, 2005 (ricostruzione biografica originale ma costellata di errori). Vedi inoltre C. Foppa Pedretti, *Bibliografia primaria e secondaria di Aldo Capitini (1926-2007)*, Vita e Pensiero, Milano,

futurista nel periodo della Prima guerra mondiale³, si avvicinò a posizioni pacifiste umanitarie. Nel dopoguerra i suoi riferimenti letterari mutarono radicalmente, trovando appagamento in un filone meditativo ed intimista, espresso da autori come Giovanni Boine, Clemente Rebora, Scipio Slataper, Piero Jahier. La rivelazione della sua debolezza fisica in quegli anni lo portò a riflettere sulla fragilità umana, messa in risalto anche dall'esperienza della morte di massa durante la guerra. Approfondì poi la lettura del Vangelo, Leopardi, Manzoni e Ibsen⁴. Avviato agli studi tecnici prima della guerra⁵, continuò a formarsi una cultura umanistica da autodidatta, studiando il latino e il greco, e, per leggere l'Antico Testamento sui testi originali, l'ebraico⁶. Iniziava intanto ad allontanarsi dalla religiosità cattolica per intraprendere un suo percorso spirituale eclettico. Si immerse nella letteratura, antica e moderna, e conseguì la maturità classica. Nel 1922 si trasferisce a Villa Torricella (Castel del Piano, frazione di Perugia) nella residenza del conte Meniconi dove svolge le mansioni di precettore del figlio. Per iscriversi all'Università di Pisa fece domanda di una borsa di studio per la Normale:

«Ho ricevuto la risposta che aspettavo a proposito dell'Istituto Universitario di Pisa [la Normale] – scrisse al padre il 18 agosto 1924 – . [...] Ci sono 9 posti per studenti di Lettere e Filosofia; mangiare ottimo e dormire ciascuno in una camera, ci sono sette o otto camerieri, gli studenti in tutto una quarantina e meno, trattamento dignitoso e grande libertà. Per ottenere uno di

2007; Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, *Bibliografia di Scritti su Aldo Capitini*, a cura di L. Zazzerini, Volumnia, Perugia, 2007; M. Martini, "Lo stato attuale degli studi capitiniani", *Rivista di storia della filosofia*, 4, 2008, pp. 791-798.

³ Il 19 ottobre 1916 scrive al fratello in armi della «necessaria nostra vittoria» e il 2 gennaio 1933 al padre: «Io non ho fatto la guerra e volevo pure farla». Vedi Archivio di Stato di Perugia (ASPe), Fondo Aldo Capitini (FAC), b. 623, rispettivamente f. Lettere della madre al fratello, lettera di Adele Ciambottini a Giovanni Capitini del 19 luglio 1916, con *post scriptum* di Aldo Capitini e f. Lettere al padre, lettera di Aldo Capitini ad Enrico Capitini del 2 gennaio 1933.

⁴ Vedi A. Capitini, *Attraverso due terzi del secolo*, in Id., *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia, 1992, p. 3 (originariamente pubblicato su *La cultura*, 6, 1968, pp. 459-473) e Id., *Religione aperta*, Guanda, Parma, 1955, p. 3.

⁵ Prese il diploma di ragioniere nell'estate del 1916. Vedi ASPe, FAC, b. 623, f. Lettere della madre al fratello, lettera di Adele Ciambottini a Giovanni Capitini del 7 luglio 1916, con *post scriptum* di Aldo Capitini.

⁶ Nella Biblioteca di Aldo Capitini (BAC), ora conservata presso la Biblioteca di San Matteo degli Armeni a Perugia, è presente una *Bibbia* ebraica.

questi posti bisogna sostenere gli esami alla fine di ottobre, e ottenere buoni punti. In questo istituto hanno abitato Carducci, Gentile e tanti altri. Ora si tratta di questo: mi converrebbe lasciare il mio posto per tentare d'ottenere quello di Pisa. Io penso a tutti gli argomenti e peso bene il pro e il contro»⁷.

Nel novembre 1924 si svolsero gli esami per la borsa:

«Venerdì 28 devo dare l'orale – scriveva al padre –. Vi farò sapere il risultato; tu mi conosci: a me non piace tanto vantarmi, specialmente senza sicuro fondamento; avrei potuto dirti: gli esami li ho fatti bene, e ho grandissime probabilità di riuscire; e se dopo...? Ti dirò invece che ho parlato col professore interno della Scuola (buono e bravo giovane, tanto gentile) ed egli, che ha letto i miei lavori, ha detto che gli sono piaciuti molto, molto; però son cose che ci vuol prudenza per non fare come un generale che annunziò troppo presto una vittoria che poi si tramutò in sconfitta»⁸.

Vinta la borsa di studio per la Normale di Pisa, vi si trasferì, iscrivendosi presso la locale Università. A Pisa approfondì gli studi letterari con Attilio Momigliano e Manara Valgimigli. Il 15 novembre 1928 si laureò con una tesi su *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani (Jacopone, Dante, Poliziano, Leopardi)*⁹. Nel gennaio del 1929 conobbe il direttore della Scuola, Giovanni Gentile, il teorico dell'Atto puro, noto anche come il filosofo del manganello¹⁰, che tanta influenza ebbe sulla sua formazione. Ne scrisse al

⁷ A. Capitini, *Lettere familiari 1908-1968*, a cura di M. Soccio, Carocci, Roma 2012, pp. 74-75.

⁸ Ibid., p. 77. Il "professore interno" era il matematico Giovanni Ricci, che successivamente strinse amicizia con Capitini. Capitini lo indica come "giovane" perché era nato nel 1904 quindi cinque anni più giovane di lui.

⁹ Nel 1927 aveva preparato un saggio per il terzo anno dell'università dal titolo *Sulla "Vita Nova" di Dante nell'Ottocento in Italia*. Vedi Ibid., pp. 92-93. Sulla sua formazione vedi C. Cesa, "Il pensiero di Aldo Capitini e la filosofia del neoidealismo", *Giornale critico della filosofia italiana*, 3, 1989, pp. 273-294 e P. Polito, *L'opera religiosa di Aldo Capitini dalla formazione al 1943*, in *Le vie della libertà. Maestri e discepoli nel "laboratorio pisano" tra il 1938 e il 1943*, a cura di B. Henry, D. Menozzi, P. Pezzino, Carocci, Roma, 2008, pp. 133-155. Da segnalare la confusione tra Attilio e Arnaldo Momigliano in questo ultimo testo (p. 136) e nel precedente lavoro di Polito su Capitini: P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini*, Stylos, Aosta, 2001, p. 16 nota 3.

¹⁰ In un discorso del marzo 1924 Gentile accostava il «manganello» alla «predica» come mezzi attraverso cui la forza morale si affermava nella vita umana. Questo discorso non proponeva un accostamento solo teorico, dato che avveniva durante la campagna elettorale del 1924 che sarebbe poi stata denunciata in Parlamento da Matteotti per la violenza

padre: «Giorni fa è venuto Gentile e ci ha conosciuto: è anzi voluto venire alla nostra tavola a pranzo»¹¹. Nel 1929 presentò una tesi di perfezionamento su *La formazione dei «Canti» di Leopardi*¹², svolta sotto la guida di Attilio Momigliano. Capitini continuò a seguire il maestro da assistente volontario all'Università di Pisa, ma aveva bisogno di mantenersi dopo la fine della borsa di studio alla Normale. Tra l'ottobre e il novembre del 1929 Capitini ricevette una proposta che lo attraeva molto: Gentile e il vicedirettore Francesco Araldi gli proposero di assumere la carica di segretario-economico della Normale con «vitto, alloggio e un certo stipendio»¹³. Il 7 novembre 1929 accettò entrando in servizio il 1 aprile 1930¹⁴. Probabilmente, indipendentemente dalle intenzioni di Gentile e Araldi, lo stesso Capitini, sapendo che si sarebbe reso disponibile il posto, mise in moto le conoscenze che aveva, chiedendo al ras fascista perugino Giuseppe Bastianini, coetaneo e amico d'infanzia, di intervenire su Gentile in tal senso¹⁵. Bastianini ne scrisse al filosofo quando la scelta era quasi sicuramente già stata operata, tanto che lo stesso Araldi il 7 novembre, quando Capitini aveva accettato, avvisava Gentile della lettera del ras perugino in arrivo, che a quel punto risultava superflua. Araldi infatti la presentava, più «che una raccomandazione», come «una testimonianza sulla condotta politica e morale di Capitini»¹⁶, usando una tipica espressione della burocrazia fascista. Risulta però utile riportare la lettera di Bastianini perché riassume bene il punto di vista di Capitini:

che l'aveva caratterizzata. Dopo questo discorso lo stesso Matteotti sarebbe stato rapito e ucciso. Vedi G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, UTET, Torino, 2006, pp. 357-358.

¹¹ A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., p. 101.

¹² Il testo era una rielaborazione di una parte della tesi di laurea. Vedi C. Cesa, "Il pensiero di Aldo Capitini", cit., p. 278 nota 18.

¹³ A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., pp. 102-3.

¹⁴ ASPe, FAC, b. 2, f. 4, lettera di Capitini al Direttore della Scuola Normale Superiore di Pisa, 15 dicembre 1953. Sulla vicenda vedi le diverse considerazioni di P. Simoncelli, *La Normale di Pisa. Tensioni e consenso (1928-1938). Appendice 1944-1949*, FrancoAngeli, Milano, 1998, pp. 60-62 e di Soccio in A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., pp. 102-3. Sia Simoncelli che Soccio datano erroneamente alcune lettere: vedi più avanti.

¹⁵ Sulla pratica della raccomandazione in anni precedenti vedi Aldo Capitini, *Lettere ai familiari*, cit., p. 76.

¹⁶ Archivio Fondazione Gentile (AFG), 1 Fondo Giovanni Gentile (FGG), 1 Corrispondenza (C), 2 Lettere a Gentile (LAG), f. 265 Araldi Francesco, lettera di Francesco Araldi a Giovanni Gentile, Pisa 7 novembre [1929]. Cit. anche in P. Simoncelli, *La Normale di Pisa*, p. 61, in cui la lettera viene però datata erroneamente al 1930.

«*Illustre Senatore, Un mio vecchio amico, col quale condivisi gli anni dell'adolescenza e le prime fatiche scolastiche, mi interessa alla sua modesta implorazione di sistemare il suo bilancio privato per potersi dare con tutta l'anima agli studi che egli ha scelto e nei quali so che ha saputo farsi onore. Si tratta di Aldo Capitini, allievo, tra i migliori della scuola Normale Universitaria che ha l'onore di essere da te diretta. È un ragazzo che deve alla straordinaria volontà congiunta ad un bell'intelletto, tutto quello che è e potrà essere domani. La sua vita è lo studio, il suo desiderio perfezionarsi. Se le sue risorse finanziarie fossero pari a quelle morali di cui è ricco, egli nulla chiederebbe che servire il nostro Paese, modestamente in uno di quei campi che per essere patrimonio dello spirito, non trovano molta gente che vi ricorre. Ma egli deve pensare purtroppo anche alla refezione quotidiana e sapendo che si fa libero il posto di segretario della Scuola Normale Universitaria di Pisa, presenta la sua candidatura per restare con maggiore tranquillità nella sua scuola che ama e dedicarsi – oltre ai doveri d'ufficio – ai suoi studi. Se questa aspirazione potesse realizzarsi, egli ne sarebbe felice ed io mi permetto di segnalarla a lei perché se l'occasione le si presentasse di favorire in qualche modo il Capitini, Ella sappia che questo giovane merita la sua alta benevolenza e sia sicuro che ne è in tutto degno. Mi scusi, Illustre Senatore, se contravvenendo per una volta alle mie abitudini, ho scritto una lettera di raccomandazione. Conosco Aldo Capitini da trent'anni e gli voglio bene fraternamente. Ho molta fiducia in lui e son certo di non aver recato disturbo all'insigne riformatore della scuola italiana, dicendogli una parola a favore di un giovane che, a quanto so, non è indegno del Grande Maestro»¹⁷.*

¹⁷ AFG, 1 FGG, 1 C, 2 LAG, f. 483 Bastianini Giuseppe, lettera di Giuseppe Bastianini a Giovanni Gentile, Lisbona 3 dicembre VIII [1929]. Cit. anche in A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., pp. 102-3, nota 1, datata erroneamente al 1930. La lettera è su carta intestata «R. Legazione d'Italia». Bastianini in quel periodo era ambasciatore italiano e si stava spostando dal Portogallo alla Grecia: il 14 novembre era stato nominato ambasciatore nella sede di Atene. Ipotizzo che la lettera sia stata dallo scrivente erroneamente datata a dicembre al posto di novembre. Nelle parole di Capitini, «[Bastianini] era mio amico e compagno di adolescenza fino al 1917. Abitavamo nello stesso palazzo, le nostre famiglie erano come una sola famiglia. Nel sorgere del fascismo le nostre idee furono diverse [...]. Questo non impedì che tra noi ci fosse cordialità, pur nei necessariamente rari incontri». Vedi ASPe, FAC, b. 412, Note manoscritte di Aldo Capitini probabilmente del dopoguerra indirizzate ad un avvocato. In occasione della laurea, nel 1928, Bastianini scrisse a Capitini per congratularsi. Anche successivamente il nome di Bastianini comparve in momenti cruciali. Vedi A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., p. 126 e ASPe, FAC, b. 412, Note manoscritte di Aldo Capitini probabilmente del dopoguerra indirizzate ad un avvocato. Gli eredi di Giuseppe Bastianini, che detengono le sue carte e che ringrazio per l'attenzione che hanno prestato alle mie richieste, mi hanno informato che non risulta essere conservata corrispondenza tra il ras perugino e Capitini.

Capitini non era del tutto convinto della soluzione trovata alla Normale. Ne scrisse al padre l'11 marzo 1930, nell'imminenza di prendere servizio:

«Quando arrivai non vidi subito Arnaldi perché era andato a Roma a fare una conferenza: lo vidi venerdì, e cominciai a darmi le informazioni per il mio modesto ufficio. Il vecchio Segretario, che ha settantacinque anni ed entrò qui nel 1886, ha avuto la liquidazione della pensione; ma la Normale, per compensarlo meglio, gli aggiunge una somma mensile, ed egli un po' per questo e un po' per mantenere la sua abitudine, continua a venire e a far qualche cosa. Io non ho ricevuto ancora le consegne e non sono dunque entrato in pieno nelle mie mansioni: ho messo un po' di ordine esterno nella Segreteria, ho imparato a conoscere carte e cose. In questi giorni, poco per volta, prenderò i vari compiti, e potrò meglio giudicare se è un ufficio che mi conviene o no. Non dico questo per la difficoltà, ma perché il fatto principale è che io abbia tempo e agio per continuare il mio lavoro. Quello che c'è da fare in quest'ufficio non presenta difficoltà: scrivere qualche lettera, tenere i conti delle spese; sorvegliare un po' tutto. In seguito quando queste occupazioni fossero diventate abituali, come una cosa mia, voglio prevedere che non mi ingombreranno di molto. Se no, tu capisci benissimo, che farei una pazzia a spendere molte energie in un ufficio lontano da casa e dalla mia città, così umile, così diverso dalle mie attitudini e dal mio lavoro degli anni migliori, e, per giunta, così modestamente pagato. Dunque questo è un esperimento: io non voglio respingere, senza considerare bene, questa facilitazione che mi viene offerta per continuare i miei studi di letteratura italiana, e ottenere un posto in cui possa esplicitare con calore le mie attitudini ed energie; ma se, da facilitazione diventasse difficoltà e dispersione di energie, troverei qualche altra via».

Successivamente menzionava Gentile, ma sempre tenendo al primo posto il suo interesse: «Tutte queste cose si risolveranno coll'andare del tempo, e vedrò bene come si metteranno. Qui sono ben trattato da tutti, dai professori e dai giovani. Ieri è venuto Gentile e mi ha detto qualche parola. Ma Gentile o no, io debbo fare bene i miei conti»¹⁸. L'inizio del suo nuovo impegno dovette essere gravoso nella fase iniziale. Il 14 marzo del 1930 scriveva al suo amico Alberto Apponi: «Sono troppo ingombrato da un lavoro infecondo e noioso; solo ora, dopo una settimana di passione e dopo

¹⁸ A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., p. 104. Vedi anche p. 106, lettera al padre del 16 marzo 1930.

esser passato pel Getsemani, vado ricostituendo un po' il tessuto dei miei pensieri e della mia migliore vita», duro era anche il giudizio su Pisa, designata come «una città che mi dice poco in confronto della mia terra», e sulle persone che lo circondavano, «gente, ed è la migliore, dedita a una cultura e a un'attività troppo riflessiva e, per me, insufficiente, come è la critica letteraria». In questo quadro sconfortante, Capitini cercava rifugio nella «vita più intima» e nella «poesia», arrivando a definire la sua nuova posizione come «blando confino», ma, concludeva, «non mi piego e non mi turbo», nella speranza di raggiungere «una unità di vita *anche esterna*»¹⁹. Nel 1931 diede alle stampe il suo primo volume: proprio una raccolta di poesie dal titolo *Sette canti*²⁰.

La Normale di Pisa e Giovanni Gentile

È in questo contesto di travaglio esistenziale che alla Normale Capitini intraprese un percorso di formazione filosofica e pedagogica che fece passare in secondo piano i suoi originari interessi letterari, come si evince dal giudizio sulla critica letteraria «insufficiente» a nutrire la sua «vita più intima». La scoperta della filosofia, sempre legata ai suoi interessi religiosi, è anche collegata alla sua prima presa di coscienza antifascista e a un incontro che si rivelerà fondamentale per la sua maturazione: la profonda amicizia con Claudio Baglietto, studioso di letteratura ma allo stesso tempo con una salda cultura filosofica²¹. Insieme a Baglietto, Capitini iniziò un cammino culturale e spirituale che lo condusse alla ricerca delle basi religiose non istituzionali della formazione interiore e della convivenza sociale. Tappa fondamentale di questa maturazione furono le riflessioni seguite alla Conciliazione del 1929, che lo allontanarono definitivamente dalla Chiesa cattolica:

¹⁹ ASPe, FAC, b. 332, lettera di Capitini ad Alberto Apponi, Pisa 14 marzo 1930 (la parte in corsivo, in originale, è sottolineata). Su Apponi, che aveva stretto amicizia con Capitini nel 1924, vedi A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., p. 125.

²⁰ Le Monnier, Firenze 1931. Capitini regalò il volume, con dedica, a Gentile. Vedi Sapienza Università di Roma-Biblioteca di Filosofia, *Fondo Giovanni Gentile. Catalogo degli estratti e degli opuscoli con note di dedica*, a cura di L. Catalani, Roma 2015, disponibile presso il sito: https://web.uniroma1.it/bibliofilosofia/sites/default/files/download/Gentile_opuscoli_dedica.pdf?msclid=67e5ee9db7db11ecaa9da1b44bd2967f.

²¹ Baglietto conseguì due lauree, una in lettere e una in filosofia. Su Baglietto vedi la bibliografia riportata in A. Capitini, «Un'esperienza religiosa dell'antifascismo», *Il Movimento di Liberazione in Italia*, 33, 1954, p. 64 e A. d'Orsi, *Il persuaso*, cit., pp. 77-89.

«La reazione alla Conciliazione – scrisse successivamente Capitini – ridestò il mio attivismo politico. [...] Feci così un passo avanti sull'antifascismo precedente. Non ero più cattolico sul finire della [grande] guerra, e lo studio successivo, anche filosofico e storico sulle origini del cristianesimo, di là dalle leggende e dai dogmi, mi aveva concretato un teismo di tipo morale. [...] Se c'è una cosa che noi dobbiamo al periodo fascista è di aver chiarito per sempre che la religione è una cosa diversa dall'istituzione romana. [...] Fu lì, su questa esperienza che l'opposizione al fascismo si fece più profonda, e divenne in me religiosa; sia nel senso che cercai più radicale forza per l'opposizione negli spiriti religiosi puri, in Cristo, Buddha, San Francesco, Gandhi, di là dall'istituzionalismo tradizionale che tradiva quell'autenticità; sia nel senso che mi apparve chiarissimo che la liberazione vera dal fascismo stesse in una riforma religiosa»²².

Cominciò allora il suo percorso di «libero religioso» postcristiano²³, segnato da forti venature anticlericali²⁴. La seconda tappa è di poco successiva: nel 1931-32 conobbe l'esperienza di Gandhi e la sua opera di nonviolenza attiva contro gli inglesi in India, in occasione della visita in Italia del leader indiano. Ma mentre Francesco d'Assisi è un riferimento sempre presente nella riflessione capitiniana, accanto a Gesù (un Gesù rivisitato in chiave laica, che in questa fase è comunque la figura prevalente), Gandhi compare come una meteora nel 1931-32 nella sua corrispondenza, per poi scomparire sostanzialmente fino al 1944, quando il suo nome comincia a comparire nelle sue pubblicazioni²⁵. Dal punto di vista di Capitini,

²² A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Célébes, Trapani, 1966, pp. 18-20, corsivo in originale. Vedi anche Id., "Un'esperienza religiosa dell'antifascismo", cit., p. 62. Ricordando poi le origini del movimento liberalsocialista, di cui fu l'ispiratore insieme a Guido Calogero, scriveva: «Quello che ci riunì era un'opposizione al fascismo per tutti i suoi aspetti. Contro lo stalinismo fascista per il socialismo decentrato; contro il totalitarismo avversione a far coincidere la maggioranza col tutto [...]. Contro la corsa agli armamenti, contro la teoria che la vendetta è un dovere, ed anzi rende forti ed allegri, rivivere il meglio del Vangelo, di San Francesco, di Gandhi». Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino, 1950, pp. 114-115. Questo testo è tratto dalla relazione al primo Congresso per la riforma religiosa in Italia (Roma, ottobre 1948) dal titolo *Il problema della riforma religiosa in Italia*.

²³ Lui stesso usava questa espressione. Vedi Id., *Antifascismo tra i giovani*, cit., pp. 17 e 24.

²⁴ Vedi N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini*, cit., pp. 267 e 281-282.

²⁵ Vedi G. Rigano, "«Religione aperta» e pensiero nonviolento: Aldo Capitini tra Francesco d'Assisi e Gandhi", *Mondo Contemporaneo*, 2, 2011, pp. 72-76. Il nome di Gandhi non compare nei suoi primi volumi (*Elementi di una esperienza religiosa* 1937, *Vita religiosa* 1942,

in quegli anni Gandhi rappresentava la realizzazione del suo ideale francescano: «presa da Gandhi l'idea del metodo non violento impostato sulla non collaborazione – scriveva nel 1966 –, potevo avere una guida per dire “no” al fascismo [...], e soprattutto un modo per realizzare concretamente quel certo francescanesimo a cui tendevo da fanciullo»²⁶. Il momento in cui avviene una forte accelerazione nella sua evoluzione intellettuale e spirituale fu il periodo tra la fine del 1931 e l'inizio del 1932, in concomitanza con la visita di Gandhi in Italia. Nell'aprile del 1932 Capitini scriveva al padre: «Sono molto contento di tutto il mio miglioramento spirituale e intellettuale, in questi ultimi mesi divenuto più maturo e più forte»²⁷. Nell'ottobre dello stesso anno scriveva alla madre: «come tu avrai visto finora, e come vedrai in avvenire, io sono un figlio irregolare [...]. A parte le teorie della Chiesa cattolica, che ha molte cose che non posso accettare, ti posso assicurare che le virtù cristiane sono il mio sforzo. In questi ultimi tempi specialmente ho, secondo quelle idee, modificato e migliorato la mia vita,

Atti della presenza aperta 1943, *La realtà di tutti* 1948 ma scritto nel 1944). La prima citazione di Gandhi è stata rinvenuta in una recensione di Capitini a G. Tucci, *La crisi spirituale dell'India moderna. Conferenza tenuta alla Reale Accademia d'Italia il 26 febbraio 1940*, Reale Accademia d'Italia, Roma, 1940, su *La Nuova Italia*, 4, 1941, pp. 112-113. La successiva nel 1944 (in un articolo sul *Corriere di Perugia*). Nel 1947 viene citato nell'introduzione alla II edizione di *Elementi* (anticipata nel 1945 sul n. 6 de *Il Ponte*). Ma è dal 1949 che Gandhi viene citato da Capitini in maniera continua e coerente, come fonte di ispirazione fondamentale. Per ulteriori dettagli vedi G. Rigano, ««Religione aperta»», cit. ²⁶ A. Capitini, *Attraverso due terzi del secolo*, cit., pp. 4-5. L'accostamento tra Gandhi e Francesco d'Assisi non era usuale nell'antifascismo italiano. Era stato invece proposto da Romain Rolland, uno dei divulgatori della figura di Gandhi in Occidente. Vedi Gianni Sofri, *Gandhi in Italia*, il Mulino, Bologna, 1988, p. 136. Non è dato sapere, allo stato attuale delle conoscenze, che ruolo abbia svolto la madre, donna religiosa, nella sua iniziazione al francescanesimo. Nell'epistolario con la madre sono presenti riferimenti a Francesco d'Assisi. Vedi ASPe, FAC, b. 623, f. Lettere alla madre, lettera di Aldo Capitini ad Adele Ciambottini del 13 febbraio 1932.

²⁷ ASPe, FAC, b. 624, f. Lettere al padre, lettera di Aldo Capitini a Enrico Capitini del 28 aprile 1932. Il 3 dicembre 1932, scrivendo ad Armando Carlini dalla Germania, Baglietto individuava nel dicembre 1931 il momento di svolta nella maturazione delle sue idee religiose (ASPe, FAC, b. 368, f. 5). Il 21 aprile Capitini aveva scritto al padre una lettera religiosamente molto ispirata in cui insisteva sulla necessità di «fare il bene» ed «essere caritatevoli» (ASPe, FAC, b. 624, f. Lettere al padre). In un momento non meglio precisato Capitini e Baglietto avevano cominciato ad aiutare dei poveri a Pisa, con l'intenzione di dare vita ad un'attività simile alla San Vincenzo, ma fondata sui loro personali principi religiosi. Vedi Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., pp. 20-21.

anche più di quanto tu possa credere». Presagendo forse a cosa lo avrebbero condotto queste posizioni, scriveva ancora: «Certo che non mancano difficoltà, e cresceranno forse i contrasti con un mondo che ama la violenza, il lusso, l'impurità e l'errore, soprattutto la violenza; ma che cosa bisogna fare per sostenere le proprie idee, per educare gli altri e per condurli al bene, se non essere più fermi, risoluti, disposti anche a soffrire?»²⁸. Tra il 1929 e il 1932, quindi, i due principali elementi che caratterizzeranno il pensiero e l'azione di Capitini, una forte religiosità antistituzionale e la non-violenza, filtrati dai continui riferimenti a Francesco d'Assisi, Gesù e da alcuni riferimenti al leader nazionalista indiano, cominciarono ad essere lentamente metabolizzati nel confronto con Claudio Baglietto e una piccola cerchia di inquieti normalisti, aperti a libere discussioni di estetica, filosofia, religione e politica²⁹. A questi incontri, in cui spesso si esprimevano, non

²⁸ ASPe, FAC, b. 623, f. Lettere alla madre, lettera di Aldo Capitini ad Adele Ciambottini del 7 ottobre 1932. Il 2 gennaio 1932 avrebbe scritto alla madre: «Ci sarà qualche differenza nel modo come intendiamo la religione, se con i sacramenti o senza, se con i miracoli o no, ma Dio è sempre quello, per tutti noi, e per me e per te; quel Dio che c'insegna che dobbiamo amare tutti, fare del bene, *non essere mai tristi* (questo è importante molto)». Ivi, corsivo, in originale sottolineato. Questa attitudine alla gioia si fondava sull'esperienza francescana. Vedi Id., *Religione aperta*, cit., p. 27 e Id., *Saggio sul soggetto della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1947, p. 60.

²⁹ Queste riunioni avvenivano almeno dalla fine del 1930 o dagli inizi del 1931. Vedi P. Simoncelli, *La Normale di Pisa*, p. 64, dove si cita una lettera di Arnaldi a Gentile del 27 gennaio 1931, in cui si parla di una «chiassata» notturna. Gli unici riferimenti coevi a Gandhi, che verranno analizzati più avanti, si trovano in una lettera di Capitini a Baglietto del 1 settembre 1932 (ASPe, FAC, b. 368, f. 4, riportata in parte in A. Capitini, "Un'esperienza religiosa dell'antifascismo", cit., pp. 63-64) e in una lettera di Baglietto a un amico (Claudio Varese) del 1 novembre 1932 (copia in ASPe, FAC, b. 368, f. 4). Capitini era comunque noto per il suo interesse verso Gandhi. Il vice direttore della Normale Francesco Arnaldi, scriveva il 20 dicembre 1932 a Giovanni Gentile: «Baglietto e Capitini s'erano sempre più andati accordando nella concezione di un cristianesimo senza Cristo e senza cattolicesimo, ma in compenso con molti elementi gandhisti» (originale in AFG, 1 FGG, 1 C, 2 LAG, f. Arnaldi Francesco, lettera di Francesco Arnaldi a Giovanni Gentile del 20 dicembre s.a. [1932], cit., anche in G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 494). Alla Normale, secondo il Prefetto di Pisa, che raccoglieva informazioni dopo la sua cacciata nel gennaio 1933 in relazione al caso Baglietto, di cui parleremo, era noto come un «gandista». Vedi Archivio Centrale dello Stato, Ministero degli Interni, Direzione Generale di Pubblica Sicurezza, Divisione Polizia Politica, Fascicoli personali, b. 235, f. Capitini Aldo, Prefetto di Pisa a Prefetto di Perugia e p.c. al Ministero degli Interni divisione polizia politica e casellario politico centrale, n. 02367, 11 aprile 1933. Questo documento è riportato anche in *Uno schedato politico. Aldo Capitini*, cit., (pp. 14-17) che raccoglie la documentazione dell'Archivio di Stato di Perugia e parte del fascicolo intestato a Capitini nell'archivio della Scuola Normale Superiore di

è chiaro se con esplicita coscienza politica, posizioni difficilmente conciliabili con l'ortodossia del regime, partecipavano antifascisti, fascisti e afascisti. Tra gli altri, Carlo Ludovico Ragghianti, Walter Binni, Giuseppe Dessì e, in posizione critica rispetto alle idee di Capitini e Baglietto, Delio Cantimori e Claudio Varese, all'epoca fascisti convinti³⁰.

L'evoluzione pacifista: fede e politica

Uno spaccato delle discussioni che avvenivano alla Normale può essere ricavato dalla corrispondenza tra Capitini, Baglietto, Cantimori e Varese. Il centro delle discussioni era rappresentato da temi religiosi e dal rapporto tra la fede e la politica. Il 1 settembre 1932 Capitini scriveva a Baglietto:

«Vedrai che sono arrivato a capire e sentire questo [...] che la mia mente non è la mia, è come un campo di Dio, benedetto, un τεμενος [terreno destinato ad un santuario, nda]; ed io devo, come guardiano, far sì che non c'entrino pensieri di impurità, di egoismo e gloria personale, di odio, di menzogna. Essa deve svolgersi liberamente; del male sono responsabile io; essa deve mantenersi pulita, sgombra; e io debbo vegliare per questo. Così anche in arte, in filosofia ecc. Il brutto, l'errore, è imputabile a noi. La vera immanenza da sostenere sarà questa: che il bene è opera di Dio, interamente; nulla c'è di nostro, nessun merito, proprio nessuno: e il male è tutto nostro. Non è vero? E c'è già nel Vangelo: "siamo dei servi inutili, non abbiamo fatto che quello che dovevamo". [...] Le maggiori consolazioni religiose le abbiamo provate scoprendo che dovevamo amare ugualmente anche le cose che si fuggono, la morte, l'insuccesso, la malattia, la miseria. È in questo senso di redenzione che dobbiamo insistere ed è facendo queste riflessioni che s'impara a conoscere ed amare Dio»³¹.

La sostanza della religione, nella visione di Capitini e Baglietto «senza Messia e senza estasi», andava ricercata nella «collaborazione

Pisa.

³⁰ Su queste discussioni e sull'attività di Capitini e Baglietto vedi P. Simoncelli, *La Normale di Pisa*, cit., pp. 56-76, in cui vengono menzionate varie delle lettere che citeremo in seguito.

³¹ ASPe, FAC, b. 368, f. 4. Corsivo, in originale sottolineato. Consonanze si trovano in *Appunti di conversazioni di Claudio Baglietto del 1932*, ivi.

nell'amore, e nell'umiltà religiosa»³². Su questo terreno Cantimori era disposto a seguire, almeno in un primo momento, seppur con alcuni tentennamenti, i suoi interlocutori: «Quello che sento e vedo e constato e riconosco di altissimo e di importantissimo e profondo delle vostre concezioni è la forza decisiva che esse portano in sé», scriveva Cantimori nell'estate del 1932 a Capitini, e continuava: «Certe conseguenze particolari [...] mi mettono in confusione quando proprio credevo di esser penetrato almeno fino ad un certo punto nel nocciolo delle vostre idee». Cantimori quindi concludeva: «A certi momenti sono convinto; poi la convinzione scompare. [...] Si vede che non sono ancora abbastanza rinnovato»³³. Spesso la discussione verteva sulla figura di Gesù. In alcuni appunti che raccolgono discussioni con Baglietto si legge: «Gesù Cristo aveva la certezza assoluta, s'imponeva sopra gli altri profeti, perché agiva così che quello che diceva e faceva era evidente: molto più di Socrate e di San Francesco. Cristo parlava con una forza che è impossibile trovare altrove. Neppure nel Buddha [sic]. [...] Cristo, come in parte Socrate, aveva il merito di essere all'altezza delle sue idee, e le idee erano altissime»³⁴. Cantimori però obiettava: «Perché nessun vivente può essere accostato a Gesù Cristo? Bada che questa è la via per tornare alle forme confessionali»³⁵. Cantimori non metteva in dubbio l'importanza della figura di Gesù, manteneva però nei suoi confronti un certo distacco: «Cristo era un grande uomo, grandissimo, ma non per questo le sue idee sono giuste. Che avessero più forza [...] non vuol dire che avessero ragione, i cristiani!». Capitini, secondo Cantimori, indulgeva inoltre ad atteggiamenti mistici poco condivisibili: «Bada, che mistico non vuol dire per me manacordiano, ma piuttosto francescano: in te avverso San Francesco!»³⁶.

³² ASPe, FAC, b. 368, f. 4.

³³ Lettera di Delio Cantimori ad Aldo Capitini s.d., ma, da riferimenti interni, tra il luglio e l'agosto 1932, riportata in D. Cantimori, "Lettere inedite", a cura di M. Ranchetti, *Altreregioni*, 1, 1992, p. 77.

³⁴ Appunti di conversazioni di Claudio Baglietto del 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4.

³⁵ Lettera di Delio Cantimori ad Aldo Capitini s.d., ma dei primi di novembre del 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4, e riportata anche in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit, p. 83 e P. Chiantera Stutte, *Res nostra agitur. Il pensiero di Delio Cantimori 1928-1937*, Palomar, Bari, 2005, p. 111.

³⁶ Lettera di Delio Cantimori ad Aldo Capitini del 22 settembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4, e riportata anche in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit, p. 79 e P. Chiantera Stutte, *Res nostra agitur*, cit., p. 113. Il riferimento di Cantimori era a Guido Manacorda, convertito ad un cattolicesimo misticheggiante nella seconda metà degli anni Venti.

Ma il vero motivo del contendere tra Cantimori e Varese da una parte e Capitini e Baglietto dall'altra, era il rapporto tra religione, etica e politica: «Quello che meno posso capire – scriveva Cantimori – è la condanna della storia e della politica, il loro assorbimento nella religione»³⁷. Capitini rispondeva ribadendo la sua concezione integrale: «Perché alcuni idealisti hanno dissolto la concretezza della religione, a tutto vantaggio... della politica? Non è possibile e non è possibile sostenere una politica che abbia principi contrastanti con quelli della religione. Vuol dire relegare la religione in soffitta»³⁸. Cantimori continuava ad approfondire la sua critica sulla linea del realismo politico: «Riconosco la vostra coerenza religiosa; non posso comprendere le vostre idee politiche. In politica bisogna agire, è questione di azione, e forza. E in questo campo bisogna calcolare e tenere conto delle responsabilità non di fronte a Dio, ma di fronte ai dolori umani che si procurano»³⁹. Per Cantimori era deleterio il connubio tra religione e politica: «Savonarola era ambiguo. Francesco non faceva politica; Cristo neppure. Lutero e Calvino l'han fatta e... Il gruppo eretico italiano non ne faceva ed eran veramente religiosi»⁴⁰, e qui la critica a Capitini e Baglietto risulta trasparente, anche per le ricadute etico-politiche delle loro scelte religiose, come la nonviolenza, che conduceva inesorabilmente ad un insuperabile conflitto con il potere dello Stato. Scrivendo successivamente a Claudio Varese asseriva «che la forza pubblica, dello Stato l'accettiamo» dato che lo Stato non può che essere «imposizione e forza»⁴¹. Ma anche i suoi studi lo portavano a riflettere sulla questione: «La radicalizzazione della religione compiuta [...] dai riformatori quest'anno da me studiati, li conduceva a negare sulla traccia delle parole del Vangelo, la prestazione del servizio militare (non uccidere); altri pensavano addirittura che non bisognava pagare tasse per le guerre, come credo che facciamo ancora adesso i

³⁷ Lettera di Delio Cantimori ad Aldo Capitini s.d., ma, da riferimenti interni, tra il luglio e l'agosto 1932, riportata in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit., p. 77.

³⁸ Lettera di Aldo Capitini a Claudio Baglietto del 1 settembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4.

³⁹ Lettera di Delio Cantimori ad Aldo Capitini del 7 ottobre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4, riprodotta anche in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit., p. 80, P. Chiantera Stutte, *Res nostra agitur*, cit., p. 108.

⁴⁰ Lettera di Delio Cantimori ad Aldo Capitini del 24 ottobre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4, e riportata anche in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit., p. 80 e P. Chiantera Stutte, *Res nostra agitur*, cit., p. 109.

⁴¹ Lettera di Delio Cantimori a Claudio Varese del 18 novembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4, riportata anche in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit., pp. 81-82.

quaccheri». Questa posizione sembrava a Cantimori «astratta, negativa e non costruttiva nonostante il fermento e il suo apparente sforzo di coerenza», dato che «altro è uccidere privatamente e altro è essere in guerra dove non si uccide per uccidere, ma si combatte e l'uccidere è una conseguenza: e poi combattere ed uccidere per il dovere di cittadini è imposto dalla legge»⁴². Capitini, informando Baglietto delle sue discussioni con Cantimori, scriveva:

«Sulla guerra, argomento in cui si sono imbattute le vostre menti, non vorrei che, come mi appare dalla lettera di Cantimori, la questione fosse ingrandita tanto: quasi pare che essa sia una delle ragioni principali perché non sia religioso. Io credo il contrario e che cioè nessun uomo possa sostenere onestamente l'utilità della guerra; ed è convincendo meglio tutti di questo che si spiana la via alla comprensione della religione [...]. Idealmente siamo contrari alla guerra; decisamente; risolutamente. La risoluzione violenta delle controversie nazionali va spogliata della colorazione sensuale che le è stata [data] troppo e troppo, ovunque. Niente igiene del mondo; niente prova suprema delle energie, ecc.ecc. Il dire che c'è sempre stata non significa nulla: c'è sempre stato il ladroneccio, la tubercolosi ecc. Bisogna domandarsi, onestamente, se si vuole che ci sia o se non si vuole. [...] Se non si vuole che ci sia, bisogna far di tutto perché sia circoscritta e impedita (dissipa gentes, quae bella volunt⁴³), quindi, piuttosto che tante conferenze per il disarmo, e tanti calcoli sui millimetri dei cannoni e sulle tonnellate delle corazzate, sarebbe meglio fare, sì una conferenza, che potrebbe anche adunarsi periodicamente, ma per il disarmo spirituale»⁴⁴.

Capitini entrava poi nella polemica politica:

«Rileggendo la sua lettera [di Cantimori] vedi che osserva che altro è uccidere privatim, altro è essere in guerra... dove non è affatto uccidere per egoismo. Certo non per il volgare, personale egoismo, ma si fanno tante cose

⁴² Lettera di Delio Cantimori ad Aldo Capitini s.d., ma, da riferimenti interni, tra il luglio e l'agosto 1932, riportata in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit., p. 77.

⁴³ Salmo 68 (67), 31. Nota dell'autore.

⁴⁴ Lettera di Aldo Capitini a Claudio Baglietto del 1 settembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4. Corsivo, in originale sottolineato.

sbagliate non per egoismo. Ma il fascismo fa molto di più di quello che farebbe uno che avesse il solo «buon senso»⁴⁵; esso non solo non mette la guerra «fuori legge», ma la esalta come modo di educazione dei popoli e di preparazione della loro grandezza. [...] Certe volte penso, con un misto di vari sentimenti, che noi c'intenderemmo molto meglio con Gandhi che con un povero giovanetto delle nuove generazioni»⁴⁶.

Lo scontro con Gentile e l'abbandono della Normale

Dalle discussioni molto presto si passò ai primi atti: gli ideali furono subito messi alla prova nel confronto con il vissuto nella dittatura fascista. Dopo la laurea in filosofia, Baglietto, tramite il suo professore Armando Carlini e per l'interessamento di Giovanni Gentile, nel 1932 ebbe una borsa di studio per recarsi a Friburgo, dove giunse il 17 luglio, per seguire i corsi di Heidegger. In Germania Baglietto maturò una scelta radicale: per non sottoporsi al servizio militare decise di non tornare in Italia, mettendo in forte imbarazzo Gentile che aveva, tra l'altro, garantito per lui presso il distretto militare prima della partenza. Il primo con cui aveva discusso apertamente della questione era stato Cantimori. A settembre Baglietto ancora non aveva informato Capitini della sua decisione⁴⁷ ma probabilmente

⁴⁵ Riferimento alla lettera di Cantimori, s.d., ma, da riferimenti interni, tra il luglio e l'agosto 1932, in cui questi si diceva animato da «buon senso» nel respingere le conseguenze estreme, come il pacifismo, della posizione religiosa di Capitini e Baglietto.

⁴⁶ Lettera di Aldo Capitini a Claudio Baglietto del 1 settembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4. Corsivo, in originale sottolineato. L'ultima parte della citazione è riportata anche in A. Capitini, "Un'esperienza religiosa dell'antifascismo", cit., p. 64. La presa di coscienza antifascista di Capitini dovette subire una forte accelerazione tra la seconda parte del 1931 e il 1932 se il 17 gennaio 1931 Capitini scriveva a Cantimori, pur dopo alcuni distinguo e forse in parte per venire incontro al suo interlocutore: «il Governo molte cose le fa bene» (P. Chiantera Stutte, *Res nostra agitur*, cit., p. 120). Nel settembre del 1932 la posizione di Capitini era divenuta invece molto netta, provocando la reazione di Cantimori («Come ti ripeto tu interpreti il F.[ascismo] unilateralmente») che si sentiva chiamato in causa «contro il tuo considerare solo aspetti negativi del fascismo» (rispettivamente, lettere di Delio Cantimori ad Aldo Capitini del 22 settembre 1932, e s.d., ma dei primi di novembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4, e riportate anche in D. Cantimori, "Lettere inedite", cit, pp. 79 e 84 e P. Chiantera Stutte, *Res nostra agitur*, cit., pp. 113 e 112).

⁴⁷ Il 10 settembre Baglietto scriveva a Cantimori: «Capitini, nelle conseguenze pratiche e nei propositi d'azione (non nella fondazione teorica) è quasi esattamente, sulla questione particolare che sai, al punto a cui io era in Italia. Perciò sono quasi sicuro che si convincerà quando gli dirò le mie idee, il nuovo corso di idee che mi ha portato a pensare a soluzioni radicali». Lettera copiata in appendice alla minuta della lettera di Aldo Capitini a Claudio

questi a fine agosto lo aveva saputo o ne aveva avuto sentore. Infatti il 1 settembre scriveva a Baglietto:

«Noi [...] siamo in mezzo ad una società che può fare la guerra. Che fare? Se noi avessimo la forza di influire sulle opinioni di molti e sulle decisioni di chi comanda, noi daremmo il nostro indirizzo ideale [...] alla politica; ma, stando così le cose, essendo pochissimi non c'è che da andare in guerra [...], dunque andare in guerra, dove c'è pericolo, ma non ammazzare. È un compromesso, una confusione? [...]. Ti ripeto che è una soluzione di passaggio. Noi stiamo in mezzo a delle leggi civili, e dobbiamo accettarne il lato del sacrificio [...] Andarci dunque, anche perché non si pensi che il dire "non ammazzare" voglia indicare che la propria vita è la cosa più importante di ogni altra, e questo eviterebbe molto male»⁴⁸.

Il 14 ottobre 1932 Baglietto informava ufficialmente il vicedirettore della Normale Arnaldi del suo proposito di non tornare per sottrarsi al servizio militare, e poco dopo, il 12 novembre, si trasferiva in Svizzera, a Basilea⁴⁹. Il gesto di Baglietto era solo latamente politico, mettendo esplicitamente al centro del problema la questione del servizio di leva obbligatorio:

«Quanto alla questione particolare – scrive Baglietto a Capitini da Basilea – il fascismo, come ho già detto, con la risoluzione mia [...], non c'entra [...]. Un'azione come la mia è certo l'opposto di quello che in generale viene particolarmente posto come ideale nel fascismo, ma non si può affatto, io credo, mettere a fuoco contrapponendola ad esso. La questione si deve discutere qualunque regime ci fosse, democratico o liberale o di sinistra quanto si può pensare, quando ci fosse il servizio militare obbligatorio»⁵⁰.

Il gesto di Baglietto creò fermento alla Normale, grazie anche alla

Baglietto del 1 settembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4.

⁴⁸ Lettera di Aldo Capitini a Claudio Baglietto del 1 settembre 1932, in ASPe, FAC, b. 368, f. 4.

⁴⁹ Per il trasferimento vedi ASPe, FAC, b. 368, f. 4, lettera di Claudio Baglietto ad Aldo Capitini del 19 novembre 1932.

⁵⁰ ASPe, FAC, b. 368, f. 4, lettera di Claudio Baglietto ad Aldo Capitini, 18 novembre 1932. Per tutta la vicenda vedi P. Simoncelli, *La Normale di Pisa*, cit., pp. 77-89.

pubblica solidarietà espressa da Capitini, che ricopriva la carica di segretario. Il vicedirettore della Normale, Francesco Arnaldi, scriveva a Gentile il 20 dicembre 1932 una lettera, che vale la pena di citare ampiamente:

«Eccellenza, non avendo potuto parlare con Lei su un argomento abbastanza serio, in occasione della Sua ultima gita a Pisa, avevo deciso di parlargliene a gennaio. Ma vedo ora che è meglio che io anticipi, anche adattandomi a farle la comunicazione per lettera. Si tratta di questo. Sapevo da qualche tempo dell'amicizia fra Baglietto e Capitini, come, del resto, fra essi e Cantimori e Varese. Sapevo anche da un po' che Baglietto e Capitini s'erano sempre più andati accordando nella costruzione di un cristianesimo senza Cristo e senza cattolicesimo⁵¹, ma in compenso con molti elementi gandhisti, che, dopo il rinnovamento idealistico del pensiero moderno, avrebbe dovuto dare all'uomo moderno quella religione positiva che l'idealismo non aveva saputo dargli. In sostanza un cattolicesimo denicotinizzato di tutti gli elementi giudicati incompatibili col pensiero moderno. Queste idee di Baglietto e Capitini s'erano andate sviluppando e determinando, in forte contrasto con Varese e Cantimori, durante le vacanze. Ma nonostante l'accordo in certe idee essenziali, Baglietto aveva preso la sua fasulla decisione all'insaputa o quasi di Capitini, che anzi discusse, quando venne a sapere la cosa, non soltanto la fondatezza teorica di quella decisione, ma anche l'opportunità pratica dello straniarsi dalla vita del proprio paese, a cui essa portava. L'unico ad esserne informato, durante la preparazione, come del resto ad essere decisamente ostile fu Cantimori, che in quel momento era a Friburgo. Fin qui, come vede niente di male, per la persona che ci riguarda più da vicino, Capitini. Poi le cose si sono alquanto complicate. Capitini non soltanto ha finito con l'approvare l'atteggiamento dell'amico, in base al principio che quel che la morale più rigorosa non ammette per l'individuo non deve essere fatto neanche dalla collettività statale o per la collettività statale – ma ha finito coll'ammirare l'atteggiamento di Baglietto, il suo sacrificio alle proprie idee e a [sic] sentito il dovere d'imitarlo. Fortunatamente l'unico risultato è stata la decisione di non mangiar carne, non perché fosse un delitto il farlo, ma perché era l'unico modo di imparare ed insegnare a non uccidere gli altri uomini».

Arnaldi, dopo aver esposto i retroscena dell'intera vicenda, veniva

⁵¹ Capitini e Baglietto non negavano la centralità di Gesù, ma lo spogliavano delle sue qualità messianiche. La loro era una religione senza messia, come aveva scritto Capitini a Baglietto. Vedi ASPe, FAC, b. 368, f. 4, lettera di Capitini a Baglietto del 1 settembre 1932.

al punto dolente, prospettando la deriva antifascista delle reazioni al «caso Baglietto», che fino a quel momento si erano mantenute nei limiti di una questione squisitamente morale, considerata dal vicedirettore sostanzialmente innocua. Nella lettera infatti si nota il tentativo di alleggerire la posizione di Capitini, mettendola a confronto con la posizione, dal carattere marcatamente politico, di Raghianti.

«Ma il peggio è venuto ora. Raghianti, col quale Capitini tempo fa s'era riconciliato per opera di Baglietto, e che è un feroce antifascista per ragioni morali come dice lui, per ragioni locali – egli è di Lucca – come dico io, e per il suo spirito notevolmente anarcoide – non soltanto s'è sentito in dovere di strombazzare in tutti i luoghi, contrariamente al desiderio da me espresso a Capitini, Varese ed altri, il gesto di Baglietto, ma proposto per l'assistentato di Marangoni e invitato qualche giorno fa dal Rettore a firmare una dichiarazione di fede politica, vi si è rifiutato, e ha cominciato a celebrare col gesto di Baglietto anche il suo. Ora non è neanche il caso di confrontare la serietà morale di Capitini e i presupposti della sua posizione ideale con la serietà e la posizione di Raghianti: ma il male è che Capitini sta con lui e che, quantunque disapprovi non meno del fascistissimo Varese le sue incompetezze e i suoi atteggiamenti gladiatori, e s'accompagna a lui solo per calmarlo ed educarlo, è d'accordo con lui nell'ammirare Baglietto e nel giudicare necessario il «gran rifiuto» di Raghianti. C'è poi il fatto della corrispondenza, anche se molto rada – almeno da quel che si dice –, con Baglietto, tanto da parte di Capitini che da parte di Raghianti. Corrispondenza che il giorno in cui fosse denunciata la renitenza di Baglietto potrebbe divenire per lo meno impudente, anche se si tratta, almeno per quel che riguarda Baglietto e Capitini di discussioni teoriche ed estetiche. Concludendo c'è il pericolo che le intemperanze di Baglietto facciano scoppiare un piccolo scandalo, e che Capitini, portato a chiarire la sua posizione si senta obbligato ad affermare il suo accordo con Baglietto. Capitini è stato fin ora sincerissimo con me, e posso garantire che, non soltanto le sue posizioni sono fortemente ideali, ma che la sua collaborazione per il buon funzionamento della normale è stata in questi tempi più preziosa che mai. Le sue stesse ubbie puritane sono ben lontane dall'aver menomato il suo prestigio nei riguardi degli studenti della Scuola. Questi gli elementi che io sottopongo al Suo giudizio. Con un certo turbamento, Le confesso. La Scuola non è mai andata così bene, non è mai stata così serena come adesso. Pensare che uno scandaletto del genere che le ho prospettato, possa obbligarci, obbligarla a turbare in qualche modo la serenità e la libertà spirituale della Scuola, e magari a sostituire Capitini in un posto ambito, e in un momento che sarebbe certamente di passione politica e colla fame d'impieghi che c'è – è un'idea, Le ripeto, che mi fa pena. E

questo, senza contare la sorte di Capitini, che uscito dalla Scuola, certamente stenterebbe a trovare un posto per vivere. Ad ogni modo è questione a cui Lei può pensare tranquillamente, perché Capitini per ora va a Perugia e sino a Gennaio non ritorna. Nell'intervallo alla Scuola ci saremo io o, nei pochi giorni – quattro o cinque – che io sarò a Udine, fra Natale e capodanno, Ricci. Prima di finire ci tengo a dichiarare che Capitini è stato il primo ad esprimere il desiderio che io La informassi di tutto»⁵².

Gentile, temendo un effetto a catena, impose un atto di sottomissione, anche se formale: l'adesione degli studenti e del personale amministrativo alle organizzazioni fasciste di categoria⁵³. Contrariamente al parere di Arnaldi, che voleva evitare l'allontanamento di Capitini, Gentile pose un ultimatum: l'iscrizione al partito fascista o l'abbandono del posto. A Gentile bastava un pubblico atto di adesione al di là delle intime convinzioni, come nella vicenda dei professori universitari. Ma il direttore della normale sapeva bene che quel gesto, anche se formale, poteva avere delle pesanti conseguenze psicologiche, aprendo spazi di cedimenti morali che avrebbero potuto fiaccare lo spirito di resistenza degli oppositori. Non è un caso che l'imposizione del giuramento agli accademici fosse stata pensata da Gentile per inibire il valore del manifesto degli intellettuali antifascisti scritto da Croce. Gentile inoltre, per il suo progetto egemonico di marca fascista sulla cultura italiana, aveva bisogno di poter esibire dei risultati inequivocabili (giuramenti, iscrizioni ecc.), per potersi difendere dagli attacchi delle correnti antigentiliane all'interno del PNF, che non perdevano occasione di denunciare il filosofo dell'atto puro per i suoi contatti e le collaborazioni con intellettuali non organici⁵⁴. La vicenda alla Normale era inoltre particolarmente delicata, dato che riguardava un luogo di formazione dell'intellettualità fascista, per cui non era possibile transigere. Informato da Arnaldi che Capitini non avrebbe accettato l'imposizione della tessera, non restava altro che chiedere le sue dimissioni⁵⁵. Gentile scrisse il 23 dicembre 1932 a Capitini: "son venuto alla conclusione che Ella non può essere più ritenuto idoneo al Suo ufficio", in conseguenza "delle convinzioni

⁵² AFG, 1 FGG, 1 C, 2 LAG, f. Arnaldi Francesco, lettera di Arnaldi a Gentile 20 dicembre s.a. [1932].

⁵³ P. Simoncelli, *La Normale di Pisa*, cit., pp. 90-98.

⁵⁴ Su Gentile e il fascismo vedi G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, cit. e A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, il Mulino, Bologna, 2009.

⁵⁵ Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 27.

recentemente maturatesi in Lei e di certi atteggiamenti pratici in conseguenza da Lei adottati”⁵⁶. La scelta di Capitini fu molto sofferta, ma il rifiuto era inevitabile per la testimonianza di coerenza che era deciso a dare ai giovani normalisti. Come scrisse Capitini al fratello Giovanni il 2 gennaio 1933:

«Arnaldi riferì tempo fa a Gentile le mie idee sulla religione e il fatto che io ne parlavo coi miei amici [...]. Le mie idee sulla religione sono assolutamente contrarie alla violenza; la religione deve essere educazione ad amare anche quelle cose che comunemente si odiano, come i nemici, il dolore, la sfortuna, ed altre. Essendo io dunque contrario alla violenza, non posso approvare il tipo di educazione che si da oggi in Italia, che è una gonfiatura di patriottismo e un insegnamento continuo di esaltazione, di grandezza, di potenza, intese in senso materiale: tutte cose contrarissime alla religione. Perciò non posso dirmi fascista e compiere l'ipocrisia di iscrivermi o la viltà di cedere. Arnaldi è fascista ed era in obbligo di fare prima o poi quello che ha fatto. Quando Gentile seppe delle mie idee, chiamò Arnaldi a Roma, e insieme decisero di togliermi il posto, e mi scrissero consigliandomi di dare le dimissioni. Io le dimissioni non le do perché direi una bugia: se loro mi vogliono togliere il posto, lo facciano. Perché debbo dichiarare che me ne voglio andare io? Così ho spiegato questa mattina ad Arnaldi»⁵⁷.

Il 3 gennaio Capitini scrisse direttamente a Gentile per spiegare la sua posizione e tentare di dargli un carattere meno politico di quello che aveva assunto agli occhi del filosofo, come aveva fatto lo stesso Baglietto con Carlini:

«Una lettera di «dimissioni» l'avrei presentata in qualsiasi momento di questi tre anni di lavoro, se mi fossi riconosciuto ad un tratto non idoneo al posto che occupavo [...]. Non posso lasciare questo posto, né dire che lo voglio lasciare, mentre il mio cuore e il mio pensiero è lì. [...] Al Maestro che in tante occasioni ha dimostrato di rendersi conto e di comprendere punti di vista anche modesti, [...] ho il dovere di una brevissima spiegazione. Dico subito che non sono “antifascista”; anzi, se fascismo è impegno serio nell'agire, noncuranza della vita comoda e della carriera, senso che non ci si deve disinteressare della vita sociale, studio appassionato della realtà, energia

⁵⁶ AFG, 1 FGG, 1 C, 3 Lettere di Gentile (LDG), f. Capitini Aldo.

⁵⁷ ASPe, FAC, b. 625, f. Lettere al fratello, lettera di Aldo Capitini a Giovanni Capitini del 2 gennaio 1933. Corsivo, in originale sottolineato.

ideale e riluttanza ai compromessi, proposito di dare un'educazione, tendenza ad instaurare un ordine: i miei amici, ed anche quelli iscritti al partito diffuso [?] in Italia, possono dichiarare che, per questo, potrei dirmi fascista, e forse più di loro, e certamente più di tanti, dai quali domani sarò deriso o fuggito. Né ho verso il fascismo il preconcetto maggiore di tutti, quello dell'ignoranza».

La velata e capziosa professione di fede fascista di Capitini stride con la chiara presa di posizione antifascista presente nella lettera al fratello. Successivamente non nascondeva il suo rifiuto della violenza, che se, come vedremo, Gentile lo apprezzava in Gandhi, lo apprezzava in un suo collaboratore alla Normale, come Capitini, che scriveva: «Ho preso in esame per molto tempo, dal punto di vista religioso, il problema della violenza e l'insegnamento ad aver fiducia in essa, e mi è sembrato che quell'insegnamento sia un errore e riveli mancanza di profonda fede nello spirito; perché l'amore è veramente spirituale solo quando è infinita possibilità di amare, mentre l'amore deliberatamente limitato è idolatria o superstita egoismo», e continuava teorizzando «l'unità della nonviolenza con l'amore e con la verità»⁵⁸.

Gentile tentò di piegare Capitini, ma senza successo: «Venuto a Pisa nei primi giorni del 1933 – scrive Capitini – mi fece chiamare per salutarmi, e mi disse: «Credo che non riuscirei a persuaderla». Non risposi altro che: «Credo che anch'io non riuscirei a persuadere Lei»⁵⁹. Gentile e Capitini non si rividero mai più⁶⁰.

⁵⁸ AFG, 1 FGG, 1 C, 2 LAG, f. Capitini Aldo (è pubblicata in appendice a E. Niccolini, "Aldo Capitini", *Belfagor*, 6, 1988, pp. 673-674, tratta dall'archivio di Francesco Araldi). Sul clima arroventato alla Normale tra il 1932 e il 1933 e sulla vicenda di Baglietto e Capitini, vedi *Ibid.*, pp. 659-661; P. Simoncelli, *Cantimori, Gentile e la Normale di Pisa. Profili e documenti*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 123-126; *Id.*, *La Normale di Pisa*, cit., pp. 90-98.

⁵⁹ A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 28.

⁶⁰ I loro percorsi ebbero comunque modo di incrociarsi anche se a distanza, come è attestato dall'abbondante presenza di saggi gentiliani successivi al 1933 nella biblioteca di Capitini (vedi <https://opac.umbriacultura.it/SebinaOpac/query/giovanni%20gentile?bib=UM193&context=catalogo>) e dalla presenza di alcuni saggi capitiniani nella biblioteca di Gentile: *Note di etica e di religione*, del 1939 (estratto da *Rivista di Filosofia*, n. 4, 1939) *A proposito de "la scuola dell'uomo" di Guido Calogero* del 1940 (estratto da *Civiltà Moderna*, n. 2-3, 1940). Vedi *Catalogo degli opuscoli della biblioteca provata di Giovanni Gentile*, a cura di L. Catalani e A. Rossi, presente in https://web.uniroma1.it/bibliofilosofia/sites/default/files/download/Gentile_opuscoli.pdf.

Per Capitini la vicenda fu molto tormentata, anche per paura di creare problemi e dispiaceri in famiglia. Dando la notizia al padre scriveva:

«Tu prevedevi un po' questi fatti e perciò sei preparato [...]. Io non l'ho cercato, non l'ho voluto questo; sono stati loro che presi dalla mania di voler tutti con le stesse idee, mi hanno messo in questa situazione [...]. Che vuoi? Io non ho fatto la guerra, e volevo pure farla. Questa è senza sangue come piace a me; è di sacrificio e per le idee; senza considerare nemico nessuno, senza odii. Loro hanno delle idee, e per esse hanno ammazzato e bastonato; io ho le mie idee, e spero, anzi sono convinto, che un giorno saranno considerate con maggiore attenzione. Anche ora non sono solo. E non si tratta di idee molto nuove; sono vecchie, solo che son poco praticate, e c'è bisogno invece di dirle e di seguirle con l'agire, che deve essere calmo: niente bombe, niente rivoluzioni o complotti. Il cambiamento deve avvenire nell'animo [...]. [Dobbiamo vivere] per fare il bene, che è studiare, lavorare, amare gli altri, occuparci dei miseri, non usare violenza, non montarsi la testa credendosi i primi del mondo, e provocar guerre di qua e di là [...]. E se nessuno ci pensasse, se nessuno nel suo piccolo non cercasse di seguire la nuova legge, che avverrebbe? Invece ci sono molti qua e là che pensano e operano questo, e bisogna imitarli»⁶¹.

Il riferimento alle «idee vecchie» rimanda all'esempio degli «spiriti religiosi» come Gesù, Francesco d'Assisi, Buddha, mentre tra i «molti che pensano e operano questo», da imitare, Gandhi deve avere avuto un posto preminente.

Dalle testimonianze risulta che per Capitini l'allontanamento dalla Normale fu un colpo molto duro. Ma fu anche vissuto come una liberazione da una situazione ambigua dopo la presa di coscienza dell'incompatibilità tra le sue convinzioni e l'ideologia fascista. Probabilmente non riusciva più a conciliare, nel suo intimo, la posizione alla Normale e la sua etica rigida basata sulla nonviolenza, nonmenzogna e soprattutto sulla noncollaborazione. In procinto di lasciare la Normale scriveva alla madre: «Carissima mamma, voglio scrivere anche a te per tranquillizzarti. Credi, come credi al Vangelo, che io sono calmo e sereno, come non sono stato mai, appunto perché ho imparato ad aver fiducia in Dio, a confidare in lui. Faccio quello che è giusto, e non temo nulla. Sono così contento di aver trovato l'armonia

⁶¹ ASPe, FAC, b. 624, f. Lettere al padre, lettera di Aldo Capitini ad Enrico Capitini del 2 gennaio 1933. Corsivi in originale.

in me, che oggi a trentatré anni mi par d'incominciare a vivere»⁶². Capitini esprime qui un sentimento di liberazione anche se il distacco, in alcuni casi solo parziale, dai giovani che studiavano alla Normale di cui era divenuto, in un modo o in un altro, un punto di riferimento, fu una conseguenza molto dura da accettare: forse anche per questo aveva tentato fino all'ultimo di presentare la sua posizione, a Gentile, in termini etico-religiosi più che politici. Ma se la sua mossa avesse funzionato, facendo dimettere a Gentile i propositi più duri (accettare di tenerlo alla Normale anche senza l'iscrizione al partito fascista), lo avrebbe fatto rimanere in quel limbo in cui si trovarono tanti intellettuali italiani, impegnati, malgrado le loro convinzioni, in un progetto culturale che aveva delle chiare ricadute politiche di marca fascista, come stava avvenendo, in maniera lampante, con l'Enciclopedia italiana.

Tra Francesco d'Assisi e Gandhi: nonviolenza e «religione aperta»

Nel gennaio 1933 Capitini tornò a Perugia nella casa paterna, dove si mantenne con piccoli lavori saltuari e dando lezioni private. Da Perugia mantenne i contatti con alcuni giovani normalisti tramite Walter Binni. In questo periodo approfondì i suoi studi e portò avanti la sua riflessione filosofico-religiosa, che cominciava a mostrare i suoi inevitabili sbocchi antifascisti, superando il piano individuale, alla ricerca di una possibile forma organizzata. Frutto di questo periodo di lavoro, oltre alla prima rete di contatti con un inquieto mondo giovanile, che poi sarà la base del movimento liberalsocialista, è la sua prima compiuta elaborazione teorica: *Elementi di un'esperienza religiosa*, uscito nel gennaio 1937 nella prestigiosa collana «Biblioteca di cultura moderna» di Laterza⁶³, grazie all'interessamento di Croce, conosciuto nell'autunno del 1936 tramite Luigi Russo a Firenze⁶⁴. Angelo d'Orsi ha messo questo libro in relazione a quella

⁶² ASPe, FSC, b. 623, f. Lettere alla madre, lettera di Aldo Capitini ad Adele Ciambottini del 2 gennaio 1933.

⁶³ A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1937. Per l'uscita vedi la II ed. del 1947, p. 7.

⁶⁴ Id., *Antifascismo tra i giovani*, cit., pp. 73-76. Vedi anche Id., *Elementi di un'esperienza religiosa*, Cappelli, Bologna, 1990 (riproduzione anastatica della II ed. del 1947), pp. IX (prefazione di N. Bobbio del 1990) e 5 (introduzione di Capitini del 1947).

che definisce “filosofia della crisi”⁶⁵, espressione del clima culturale e politico della seconda metà degli anni Trenta, quando nubi di guerra si affollavano sugli orizzonti dell’Europa, funestata dall’affermarsi progressivo di regimi dittatoriali e dal venir meno della fiducia verso la democrazia liberale, considerata come un relitto di tempi passati. In questa situazione l’«esperienza religiosa» tornò a toccare la sensibilità di molti. «Negli anni più tristi – scrive Garin – quando il senso della catastrofe della seconda guerra mondiale era ormai nell’aria, non pochi divennero più attenti al fatto religioso». Il successo del volume di Capitini era dovuto anche a questa particolare sensibilità «di una generazione “infelice”», ricettiva ad ascoltare «voci umane» e al richiamo di un «rinnovamento religioso non riducibile a facili schemi».

«E qui è da collocare – continua Garin – l’opera del Capitini [...]; e in questa atmosfera è da porre una più urgente riflessione, in quegli anni, su temi etico-religiosi, e su quei punti su cui più insoddisfacenti sembravano i “filosofi”: il male, la personalità, una umana società. Qui si accentuò, contro la violenza degli stati, contro tirannidi, guerre e persecuzioni, un’aspirazione a un vincolo diverso, a comunità altrimenti fondate»⁶⁶.

Il pensiero di Capitini si presentava, sin dalla sua prima opera, accentuatamente sincretista⁶⁷, pronto a cogliere le più diverse sollecitazioni filosofico-religiose. Nell’evoluzione della sua riflessione si rintracciano gli echi di diversi pensatori: l’esistenzialismo filtrato dall’opera di Leopardi e dal vissuto tragico e coerente di Michelstaedter, da cui riprende uno dei concetti chiave del suo pensiero, la «persuasione»; l’utopismo escatologico-religioso di Buonaiuti; la concezione politica di Mazzini, di cui richiamava spesso il motto «Dio e popolo», e la filosofia religiosa di Martinetti, che aprirà a Capitini gli orizzonti della speculazione filosofica di Kant con la sua forte tensione al dover essere, ad una realtà ulteriore rispetto all’esistente. Queste inquietudini lo portavano a guardare con una latente insoddisfazione al neoidealismo gentiliano e crociano, di cui pur apprezzava nell’uno

⁶⁵ A. d’Orsi, *Il persuaso*, cit., pp. 97-99.

⁶⁶ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943* in appendice *Quindici anni dopo 1945-1960*, Laterza, Bari, 1966, p. 419 e nota 23. L’espressione «generazione infelice» Garin la riprende da Walter Binni. Vedi la testimonianza di Bibbi in appendice alla II ed. di *Elementi*, p. 141.

⁶⁷ In precedenza Angelo d’Orsi aveva sottolineato questo aspetto del pensiero capitiniano. A. d’Orsi, *Il persuaso*, cit., p. 89.

la forza etico-religiosa e la visione olistica, nell'altro lo svolgimento della storia nella religione della libertà e la conseguente apertura ai valori, interpretata da Capitini come istanza di contrappeso rispetto allo storicismo assoluto a cui pur approdava Croce⁶⁸. Sono due, però, i personaggi, che in maniera diversa, plasmeranno in profondità il pensiero e l'azione dell'antifascista umbro, a livello esistenziale: Francesco d'Assisi e Gandhi, i principali ispiratori capitiniani della nonviolenza religiosa, al cui centro non è posto l'uomo, ma l'unità del creato. Sulla base di questo ampio retroterra Capitini arrivò a teorizzare quella che chiamerà «religione aperta», antistituzionale, senza tangibili confini ecclesiologici tra un «dentro» e un «fuori». Questo elemento religioso, o «aggiunta religiosa» secondo il suo personale vocabolario, rimarrà come il nucleo centrale e caratterizzante della sua personalità e del suo pensiero; fattore imprescindibile per la comprensione della sua azione sociale e politica.

«Antifascismo tra i giovani»

Tra la fine degli anni Trenta e gli anni Quaranta, la sua attività antifascista si fece frenetica. Da una parte, nell'elaborazione con Calogero delle basi del liberalsocialismo, teso a recuperare il meglio delle due ideologie, in Capitini con un chiaro sbilanciamento verso il socialismo, considerate comunque incomplete se valutate singolarmente. Capitini, ricordando successivamente quegli anni, scriveva: «Siamo socialisti, ma non possiamo ammettere il totalitarismo burocratico statalistico; siamo liberali, ma non possiamo ammettere il dominio del capitalismo che è nel liberalismo»⁶⁹. Dall'altra, in un attivismo organizzativo che non passò inosservato presso gli organi di sicurezza fascisti, che cominciarono a tenere sotto controllo quello strano personaggio che viaggiava in continuazione dormendo in

⁶⁸ Per gli ascendenti filosofico-religiosi di Capitini vedi N. Bobbio, *La filosofia di Aldo Capitini*, cit., pp. 239-260; C. Cesa, "Il pensiero di Aldo Capitini", cit.; A. d'Orsi, *Il persuaso*, cit. Per Martinetti tramite fra Kant e Capitini vedi il saggio martinettiano *Sul formalismo della morale kantiana* (1913) in *Saggi e discorsi* (Paravia, Torino, 1926), presente in BAC, unico saggio del volume sottolineato insieme a *La psiche degli animali*.

⁶⁹ A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 97. Sul liberalsocialismo e Capitini vedi P. Polito, *Il liberalsocialismo di Aldo Capitini*, in M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, pp. 165-188; P. Bagnoli, *Liberalsocialismo*, Polistampa, Firenze, 1997, in part. le pp. 33-64; G. B. Furiozzi (a cura di), *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, FrancoAngeli, Milano, 2001.

treno o presso amici per lasciare meno tracce dei suoi spostamenti⁷⁰. A Perugia Capitini divenne un riferimento per gli antifascisti locali e per quella gioventù inquieta che alla fine degli anni Trenta cominciava a distaccarsi dal regime, più per inquietudine esistenziale che per chiare opzioni politiche. Due allievi dell'antifascista umbro, Riccardo Tenerini e Primo Ciabatti, nel 1941 compirono un atto dimostrativo, disseminando nel centro della città scritte antifasciste⁷¹. Il capoluogo umbro divenne un centro di «intenso scambio di scritti e di persone»⁷²: giovani e meno giovani attratti dalla discreta fama dell'autore di quel piccolo libro vibrante di passione civile e religiosa, come Antonio Giuriolo, folgorato dalla lettura di *Elementi di un'esperienza religiosa* e affascinato dall'etica della nonviolenza⁷³. Nel febbraio 1942, nell'ambito di una vasta operazione di polizia in varie parti del paese, Capitini venne arrestato e trasferito alle Murate di Firenze, da dove uscì in giugno. Tra il maggio e il giugno del 1943 Capitini subì un secondo arresto. Contrario alla formazione di un partito, fortemente sostenuto invece da Ugo La Malfa e da Emilio Lussu, Capitini rimase estraneo alla nascita del Partito d'Azione. Dopo l'8 settembre del 1943 si diede alla macchia: «E mentre i tedeschi entravano da una porta della città, io uscivo

⁷⁰ Vedi G. De Luna, *Storia del Partito d'Azione 1942-1947*, Editori Riuniti, Roma, 1997, p. 5. Il suo fascicolo tra i sovversivi era stato aperto dalla Questura di Perugia dopo la cacciata dalla Normale nel 1933.

⁷¹ Vedi R. Covino, *Dall'Umbria verde all'Umbria rossa*, in *Storia d'Italia. L'Umbria*, a cura di R. Covino e G. Gallo, Einaudi, Torino, 1989, p. 590 ma soprattutto R. Tenerini, *Diario partigiano*, in *L'Umbria nella resistenza*, a cura di S. Bovini, vol. II, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 125-141. Vedi anche A. Capitini, *Note di antifascismo nazionale e perugino*, in *Ibid.*, vol. I, p. 115 e *Id.*, *Antifascismo tra i giovani*, cit., pp. 113-114. Gianfranco Canali parla di "antifascismo esistenziale" per la prima fase del distacco dagli ideali regime di Tenerini e Ciabatti. Vedi G. Canali, *Umbria*, in *Dizionario della Resistenza*, vol. I, Einaudi, Torino, 2000, p. 444. Su Ciabatti vedi *Mario Grecci e Primo Ciabatti*, Istituto umbro studi e ricerche Pietro Farina, 1965, con un ricordo di Capitini alle pp. 23-26. Su Tenerini vedi A. Stramaccioni, *Riccardo Tenerini. La vita, le lotte, le scelte politiche di un comunista senza dogmi 1920-1985*, s.e., Perugia, s.a.

⁷² *Ivi.* Vedi anche *Antifascismo e Resistenza nella provincia di Perugia. Documenti e testimonianze*, a cura di L. Capuccelli, Amministrazione della provincia di Perugia, Perugia 1975 e *Politica e società in Italia dal fascismo alla Resistenza. Problemi di storia nazionale e di storia umbra*, a cura di G. Nenci, il Mulino, Bologna, 1978.

⁷³ Su Giuriolo vedi N. Bobbio, *Maestri e compagni*, cit., pp. 189-202 e *Antonio Giuriolo e il partito della democrazia*, a cura di R. Camurri, Cierre, Verona, 2008, in particolare A. Trentini, *Il liberalsocialismo di Giuriolo*, pp. 56-60 sui rapporti con Capitini. Sulla diffusione di *Elementi* vedi le testimonianze raccolte in appendice alla II ed., pp. 141-149.

dall'altra»⁷⁴.

Fedele ai suoi ideali Capitini non prese parte alla lotta armata contro i nazifascisti, ma, ricercato dalle autorità repubblicane⁷⁵, venne ospitato prima dal parroco di Montebello, don Angelo Migni Ragni, poi si spostò a Torgiano, nelle campagne vicino Perugia, ospite del magistrato Luigi Severini. Per un periodo fu nascosto insieme all'antifascista Mario Donati Guerrieri. Successivamente si spinse nelle campagne attorno ad Assisi. Poco prima della liberazione si trovava nuovamente a Perugia, nascosto in casa di amici⁷⁶. Fu un periodo di forzata inattività, passato nella riflessione e nella stesura di testi che sarebbero stati pubblicati nel dopoguerra. «Nascosto in campagna mentre si sentivano i tedeschi passare nella notte lungo le strade, scrissi quel libretto *La realtà di tutti* [...], che completa la mia tetralogia antifascista, con un supremo appello alla compresenza di tutti»⁷⁷. Nella latitanza mantenne, per quanto possibile, i contatti con i suoi allievi antifascisti che avevano fatto una scelta diversa dalla sua, impegnandosi direttamente nella guerra partigiana, come Riccardo Tenerini e Primo Ciabatti, cercando di vivere nell'ambito della lotta armata, sentita come dovere imprescindibile in quel particolare momento storico, la tensione morale sottesa all'ideale della nonviolenza. Ciabatti venne catturato e fucilato il 9 maggio 1944. Anche Antonio Giuriolo, che condivideva con Capitini gli ideali della nonviolenza, si impegnò nella lotta armata considerata come una necessità inevitabile. Venne ucciso in combattimento il 12 dicembre 1944⁷⁸. Queste diverse opzioni, dagli esiti anche tragici, mettono in luce il

⁷⁴ A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 132. I tedeschi occuparono Perugia il 12 settembre 1943. Sulla sua contrarietà al partito vedi A. d'Orsi, *Il persuaso*, cit., pp. 114-127 e P. Soddu, *Ugo La Malfa. Il riformista moderno*, Carocci, Roma, 2008, p. 101. Vedi anche G. De Luna, *Storia del Partito d'Azione 1942-1947*, cit.; C. Novelli, *Il Partito d'Azione e gli italiani. Moralità, politica e cittadinanza nella storia repubblicana*, La Nuova Italia, Milano, 2000; E. Savino, *La diaspora azionista. Dalla Resistenza alla nascita del Partito radicale*, FrancoAngeli, Milano, 2010.

⁷⁵ L'ultimo sollecito rivolto dal Questore di Perugia per il rintraccio e l'arresto di Capitini è datato 24 aprile 1944. Vedi C. Cutini, *Uno schedato politico*, cit., pp. 167-168.

⁷⁶ A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., pp. 132-133.

⁷⁷ Id., *Attraverso due terzi del secolo*, cit., p. 6. *La realtà di tutti*, Tornar, Pisa, 1948.

⁷⁸ Su Ciabatti vedi G. Canali, *Umbria*, cit., p. 451 e *Perugia*, in *Dizionario della Resistenza*, vol. II, Einaudi, Torino, 2001, p. 110. Vedi anche la testimonianza di Tenerini in A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, pp. 219-225. Su Giuriolo, oltre ai testi citati in precedenza, vedi "Giuriolo Antonio", in *Dizionario della Resistenza*, vol. II, cit., pp. 556-557. Di Giuriolo, capitano Toni, parla Luigi Meneghello in *I piccoli maestri*. Capitini sostiene che Tenerini e

travaglio da cui sorsero scelte difficili, in bilico tra gli ideali e la durezza di una realtà segnata dalla logica della violenza, in un confronto problematico tra etica delle convinzioni ed etica della responsabilità.

Capitini riconobbe che la sua scelta nonviolenta, rimanendo un fatto sostanzialmente isolato, non ebbe ricadute reali sulle vicende di quegli anni: «Certo io ero sconfitto. Ma soprattutto perché la mia attività non era stata capace di costituire “gruppi” di nonviolenti. Con persuasione nonviolenta c'erano stati, oltre me, amici fin dal momento pisano del 1931-32». Il principale limite di quella esperienza era stato la disorganizzazione: «Ma eravamo sparsi, e nulla sapemmo organizzare che fosse visibilmente coerente, efficiente e conseguente ad idee di nonviolenza»⁷⁹. L'antifascista umbro, quando faceva queste riflessioni, aveva certo in mente l'esempio del movimento di noncollaborazione indiano guidato da Gandhi. Dopo la fine della guerra Capitini si ritrovava abbastanza isolato, al di fuori dalla politica, non avendo aderito al Partito d'Azione, e con una patente di antifascista sui generis, essendo rimasto estraneo all'epopea della guerra di liberazione⁸⁰.

Il dopoguerra e l'esigenza di una riforma religiosa sulle orme di Francesco d'Assisi

Nel dopoguerra la riflessione sul fascismo e sulle sue cause, nutrita da una forte tensione etico-religiosa, lo aveva portato ad interrogarsi sui motivi profondi del cedimento morale di fronte alla dittatura. Dopo venti anni di compressione autoritaria, le forze vive della società italiana vivevano l'ebbrezza della libertà. Si trattò di una breve primavera, prima della sclerotizzazione degli assetti politici e sociali conseguente al calo della cortina di ferro sull'Europa, ma carica di grandi attese: dalla società civile si

Giuriolo mantennero fede agli ideali nonviolenti nella lotta partigiana. Per quel che riguarda Giuriolo è altamente improbabile, essendo stato il capitano di una brigata Matteotti a stretto contatto con la V armata americana e operante sulla linea Gotica. Vedi A. Capitini, *Attraverso due terzi del secolo*, cit., p. 6 e Id., *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 105, in cui cita le rievocazioni di Bobbio. Nessuno dei testi consultati su Giuriolo fa cenno a questa sua opzione nonviolenta nell'ambito della lotta armata sostenuta da Capitini.

⁷⁹ Id., *Attraverso due terzi del secolo*, cit., p. 6.

⁸⁰ Sulle difficoltà del dopoguerra vedi C. Cutini, "L'impegno civile di Aldo Capitini all'indomani della Liberazione", in L. Brunelli, A. Sorbini (a cura di), *Scritti in onore di Raffaele Rossi*, ISUC-Editoriale Umbra, Perugia-Foligno, 2003, pp. 239-253.

alzavano, in forma sorgiva, domande di cambiamento e partecipazione che non si indirizzavano direttamente nelle istituzionali forme partitiche dell'impegno, ma che trovavano espressione in circoli, associazioni, riviste di natura culturale e solo latamente politica. Fu un momento di fervida attività per Capitini, nominato Commissario dell'Università per stranieri di Perugia e direttore dell'organo del CLN della città, il *Corriere di Perugia*⁸¹. La sua opera si svolgeva fuori dai partiti, di cui diffidava, considerandoli istituzioni chiuse e poco democratiche. Subito dopo la liberazione Capitini fondò i Centri di Orientamento Sociale (COS), luoghi di libera discussione sia di problemi amministrativi che di problemi politico-filosofici. Dopo l'esperienza fascista, bisognava riedificare le fondamenta prepolitiche della convivenza civile. Bisognava ricostruire l'Italia senza compiere gli errori del passato e rimuovendo tutti quei fattori che avevano facilitato e promosso l'avvento del fascismo. Si poneva il problema della rinascita e tornava con forza nella riflessione di Capitini la ricerca di una via attraverso cui far fermentare una riforma religiosa, unica strada, secondo l'antifascista perugino, per superare alla radice una delle premesse dell'involuzione autoritaria e dittatoriale del sistema politico italiano: l'influenza della chiesa romana. Capitini aveva allora individuato nella chiesa cattolica, «che aveva educato gli italiani per secoli»⁸² come scriveva nel 1966, una delle principali responsabili della cecità del popolo italiano rispetto al male rappresentato dal fascismo. Per questo definiva religiosa la sua opposizione al fascismo⁸³. Il problema per Capitini era solo superficialmente politico, in profondità era morale e religioso e per questo andava affrontato di petto con una riforma religiosa che avrebbe dovuto cambiare in profondità l'animo umano, ispirando forme di vita fondate sulla libertà e l'amore al di là del dogma e dell'istituzione⁸⁴.

⁸¹ Sul clima politico e culturale di questo periodo vedi G. Rigano, "Utopia religiosa e progetti di rinascita morale e sociale nell'Italia del dopoguerra: Ernesto Buonaiuti e la *Voce Repubblicana* 1944-1945", *Annali della Fondazione Ugo La Malfa*, XX, 2005, in particolare le pp. 112-116. Del *Corriere di Perugia* esiste una ristampa anastatica a cura dell'Istituto per la storia dell'Umbria dal Risorgimento alla Liberazione, Umbra Cooperativa, Perugia, 1980.

⁸² A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 19.

⁸³ Vedi Id., "Un'esperienza religiosa dell'antifascismo", cit., pp. 60-64.

⁸⁴ Capitini si impegnò per suscitare questa riforma creando nel 1947, insieme al prete scomunicato Ferdinando Tartaglia, il Movimento di Religione, che promosse vari Congressi per la riforma religiosa in Italia, il primo dei quali si svolse a Roma nel 1948. Nel 1951,

Per preparare questa riforma religiosa, Capitini propugnava un ritorno alle radici, a quelli che definiva «spiriti religiosi puri» o «maestri di vita religiosa»: Gesù, Buddha, Francesco d'Assisi, Gandhi. In altri testi parla anche di Dante, Calvino, Mazzini, Leopardi, Tolstoj, Kant⁸⁵. L'unico nome che ricorre sempre in queste variabili genealogie della sua concezione religiosa nonviolenta è Francesco d'Assisi⁸⁶. In un testo del 1945 che rievocava la sua prima opera in prosa, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Capitini scriveva: «L'interesse per San Francesco, la cui città io saluto tutte le mattine dalla finestra della camera della mia abitazione [a Perugia], è stato sempre vivo»⁸⁷. Il primo testo capitiniano edito in cui compare Francesco d'Assisi è proprio *Elementi di un'esperienza religiosa* del 1937⁸⁸. Ma sin dal 1928 nella tesi di laurea, riferendosi all'opera dantesca, scriveva: «La figura di santo che ci resta impressa dopo la lettura del *Paradiso* è quella di San Francesco»⁸⁹. La figura di Francesco d'Assisi quindi accompagna sin dalle origini la riflessione di Capitini, attento lettore dei testi francescani, spesso

dopo il ritiro di Tartaglia dal movimento comincia a scrivere e inviare agli aderenti la *Lettere di religione*, raccolte successivamente in *Il potere di tutti*, edito nel 1969 dalla Nuova Italia di Firenze. Vedi *Atti del primo Congresso per la Riforma religiosa in Italia Roma, 13-15 ottobre 1948*, a cura del Comitato per la Riforma, Libreria Internazionale D'avanguardia, Bologna, 1949. Molta documentazione sul movimento e sui congressi si trova depositata in ASPe, FAC. Vedi anche A. Riccardi, "Il febbrile entusiasmo. L'amicizia di Ernesto Buonaiuti con Ezio Santarelli e i sogni di rinascita spirituale del secondo dopoguerra", *Cristianesimo nella storia*, n. 1, 2003, pp. 135-147. Su Tartaglia vedi F. Battistutta, *Trittico eretico. Sentieri interrotti del Novecento religioso: Ernesto Buonaiuti, Primo Vannutelli, Ferdinando Tartaglia*, Millenia, Novara, 2005.

⁸⁵ Id., "Discussioni religiose", *Religio*, n. 2 marzo 1938, p. 139; Id., *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna, 1942, p. 8; Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., pp. 102, 115, 138; Id., *Religione aperta*, cit., pp. 3-4; Id., *Discuto la religione di Pio XII*, Parenti, Milano, 1957, p. XIV; Id., *Aggiunta religiosa all'opposizione*, Parenti, Firenze, 1958, p. 147-148; Id., *Antifascismo tra i giovani*, cit., pp. 20 e 94; Id., D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di G. Barone, S. Mazzi, Carocci, Roma, 2008, lettera di Capitini a Dolci del 7 febbraio 1961, n. 181, p. 174.

⁸⁶ In queste genealogie il più citato, e l'unico ad essere sempre presente, è Francesco d'Assisi (12 volte). Subito dopo viene Gesù (11 volte), seguito da Gandhi (10 volte). Poi Buddha (6 volte) e Mazzini (5 volte). Leopardi, Calvino, Kant e Tolstoj una volta.

⁸⁷ A. Capitini, "Premessa a un libro del '36", *Il Ponte*, n. 6 1945, pp. 536-543 (cit. a p. 540). Questo saggio, che doveva introdurre la traduzione americana di *Elementi di un'esperienza religiosa* che in realtà non vide mai la luce, venne poi premesso alla seconda edizione degli *Elementi*, comparsa nel 1947 (pp. 1-17, cit. alle pp. 10-11).

⁸⁸ Vedi ad esempio pp. 32-34 e 91-92 I ed., 43-44 e 97-98 II ed.

⁸⁹ ASPe, FAC, b. 1, Aldo Capitini, *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani*, Tesi di laurea, 1928, p. 115.

citati nei suoi scritti⁹⁰. Non è azzardato parlare di un vero e proprio «archetipo francescano»⁹¹ su cui si sviluppa e giunge a maturazione il pensiero di Capitini.

La rilettura capitiniana di Francesco d'Assisi

Senza dubbio il Francesco d'Assisi di Capitini è rivisitato alla luce delle inquietudini e delle attese di un personaggio così particolare quale era l'antifascista umbro. In alcuni casi sono palesi le forzature interpretative a cui il santo di Assisi è sottoposto, forzature presenti in maggiore o minore misura in tutte le riletture a cui Francesco fu sottoposto nel corso dei secoli. La particolarità della rilettura capitiniana di Francesco d'Assisi⁹² risiede soprattutto nella prospettiva da cui viene formulata: da una posizione cioè esplicitamente e programmaticamente postcristiana. Sembra di poter affermare che, almeno nella fase più matura del suo pensiero nel secondo dopoguerra, il vero capostipite della nuova «religione aperta» propugnata da Capitini venga rintracciato da questi più in Francesco d'Assisi che in Gesù, per altro abbondantemente citato: Gesù sembra essere la preistoria, mentre Francesco d'Assisi l'origine storica di questa «religione aperta» che ha in Gandhi il suo compiuto profeta. Non è un caso che Francesco d'Assisi venga considerato da Capitini più moderno di Gesù, per il suo superamento dell'antropocentrismo nell'economia della salvezza, di cui partecipano, secondo la lettura capitiniana di Francesco, tutte le creature «subumane»⁹³. Espressione più chiara di tutto questo è per Capitini il *Cantico delle creature*. Francesco d'Assisi viene definito il più orientale dei santi occidentali⁹⁴,

⁹⁰ Vedi ad esempio A. Capitini, "Discussioni religiose", cit., p. 138; Id., *Vita religiosa*, cit., p. 57; Id., *Saggio sul soggetto della storia*, cit., pp. 44; Id., *Il problema religioso attuale*, Guanda, s.l. [Parma], 1948, p. 71; Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., p. 211; Id., *Religione aperta*, cit., pp. 75, 104 e 302.

⁹¹ Vedi P. Tuscano, "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 S. Pasquazi, Bulzoni, Roma, 1983, p. 384. Per una riflessione complessiva sul francescanesimo vedi A. Capitini, *Religione aperta*, cit., pp. 269-272.

⁹² Su cui vedi anche N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini*, cit., pp. 267-269.

⁹³ A. Capitini, *Religione aperta*, cit., pp. 269-270.

⁹⁴ Id., "San Francesco il più russo di tutti gli occidentali", *Milano Sera*, 27 giugno 1949, p. 3; Id., "San Francesco e Gandhi", *La Libertà*, numero unico, 24 settembre 1961, p. 14.

prefigurazione di quella matura sintesi tra oriente e occidente impersonata, anche sul piano biografico, da Gandhi, nato in oriente ma formatosi in una cultura in parte occidentale. A sua volta Gandhi era presentato come più moderno di Francesco d'Assisi per le implicazioni eminentemente politiche che il leader indiano individuava nella ricerca religiosa volta alla verità e al bene⁹⁵. Capitini a questo proposito citava spesso la frase di Gandhi: «Ogni lotta per la libertà è lotta religiosa»⁹⁶. Venivano così definite le tappe dell'evoluzione della «religione aperta», da Gesù a Francesco d'Assisi, nel superamento dell'antropocentrismo risolto nell'unità del creato, da Francesco d'Assisi a Gandhi, nella sublimazione politica e sociale del fatto religioso⁹⁷.

Se sia Gesù che Francesco d'Assisi si prestano a suffragare la nonviolenza, e vengono definiti «due grandi nonviolenti»⁹⁸, solo in Francesco d'Assisi Capitini coglie una visione più ampia in cui inscrivere l'impegno per la nonviolenza nell'amore e il rispetto per tutto il creato, che trova espressione anche nel vegetarianismo praticato dall'antifascista umbro almeno dal 1932, probabilmente su ispirazione diretta di Gandhi. Ricordando il momento della cacciata dalla Normale tra la fine del 1932 e l'inizio del 1933 (è lo stesso periodo della scoperta di Gandhi), Capitini scriveva:

⁹⁵ Id., *Religione aperta*, cit., pp. 271-272; Id., "San Francesco e Gandhi", cit. Vedi anche P. Bagnoli, *Liberal-socialismo*, cit., p. 53.

⁹⁶ Ivi; Id., *Educazione aperta*, II vol., La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 282; Id., *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze, 1969, p. 386. Vedi anche Id., "Premessa a un libro del '36", cit., p. 540 (poi in Id., *Elementi di un'esperienza religiosa*, II ed., cit., p. 11).

⁹⁷ Vedi anche M. Fortuna, "Religione cristiana e religione aperta. Un confronto con Aldo Capitini", *Segni e comprensione*, 47, 2002, p. 39 nota 45, in cui si legge: «Si può anche accennare qui, argomento che se ben evidenziato richiederebbe certo più pagine, al saldarsi in Capitini di due differenti modi di manifestazione del divino presenti nella tradizione ebraico-cristiana: quello della progressiva rivelazione di Dio e quello di una rottura radicale ed improvvisa; si è in precedenza tentato di rendere questa duplicità facendo ricorso ad un'espressione come "successive aperture", dove a "successive" corrisponde l'elemento della continuità e ad "aperture" quello della rottura – a Gesù, Francesco d'Assisi e Gandhi si devono ad esempio alcune fra queste aperture, nessuna delle quali si è però rivelata definitiva».

⁹⁸ Id., *Il problema religioso attuale*, cit., p. 61. Su Gesù vedi Id., *Il potere di tutti*, cit., p. 434. Su Francesco d'Assisi vedi Id., *Il problema religioso attuale*, p. 63 e *In cammino per la pace. Documenti e testimonianze sulla marcia Perugia-Assisi*, a cura di Id., Einaudi, Torino, 1962, p. 14, in cui si richiama il suo dialogo «con i saraceni» in tempo di crociata. Per una ricognizione sulle interpretazioni che nella storia sono state date dell'incontro tra Francesco d'Assisi e il Sultano d'Egitto vedi J. Toland, *Il santo dal sultano. L'incontro di Francesco d'Assisi e l'islam*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

«Il vicedirettore mi disse poi che Gentile era impaziente che io sistemassi le cose e me ne andassi, perché ero divenuto di colpo vegetariano [...] e a Gentile infastidiva che io, mangiando a tavolo con gli studenti, come continuavo a fare, fossi di scandalo con la mia novità»⁹⁹.

Francesco d'Assisi non era affatto vegetariano; sappiamo anzi dalle fonti che apprezzava in maniera particolare il lardo¹⁰⁰, ma quel senso di fratellanza con tutte le creature che informava la sua spiritualità lo rendeva più affine di Gesù alla sensibilità religiosa di Capitini intrisa di un forte senso di unità del creato. Una traccia dell'ascendente francescano del vegetarianismo nelle discussioni sorte alla Normale nel gruppo raccolto intorno a Capitini e Baglietto, si coglie da una lettera di quest'ultimo a Claudio Varese, in cui si legge che, se in Oriente la sensibilità animalista era più sviluppata, anche «un sentimento religioso vivo», come si poteva trovare ad esempio tra i primi cristiani e Francesco d'Assisi, poteva giungere a simili conclusioni. Dopo aver riconosciuto che Francesco d'Assisi non era giunto al vegetarianesimo, Baglietto concludeva: «Se non fosse stato inceppato dalla dommatica tradizionale e dal comando di Gesù Cristo di mangiare quello che vien posto davanti si può pensare che sarebbe giunto molto vicino a non uccidere più nessun animale e a predicarlo»¹⁰¹. La nonviolenza, caposaldo del pensiero di Capitini e di Baglietto, non si risolveva in se stessa, ma

⁹⁹ Id., *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 28. Capitini scrisse successivamente che «per oppormi alle guerre che Mussolini preparava, presi la decisione vegetariana, nella convinzione che il risparmio delle vite subumane inducesse al rifiuto di uccidere esseri umani» (*Attraverso due terzi del secolo*, cit., p. 5). Questa affermazione è confermata da Arnaldi che, riferendosi a Capitini, il 20 dicembre 1932 scrisse a Gentile: «... l'unico risultato è stata la decisione di non mangiar carne, non perché fosse un delitto il farlo, ma perché era l'unico modo di imparare ed insegnare a non uccidere gli altri uomini», in AFG, 1 FGG, 1 C, 2 LAG, f. Arnaldi Francesco. Vedi anche Id., *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., p. 65 I ed., 74 II ed., e Id., *Il problema religioso attuale*, in Id., *Scritti sulla nonviolenza*, cit., p. 27, in cui indica il 1932 come anno della sua scelta vegetariana.

¹⁰⁰ Tommaso da Celano, *Vita seconda di San Francesco d'Assisi*, XCIV, 131, in *Fonti francescane*, EMP, Padova, 1988³, p. 660.

¹⁰¹ ASPe, FAC, b. 368, f. 5, lettera di Claudio Baglietto a Claudio Varese del 1 novembre 1932. Sul comando di mangiare tutto quello che viene offerto, Baglietto fa riferimento al testo evangelico di Lc. 10, 8, ripreso espressamente sia dalla *Regola non bollata* (III, 17) che dalla *Regola bollata* (III, 15), in *Fonti francescane*, cit., rispettivamente alle pp. 102 e 125. A fondamento del vegetarianismo di Capitini c'è una molteplicità di richiami: abbiamo

era parte di una visione più larga, aperta a tutto il creato, in cui accanto all'uomo erano presenti gli esseri subumani animati e inanimati¹⁰². In questa prospettiva Capitini sentiva Francesco d'Assisi particolarmente vicino come risulta dai versi di *Colloquio corale*, in cui si legge: «*Perché questo canto fosse corale, e il conforto posasse in tutti [...] Francesco [...] chiamò le creature. Finalmente era l'unità, e in quel momento nulla fu assente, ed ogni cosa umilmente annuiva, perché ora il problema del proprio essere, diventava un trovarsi insieme*»¹⁰³.

Capitini vede in Francesco d'Assisi non solo una tappa fondamentale nell'evoluzione dello spirito umano, ma anche un simbolo di una riforma religiosa e sociale che se avesse trionfato avrebbe cambiato radicalmente il corso della storia della Chiesa. Nonostante il fallimento, Francesco e il suo movimento avevano lasciato un'impronta indelebile nel mondo, gettando idee che, se parzialmente soffocate, avevano silenziosamente fermentato spostando in avanti le lancette della storia, volgendola verso un orizzonte di liberazione di diritti e di pace e segnando il passaggio dal feudalesimo alla modernità. Nel Medioevo «*una gerarchia ferrea veniva riconosciuta nell'universo, culminante in una gerarchia divina altrettanto solida: [...] o conformarsi o morire; la verità era adeguazione*». Secondo Capitini Francesco aveva scardinato questa gerarchia ferrea mettendo al centro gli ultimi:

«Chi rompe questa struttura – scriveva l'antifascista umbro – fu San Francesco, anche in ciò veramente alter Christus. Poiché il primo aveva rotto l'imperialismo ecclesiastico giudaico e quello romano [...]. San Francesco è il punto in cui sorge il nuovo spirito [...]; quali che possano essere gli aspetti esteriori o le parole, egli segna realmente la fine del feudalesimo. La pienezza dell'animo, l'ispirazione, lo sviluppo affettuoso, si pongono al centro della vita. Egli si umilia e vuole che perfino le mense siano basse, si veste del colore della terra, per trarre il popolo, tutto ciò che è ultimo, dentro lo Spirito

visto Francesco d'Assisi e Gandhi. Da non sottovalutare è la riflessione martinettiana sull'animalismo. Vedi Piero Martinetti *La psiche degli animali* (1922), in *Saggi e discorsi*, cit., in BAC, sottolineato. Nel dopoguerra vedi A. Capitini, *Educazione aperta*, cit., p. 359.

¹⁰² A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., pp. 32-33 I ed, 43-44 II ed.; Id., Il problema religioso attuale, cit., p. 65; Id., *Discuto la religione di Pio XII*, cit., p. 122; Id., *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano, 1966, p. 44.

¹⁰³ Id., *Colloquio corale*, Pacini Mariotti, Pisa, 1956, cit. in P. Sargentini, *Aldo Capitini poeta*, Guerra, Perugia, 2003², pp. 40 e 234. Sin dal 1928, nella tesi di laurea *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani*, scriveva: «Il francescanesimo tendeva a investire con un unico soffio di sentimento tutta la realtà, dal popolo alle creature e alla natura» (p. 15).

[...]. Da un tale fuoco dell'anima sorsero non solo e non principalmente i conventi, ma le comunità cittadine, le folle degli artisti, il nuovo platonismo filosofico, un sentimento di socialità e di vivacità più creativa, più libera e circolante in ogni parte»¹⁰⁴.

Francesco per Capitini, con forte carica rivoluzionaria, «spinse l'amore in ogni direzione, fuori della legislazione ecclesiastica». Questo è un tema caro all'antifascista umbro che mette in risalto la volontà di Francesco di non voler diventare sacerdote¹⁰⁵. Uno dei caratteri fondamentali dell'identità francescana per Capitini era la laicità e la volontà di stare tra i *minores*, le classi umili a cui Francesco si ispirò per dare un nome ai suoi compagni, che chiamò appunto frati minori. Capitini esalta questa contrapposizione tra la Chiesa e il movimento francescano delle origini:

«Il medioevo – scriveva – ebbe al centro il mito e il mistero della presenza ecclesiastica; San Francesco, che non volle essere sacerdote, iniziò un'altra via, quella dell'imitazione di Gesù Cristo, della penetrazione umana e della diretta vicinanza. La Chiesa era per lui semplicemente la custode del sacramento e della parola, un tabernacolo da tener pulito (e alcune volte prendeva la scopa e andava a spazzare le chiese, se le vedeva sporche) o da riverire, anche se visto da lontano nel paesaggio (come facevano i francescani, inginocchiandosi). Ma a San Francesco interessava principalmente l'interiorizzazione umana della divina tragedia, supremo strumento di liberazione: gli elementi escatologici e di interiorità si ravvivavano, e la presenza era di Gesù Cristo umile, povero e sofferente, che redime nel cerchio di un amore da lui e per lui, esteso a comprendere tutte le creature»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., pp. 91-92 I ed., 97-98 II ed.

¹⁰⁵ Id., *Religione aperta*, cit., p. 270; Id., *Aggiunta religiosa all'opposizione*, cit., p. 161; Id., *Battezzati non credenti*, Parenti, Firenze, 1961, p. 145; Id., *Educazione aperta*, cit., p. 155. Per una menzione al Terzo ordine francescano vedi Id., "Discussioni religiose", cit., p. 139. Nel dopoguerra scriveva: «A scuotere l'impero della chiesa cattolica sulle moltitudini non valsero né uomini né strumenti. Non si è costituito in Italia il tipo di uomo che validamente sostituisse il prete; non si sono costituiti gli strumenti adeguati di distacco dalla realtà cattolica. Veramente fu San Francesco il primo a fondare, a suo modo, l'esigenza di un tipo di uomo che per umiltà fosse effettivamente più vicino al popolo ed esercitasse liberamente la liturgia della carità e dell'abnegazione». Vedi Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., p. 140.

¹⁰⁶ Ibid., p. 211.

La riforma francescana pur creando un sommovimento nel profondo delle forze storiche, «*non riuscì – come scrive Capitini – nel modo e nell'estensione che il fondatore voleva*».

«Pur non attaccando in senso eversivo le vecchie verità e le vecchie strutture [...] – continua Capitini – la riforma francescana voleva suscitare una tal vita e una tale dignità in ciò che è basso, umile, sprezzato, alla periferia, che esso avrebbe finito per trasformare la struttura autoritaria dall'alto; la coscienza era portata più avanti, anche dell'umile e perfino la presenza degli esseri non umani; la liberazione era fatta sentire più vicina, imminente, quasi iniziata; "minori" era il nome del partito del popolo ad Assisi»¹⁰⁷.

L'eredità cristiana di un postcristiano

Ma Francesco d'Assisi aveva anche dei limiti per Capitini. Primo fra tutti, come scriveva nel 1942 «*l'ubbidienza al Pontefice romano*»¹⁰⁸. È messa qui in luce la distanza tra la posizione pur sempre ortodossia di Francesco e la «persuasione» postcristiana di «libero religioso» professata da Capitini¹⁰⁹. Il confronto fra Capitini e la tradizione cristiana fu sempre molto problematico, di forte attrazione e allo stesso tempo di superamento. Nel bene e nel male il cristianesimo è per lui un punto di riferimento ineludibile. Nel 1929, con i trattati del Laterano, si consumava la completa separazione: da quel momento Capitini smise di nutrire speranza sulla posizione della Chiesa nella storia della spiritualità umana. Spirito religioso e cattolicesimo avevano oramai imboccato due strade divergenti per l'antifascista umbro¹¹⁰. In *Elementi* Capitini si era soffermato su Gesù esprimendo «*massimo rispetto e rinnovando un'infinita gratitudine*» ma sottolineando che «*fu anche lui, come tutti, un essere con certi limiti*». L'autore dava rilievo alla forza liberatrice dell'esperienza del Nazareno, sottraendogli però il carattere di unicità che la teologia cattolica gli attribuisce:

¹⁰⁷ Id., *Religione aperta*, cit., p. 214. Vedi anche Id., *Aggiunta religiosa all'opposizione*, cit., p. 162 e Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., p. 147.

¹⁰⁸ Id., *Vita religiosa*, cit., p. 59. Vedi anche Id., *religione aperta*, cit., p. 271.

¹⁰⁹ Lui stesso parlava di postcristianesimo. Vedi Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., p. 220.

¹¹⁰ Capitini nelle sue opere non espresse mai particolare interesse verso il mondo protestante, con cui aveva senza dubbio frequentazione. In gioventù era un assiduo lettore della rivista di ispirazione protestante *Conscientia*. Vedi Id., *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 18 e Id., *Educazione aperta*, cit., p. 59.

«Gesù Cristo con l'atto suo intimo, con la sua persuasione, ha realizzato la liberazione di tutti; perché lo Spirito è uno, e quello che fa uno vale per tutti. [...] Non viene perciò tolto essenzialmente nulla a Gesù Cristo, se questo valore universale e redentivo e superindividuale viene riconosciuto ad ogni atto, e moltiplicato per ogni coscienza, che è appunto presenza di Dio nel mondo, e come apertura per cui Dio parla ed opera. [...] Viene moltiplicato per tutti quello che la religione tradizionale ha fondato per lui soltanto. Ciò conserva l'essenza e salva dall'idolatria»¹¹¹.

Capitini dedicò un paragrafo degli *Elementi* alla Chiesa romana, criticandone le pretese divine e l'esclusività redentiva: «Anche qui, per non dire altro, risulta evidente che la disputa è tra l'esterno e l'interno». L'autore in precedenza aveva sottolineato che

«la Chiesa romana ha tenuto sempre più ad affermare il proprio valore come istituzione costituita divinamente [...]. La pretesa della istituzione ecclesiastica sembra a noi qualche cosa, invece, di limitato, e non corrispondente a quell'ampiezza di religione a cui siamo arrivati».

Lo sguardo di Capitini era quello della «critica storica» sotto i cui colpi «i fondamenti storici della Chiesa romana non resistono». La conclusione, di sapore autobiografico, era evidente: «Bisogna considerare la Chiesa romana nei suoi fondamenti, e volgersi ad altro se non soddisfano»¹¹². Le reazioni nel mondo cattolico furono diverse. Fausto Montanari lo recensì benevolmente su *Studium*, non nascondendo le dovute riserve teologiche e l'ispirazione idealistica¹¹³. Giuseppe De Luca lo stroncò sull'*Avvenire* d'Italia, soffermandosi proprio sulla concezione eterodossa di Gesù e della chiesa, e, facendo chiaramente allusione alla sua cacciata dalla Normale, scriveva:

«Ogni pensionato, ogni disoccupato, ogni escluso da un lavoro, ogni dolce maniaco oggi produce "Elementi di un'esperienza religiosa". La religione che era quel che gli uomini avevano di più alto e più dolce è divenuta un gioco di

¹¹¹ Id., *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., pp. 32-34 I ed., 43-44 II ed.

¹¹² Ibid., pp. 82-85 I ed., 89-92 II ed.

¹¹³ m.f., "Esperienze religiose", *Studium*, 6, 1937, pp. 461-464.

società fra oziosi e come un solitario a carte»¹¹⁴.

Ernesto Buonaiuti, prete modernista più volte scomunicato, intervenne sulla sua rivista, *Religio*, attaccando ferocemente De Luca:

«Uno scriba in sottana che fa del sacerdozio la copertura della sua pedestre ambizione e il mezzo di inflazione delle sue modestissime capacità intellettuali, Don Giuseppe De Luca, ignorando completamente che il primo compito del ministero cristiano è quello di non spegnere il lucignolo fumigante, ha bistrattato sconvenientemente sul più stremenzito quotidiano d'Italia, L'Avvenire, le schiette e oneste pagine in cui Aldo Capitini ha effuso la sua nobile e cosciente inquietudine spirituale [...]. Ragione di più per segnalare queste pagine, con il dovuto rispetto, ai nostri lettori»¹¹⁵.

Nel dopoguerra anche Capitini sarebbe incorso nella censura ecclesiastica: nel 1956 il suo libro *Religione aperta* venne messo all'Indice¹¹⁶. Capitini rispose l'anno successivo con il volume *Discuto la religione di Pio XII*. Nel 1958 in seguito al caso Fiordelli, il vescovo di Prato che aveva accusato di pubblico concubinaggio una coppia sposata civilmente, Capitini scrisse al vescovo di Perugia chiedendo di essere cancellato dal registro dei battezzati¹¹⁷. Con gli anni, man mano che lo scontro con le autorità ecclesiastiche andava aumentando, il suo anticlericalismo si fece sempre più risoluto. Nel luglio 1959 scriveva a Walter Binni:

«Bisogna rompere con l'istituzione religiosa tradizionale e tutto ciò che essa dà: essa è stata costruita sopra Gesù. Porre Gesù, S. Francesco, Gandhi come maestri di amore per tutti basta. Il resto deve sorgere stimolato dal [...] troncare i rapporti con gli ecclesiastici. Sarà uno stimolo a creare, ricreare,

¹¹⁴ don Petronio, "Umori del tempo. Succedanei di religione", *Avvenire d'Italia*, 15 aprile 1937, p. 3.

¹¹⁵ E.B., "Rarissima avis", *Religio*, 6, 1937, pp. 449-450. Sulla vicenda vedi Gabriele Rigano, "Aldo Capitini, l'eredità cristiana e il confronto con Ernesto Buonaiuti", in *Dialoghi di pace. Dalla nonviolenza alla sostenibilità*, a cura di G. Scocozza, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2021, pp. 207-220.

¹¹⁶ Il decreto di proibizione, datato 8 febbraio 1956, venne pubblicato sull'*Osservatore Romano* del 12 febbraio 1956 e riportato su vari giornali cattolici, come l'*Avvenire d'Italia*.

¹¹⁷ Lettera di Aldo Capitini a mons. Pietro Parente del 27 ottobre 1958, pubblicata in *Il Ponte*, 11, 1958, pp. 1500-1502.

rinnovare»¹¹⁸.

Gesù, Francesco d'Assisi e Gandhi rimangono sempre i riferimenti principali e le tre grandi figure che, nella sua visione, segnano i passaggi fondamentali nella storia della spiritualità umana. Senza dubbio Capitini sente una particolare vicinanza con Gandhi¹¹⁹. Sono tutti e due figli del mondo moderno e partecipi della sua sensibilità tendenzialmente immanentistica: sia Capitini che Gandhi relativizzano il riferimento specifico alla loro tradizione religiosa giungendo ai limiti di un teismo etico e lasciando maggiore spazio ai «valori». In questa prospettiva, messo a confronto con Gandhi, Francesco d'Assisi mostrava di essere espressione di un mondo oramai scomparso:

«Certo Gandhi è più moderno – scriveva Capitini nel 1961 – di Francesco d'Assisi, vissuto più di settecento anni orsono, era nel Medioevo. Ancora la critica storica delle origini cristiane non aveva mostrato le leggende che si trovano nei Vangeli, scritti decenni dopo la morte di Gesù; ancora non si aveva un'idea della relatività del potere papale, ancora non era sorto il concetto moderno della libertà e creatività etica e politica, non era sorto il socialismo»¹²⁰.

Nonostante questo giudizio il richiamo all'esperienza francescana è fondamentale per Capitini, non solo a livello ideale, ma anche quando proponeva nel secondo dopoguerra la sua formula per il rinnovamento della vita politica italiana attraverso delle strutture di democrazia diretta e decentrata come i COS, sorti su sua ispirazione in varie città dell'Italia

¹¹⁸ Id., W. Binni, *Lettere 1931-1968*, a cura di L. Binni, L. Giuliani, Carocci, Roma, 2007, lettera di Capitini a Binni del 23 luglio 1959, n. 122, p. 115. Corsivi in originale sottolineati. Il brusco taglio nel testo è riportato come nella pubblicazione.

¹¹⁹ Nonostante questo, è bene ricordare che il pensiero di Capitini non è risolvibile nella concezione gandhiana: la forte tensione escatologica che anima Capitini, di chiara derivazione giudaico-cristiana, non trova rispondenza in Gandhi, genuino esponente della civiltà asiatica, centrata su una concezione ciclica.

¹²⁰ Id., "San Francesco e Gandhi", cit. Nel 1955 scriveva: «Se San Francesco rappresenta questa apertura del Medioevo verso una civiltà e società di tutti (e c'è chi lo mette in rapporto con i comuni italiani), la sua posizione è simile a quella di Gandhi che è il tramite religioso della vecchia India all'India democratica. Ma Gandhi è più moderno, anche perché ha risentito delle conquiste della riforma religiosa e politica inglese». Vedi Id., *Religione aperta*, pp. 270-271.

centrale. A distanza di anni Capitini guardava a quell'esperienza, oramai esauritasi, interpretandola come una manifestazione politica vissuta nello spirito di Francesco d'Assisi, Mazzini e Matteotti: nell'intenzione del suo fondatore infatti i COS dovevano dare voce agli emarginati dal potere, come «i "minori" - nome del partito del popolo assunto da San Francesco»¹²¹. E come questi avevano risposto alla predicazione di Francesco, così gli emarginati odierni avrebbero fondato i COS, che nell'intenzione di Capitini avrebbero dovuto svolgere la stessa missione liberatoria del francescanesimo delle origini. La fondazione dei COS era considerata da Capitini come prova per l'adesione alla sua «moderna religione dell'apertura», richiamando nuovamente l'esperienza francescana:

«Se San Francesco poneva come condizione ai suoi primi compagni di curare i lebbrosi, la religione moderna dell'apertura infinita dell'anima, della libera aggiunta di nonviolenza e non menzogna, di sentimento intimo della infinita socialità e corallità, potrebbe porre come prova di questa interna persuasione: dovunque andate, cercate che ci sia un COS»¹²².

Rispetto alla mobilitazione popolare, che sarà sempre un pensiero fisso per Capitini, senza dubbio era importante l'esempio del movimento per l'indipendenza di Gandhi, ma anche l'esperienza francescana, in particolare il riferimento al Terz'ordine come forma di aggregazione unitaria aperta a tutti al di là dei partiti e religiosamente ispirata. Su questo modello aveva fondato i COS, «una specie di "terz'ordine" cioè tale da comprendere tutti»¹²³.

¹²¹ Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., pp. 240-241. Nella vita dei COS l'ispirazione francescana era presente: vedi, a titolo di esempio, il convegno sulla nonviolenza tenuto a Perugia il 23-25 agosto 1957, aperto da una relazione di Francesco Francescaglia su *La nonviolenza di San Francesco*. Seguiva un intervento di Capitini su *La nonviolenza di Gandhi*. ASPe, FAC, b. 43.

¹²² Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., p. 257. Anche relativamente alla lotta politica si riferiva volentieri all'esperienza francescana. Vedi Id., G. Calogero, *Lettere 1936-1968*, a cura di T. Casadei, G. Moscati, Carocci, Roma, 2009, lettera di Capitini a Calogero e Codignola del 22 febbraio 1946, n. 108, p. 120.

¹²³ A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., p. 241. Per un altro riferimento al Terz'ordine vedi Id., "Discussioni religiose", *Religio*, 2, 1938, p. 139.

Il Francesco di Capitini: tra riformismo religioso e idealismo attualistico

Risulta chiaro, quindi, come in generale l'ispirazione francescana sia stata fondamentale nell'intero percorso biografico di Capitini, dalla giovinezza fino alla maturità. Ma quali furono le fonti di Capitini per la sua interpretazione dell'esperienza francescana delle origini? I caratteri principali dell'interpretazione capitiniana di Francesco d'Assisi furono due: il riformismo religioso e una religiosità panica coinvolgente l'intera creazione.

Il grande animatore, tra fine Ottocento e inizi del Novecento, degli studi francescani fu il pastore calvinista Paul Sabatier, autore di una celebre *Vie de S. François*¹²⁴ del 1894 che veicolava un'immagine del santo vicina alla sua sensibilità di riformato: Francesco vi appariva come un riformatore religioso, di fatto, anche se non coscientemente, in lotta con la curia romana, o quanto meno con la religiosità conformista e i cedimenti al potere e alla ricchezza che questa istituzione rappresentava rispetto a tante istanze evangeliche. A indirizzare Sabatier verso gli studi francescani era stato il suo maestro, Ernest Renan, che nel 1866 aveva recensito molto positivamente la biografia del santo scritta dallo storico luterano Karl Hase, scrivendo: «*Si può dire che, dopo Gesù, Francesco d'Assisi sia stato il solo cristiano perfetto*», quindi dopo la sua *Vie de Jésus* del 1866, l'intellettuale francese attendeva una biografia dell'unico altro «*cristiano perfetto*» scritta sulle fonti originali¹²⁵. L'opera di Sabatier ebbe vasta risonanza anche nel mondo cattolico e più in generale nella vita intellettuale italiana dell'epoca e può essere accostato sotto diversi aspetti alla *Vie de Jésus* del suo maestro Renan. Il volume venne messo all'Indice nello stesso anno in cui uscì in Francia¹²⁶. Senza dubbio negli scritti di Capitini si colgono gli echi di questa

¹²⁴ P. Sabatier, *Vie de S. François*, Fischbacher, Paris, 1894. Prima edizione italiana Loescher, Torino, 1896.

¹²⁵ E. Renan, "St. François d'Assise. Étude historique d'après le dr. Karl Hase", *Journal des Débats*, 20-21 agosto 1866. Cit. da E. Renan, *Studi di critica e di storia delle religioni*, a cura di L. Giusso, Bompiani, Milano 1948, p. 22.

¹²⁶ Su Sabatier vedi Società Internazionale di Studi Francescani-Centro Interuniversitario di Studi Francescani, *Paul Sabatier e gli studi francescani*, Atti del XXX Convegno internazionale, Assisi 10-12 ottobre 2002, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2003 e M. T. Dolso, "La Vie de S. François di Paul Sabatier tra impegno storiografico e propaganda religiosa", *Rivista di storia del cristianesimo*, 1, 2007, pp. 133-170. Sulle letture moderne del francescanesimo vedi S. Migliore, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra '800 e '900*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 2001. Vedi anche A. Vauchez,

interpretazione che esaltava la conflittualità fra il primo gruppo di compagni di Francesco e l'istituzione ecclesiastica. Non è chiaro però se ci sia stata un'influenza diretta: nella biblioteca dell'antifascista umbro Sabatier non è presente. Mancano tutte le più note biografie del santo: da quella di Salvatorelli (1926) a quella di Buonaiuti (1925)¹²⁷. È presente solo quella dello Jørgensen nell'edizione del 1919¹²⁸, che però è animata da un'impostazione ortodossa e può essere considerata la risposta cattolica (di un cattolico convertito dal protestantesimo) a Sabatier: non può essere quindi la fonte di questa interpretazione vicina alla sensibilità riformata. Il volume nella biblioteca di Capitini è molto sottolineato. Ma questi non assimilò lo spirito dello Jørgensen, sostanzialmente lontano dalla sua sensibilità. Nel testo infatti sono sottolineati a penna gli aspetti maggiormente riconducibili all'interpretazione di stampo sabateriano, interpretazione che lo stesso Jørgensen critica più volte. A p. 341, ad esempio, Capitini sottolineò con forza l'ingiunzione data da Francesco di disobbedire anche ai superiori per rimanere fedeli alla Regola. Lo Jørgensen scriveva: «Secondo la formula originale di San Francesco, era permesso, anzi comandato, ai frati, in virtù dell'obbedienza, di disobbedire ai superiori, quando fosse necessario per osservare la Regola alla lettera; poiché per Francesco, la Regola stava al di sopra dei ministri, e il voto d'obbedienza si faceva alla Regola e non ai ministri». Capitini annotò a margine «Importante!»¹²⁹. L'impressione che si ricava è che Capitini utilizzi il testo di Jørgensen per risalire direttamente alle fonti, che risultano spesso sottolineate. Senza dubbio il progressivo allontanamento dal cattolicesimo, rendeva Capitini disponibile ad accogliere le suggestioni sabateriane sulla storia delle origini francescane, mediate probabilmente dalla riflessione modernista. Al di là di questa genealogia

Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria, Einaudi, Torino, 2010, pp. 248-267.

¹²⁷ Senza dubbio una delle fonti privilegiate per la conoscenza di Francesco in Capitini erano direttamente i testi francescani. In BAC sono presenti i *Fioretti* nell'edizione del 1919 (Sansoni) 1923 e 1946, lo *Specchio di perfezione* del 1923, *Le due leggende di San Francesco d'Assisi* di Tommaso da Celano edita nel 1923 e il *Sacrum commercium S. Francisci cum domina paupertate*, Tipographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze-Quaracchi, 1929.

¹²⁸ L'edizione originale in danese è del 1907, la prima in italiano del 1910 (Reber, Palermo).

¹²⁹ BAC, G. Joergensen, *San Francesco d'Assisi*, Ferrari-SEI, Roma-Torino, 1919, p. 341. Nell'edizione ora in circolazione, senza apparato scientifico, la p. a cui ci si riferisce è la 252. In nota è stata utilizzata la trascrizione del nome dell'autore come è indicata sul frontespizio dell'edizione italiana.

indiretta un posto di rilievo lo deve aver avuto Martinetti con il volume *Gesù Cristo e il cristianesimo* del 1934, messo all'Indice nel 1937¹³⁰, in cui ci si sofferma su Francesco d'Assisi mettendone in rilievo la volontà di «rinovare l'età evangelica» e sottolineando il carattere laico del suo movimento, su cui anche Capitini si soffermava spesso. Secondo Martinetti questo spirito innovatore, inveramento delle profezie gioachimite, come sosteneva anche Buonaiuti¹³¹, era stato soffocato dall'istituzione ecclesiastica, che lo aveva riassorbito incanalandolo nella tradizione degli ordini religiosi¹³².

Sempre sulla stessa onda di un Francesco riformatore religioso, con in più una certa attenzione alle istanze di giustizia sociale, si muove un'altra rilettura francescana a mio avviso importante per capire il clima intellettuale che ha ispirato Capitini: quella dello storico dell'arte Heinrich Thode, tedesco, vicino agli ambienti wagneriani, protestante e autore di un volume fondamentale: *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte Rinascimentale in Italia* uscito nel 1885 in Germania¹³³. Il lavoro di Thode si inserisce nel grande dibattito sulle origini e i caratteri del Rinascimento e i suoi rapporti con il Medioevo¹³⁴. Senza dubbio la riscoperta francescana di fine Ottocento in

¹³⁰ Il libro venne proibito con decreto del 3 dicembre 1937, pubblicato sull'*Osservatore Romano* del 12 dicembre 1937, insieme a *Ragione e fede* e a *Il Vangelo con introduzione e note*.

¹³¹ Buonaiuti scriveva nel 1931: «il grande movimento democratico e pacifista dei «minori» usciva, tutto intiero, dal messaggio radioso del veggente silano». Vedi E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*, Collezione Meridionale, Roma, 1931, p. VII. Vedi anche Id., *San Francesco*, Formiggini, Modena, 1926.

¹³² P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., pp. 376-380 della I ed. (presente in BAC, con sottolineatura del divieto della violenza in Francesco d'Assisi a p. 381). Capitini cita molto raramente Gioacchino da Fiore, senza mai collegarlo alla successiva esperienza francescana. Vedi ad es. A. Capitini, *Religione aperta*, cit., p. 93 e Id., *Severità religiosa per il Concilio*, Donato, Bari, 1966, p. 16. In BAC è presente il volume di Gioacchino da Fiore *Tractatus super quatuor Evangelia* curato da Buonaiuti (Tipografia del Senato, Roma, 1930). In una lettera datata 27 gennaio 1930 a Cantimori fa un chiaro riferimento alla dottrina delle tre età della storia (del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo) di Gioacchino da Fiore (cit. in P. Chiantera Stutte, *Res nostra agitur*, cit., pp. 117-118). Buonaiuti scriveva del monaco silano dal 1928. Vedi *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, a cura di M. Ravà, La Nuova Italia, Firenze, 1951, p. 59.

¹³³ Vedi H. Thode, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, a cura di Luciano Bellosi, Donzelli, Roma 1993 e per alcune notizie su Thode l'introduzione di Bellosi.

¹³⁴ Per cui vedi W. K. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*, il Mulino, Bologna 1987.

parte si iscrive in questo dibattito, avviato da Jacob Burckhardt con il suo studio fondamentale su *La civiltà del Rinascimento in Italia* pubblicato a Basilea nel 1860. In esso il grande storico svizzero metteva in risalto la frattura tra Rinascimento e Medioevo, sottolineando la modernità che la nuova sensibilità rinascimentale aveva introdotto nella storia, con la sua riscoperta del mondo classico e la svalutazione della tradizione cristiana trasmessa dal Medioevo: un Rinascimento, quindi, dai tratti paganeggianti e segnato dalla riscoperta della centralità dell'individuo, svincolato dai legami oppressivi del mondo religioso medievale. La vicenda è molto complessa e non è possibile qui ricostruirla nel suo insieme. Interessa solo richiamare il ruolo svolto dalla figura di Francesco d'Assisi nel dibattito. Le tesi di Burckhardt incontrarono subito un grande successo e si cristallizzarono come interpretazione consolidata della grande stagione letteraria e artistica successiva al Medioevo. Successivamente vennero messe in dubbio alcune delle premesse della ricostruzione di Burckhardt, considerata troppo selettiva e schematica: così Konrad Burdach alla fine dell'Ottocento, sulla base di un enorme lavoro sulle fonti letterarie, propose un paradigma della continuità tra Medioevo e Rinascimento. Ma già in precedenza erano state sollevate diverse critiche all'impostazione burckhardtiana attraverso una reazione di stampo romantico-religioso¹³⁵, grazie agli studi di Thode confluiti in *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte Rinascimentale in Italia*. Il titolo era esplicito ed esemplificava la posizione dello storico dell'arte tedesco, opposta a quella di Burckhardt, in cui Francesco d'Assisi è praticamente assente: il Rinascimento e la sua arte avevano avuto origine nei movimenti mistici medievali, che trovavano in Francesco e nel movimento francescano la loro manifestazione più alta. Un Rinascimento, quindi, cristiano, in cui la centralità della nuova sensibilità per l'individuo non aveva origini classico-pagane, ma tutte interne alla tradizione religiosa non conformista che dai fermenti mistici alle istanze riformiste ed ereticali medievali avrebbe condotto alla Riforma protestante. Per Thode, con la sua sensibilità da riformato, «*Francesco rappresenta il punto culminante di un possente movimento*» che avrebbe «*dato uno stimolo decisivo*» all'Umanesimo e alla Riforma, attraverso «*la liberazione dell'individuo e una concezione soggettiva e armonica sia della natura che della religione*».

¹³⁵ Per cui vedi in particolare S. Migliore, *Mistica povertà*, cit., pp. 233-260 e W. K. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*, cit., pp. 416-436.

«L'espressione storica – continua Thode – di questo movimento è stato l'avvento della borghesia» e «mentre il movimento cominciava a seppellire il feudalesimo [...] e a scuotere l'autorità della scolastica, dall'altra parte dava all'umanità i presupposti di una libertà personale [...], di un'arte nuova, e al tempo stesso anche i primi presentimenti di una prossima emancipazione del pensiero»¹³⁶.

Il libro terminava in maniera ispirata, richiamando la necessità di una nuova riforma religiosa per il mondo moderno, che si riconnettesse alle aspirazioni di giustizia ed equità sociale delle masse:

*«Francesco d'Assisi e Lutero! Quando ne arriverà un altro? I tempi sono maturi e basta aprire le orecchie per sentire l'appello del popolo, questa volta il Quarto Stato, che reclama i suoi diritti. Quel che reclama non è altro che una fede nuova, che possa rafforzare i suoi sentimenti. Chi gliela darà? Chi provvederà a diventare per l'umanità il nuovo Francesco, il nuovo Lutero di cui essa ha bisogno?»*¹³⁷.

L'opera di Thode non è presente nella biblioteca di Capitini, ma l'impostazione, le idealità e i temi che la caratterizzano sono molto simili: pensiamo all'idea di un Francesco, di fatto, riformatore; oppure alle istanze di giustizia per le classi più deboli e alla vicinanza di Francesco ai *minores* della sua epoca; per finire con il ruolo centrale di Francesco e del francescanesimo per il trapasso dal Medioevo al Rinascimento e per la nascita di una nuova sensibilità che avrebbe rotto l'ordine feudale medievale. Capitini lesse l'opera di Burckhardt e dovette essere informato del dibattito suscitato dal volume, che ebbe vasta risonanza negli ambienti storici italiani vicini a Gentile e alla Normale: solo per fare un esempio, Cantimori, che come sappiamo era a stretto contatto con Capitini nei primi anni Trenta, curò per Sansoni nel 1935 una raccolta di interventi di Burdach sull'argomento¹³⁸. Le assonanze sono chiare e senza dubbio il dibattito sul

¹³⁶ H. Thode, *San Francesco*, cit., p. 6.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 448.

¹³⁸ K. Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, a cura di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935. Su Gentile e il dibattito sul Rinascimento vedi A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002, in particolare le pp. 146-155 sulla reazione romantico-religiosa alle tesi di Burckhardt.

Rinascimento e la reazione romantico-religiosa alle posizioni di Burckhardt, che ebbe in Thode il suo massimo rappresentante, ma anche altri interpreti come Émile Gebhart, ha contribuito a formare l'immagine del Francesco capitiniano.

Un altro *topos* della rilettura francescana moderna è quello che lo inquadra come cantore della religiosa unità del creato. Capitini era molto legato a questa immagine, che era alla base della sua concezione religiosa e della sua persuasione vegetariana e nonviolenta. Senza dubbio questa sensibilità si era nutrita anche delle letture martinettiane. In *Breviario spirituale*, uscito anonimo nel 1922¹³⁹, Martinetti, soffermandosi su un tema a lui caro, i diritti degli animali, scriveva che Francesco d'Assisi amava tutto il creato «in comunione di vita con tutti gli esseri», una inclinazione che «gli faceva vedere in ogni essere un fratello»¹⁴⁰. Ma non va sottovalutata un'altra fonte per la costruzione del Francesco capitiniano, soprattutto su questo aspetto: Giovanni Gentile. Il 2 settembre 1923 Gentile, ministro dell'istruzione nel governo di Mussolini, tenne un importante discorso in occasione dell'apertura dei corsi estivi di cultura superiore nella sala dei Notari a Perugia, parlando di *Francesco d'Assisi e il Rinascimento*. Senza dubbio Capitini, frequentatore dei corsi di francescanesimo ed etruscologia che si svolgevano sin dal 1921 ospitati presso la locale Università, da cui successivamente sarebbe nata l'Università per stranieri, assistette alla cerimonia e al discorso di Gentile¹⁴¹. Riferendosi a Francesco il ministro

¹³⁹ [P. Martinetti], *Breviario spirituale*, ISIS, Milano, 1922. II ed. Bresci, Torino, 1972, da cui si cita. L'edizione del 1922 è presente in BAC.

¹⁴⁰ Ibid., p. 230. Giacomo Zanga, nell'introduzione (pp. 5-6), sostiene che l'unico libro di quel periodo accostabile al *Breviario* martinettiano sia *Elementi di un'esperienza religiosa*. Anche il *San Francesco* di Buonaiuti (cit.) risentiva di queste suggestioni (vedi ad es. pp. 27-28).

¹⁴¹ Vedi la relazione di Capitini come Commissario dell'Università per stranieri, letta in occasione dell'inaugurazione dei corsi il 23 aprile 1945, e pubblicata sul *Corriere di Perugia* del 28 aprile 1945, a p. 1 (il manoscritto si trova in ASPe, FAC, b. 145), e l'intervista rilasciata al *Giornale dell'Umbria* ("Vita nuova all'Università per stranieri", 23 gennaio 1945), in cui, rispetto ai corsi iniziati nel 1921, diceva esplicitamente: «Io li frequentai e li ricordo benissimo: trattarono di francescanesimo e di etruscologia». *L'Unione liberale* del 4 settembre 1923 (p. 2), dando notizia della visita di Gentile a Perugia, scriveva di una «enorme folla» intervenuta. Nell'articolo si riportava un ampio sunto del discorso del ministro che «illustra [...] l'amore francescano verso tutte le cose e esseri del creato, come la partecipazione e comunione concorde e armonica dell'essere con la vita stessa della natura circostante e dell'universo»; vedi ivi. Capitini era un attento lettore dei quotidiani. Vedi la sua testimonianza in *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 18. Va sottolineata anche

diceva:

«Un uomo non sopravvive e non sale dal suo tempo e dalle condizioni storiche particolari della sua opera e del suo pensiero a rappresentare un tipo di umanità, se non ha incarnato qualcuna di quelle idee eterne che costituiscono la struttura universale dello spirito umano»

e continuava: «Francesco d'Assisi appartiene al Medio Evo; ma appartiene anche a tutti i tempi. Infatti è sempre vivo nei nostri cuori». Gentile poi si chiedeva: «In che modo egli si stacca dal Medio Evo, ne varca i confini, e si protende verso l'uomo moderno?». Due erano i caratteri della personalità del santo che il ministro filosofo sottolineava, «l'amore della povertà, e l'amore della natura». Ma la povertà francescana per Gentile non era da considerare «come rinuncia e concezione negativa della vita». «Non è rinuncia, ma conquista», e seguitava: «Che differenza tra il Buddho [sic] chiuso nella sua impenetrabile muta tristezza e il Poverello d'Assisi celebrante con frate Leone la sua perfetta letizia» e concludeva: «La povertà francescana è la libertà propria dello spirito artistico del Rinascimento» che spezza «tutti i legami che lo avvincono alla realtà naturale circostante»¹⁴². Il ministro si soffermava poi sull'amore per la natura

l'influenza di questi corsi nello sviluppo della sensibilità francescana di Capitini. Sull'Università per stranieri di Perugia vedi P. Gheda, *La promozione dell'Italia nel mondo. L'Università per Stranieri di Perugia dalle origini alla statizzazione*, il Mulino, Bologna, 2004; sull'importanza di questo discorso di Gentile per l'Università vedi *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁴² G. Gentile, *Francesco d'Assisi e il Rinascimento*, in *Id.*, *Il pensiero italiano del Rinascimento. Opere complete*, vol. XIV, Sansoni, Firenze, 1968, pp. 397-399. Il sunto del discorso venne pubblicato su *L'Educazione politica*, n. 2 1926, pp. 104-105, e successivamente nella II ed. di *Studi sul Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1936, dove Gentile volle che aprisse il volume (pp. 1-4), che rappresenta la summa degli studi del filosofo su quell'argomento: significativo quindi della centralità assunta da Francesco d'Assisi nel pensiero di Gentile. Il testo del discorso non è presente tra i manoscritti e i dattiloscritti in AFG, 1 FGG, 2 Manoscritti gentiliani. Il riferimento a Buddha, presente anche in altri testi gentiliani (vedi *Id.*, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla. Opere complete*, vol. XI, II ed. riveduta e corretta da Vito A. Bellezza, Sansoni, Firenze, 1962, p. 82), è interessante rapportato all'attenzione di Capitini per lo stesso personaggio, su cui anche Buonaiuti e Martinetti si erano soffermati nei loro studi. Per Capitini vedi *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., p. 33 I ed., 44 II ed. Per Martinetti vedi ad es. *La rinascita di Shopenhauer* (1940), in *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, p. 281. Per Buonaiuti vedi *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, cit. In BAC sono presenti vari testi

collegandolo con il naturalismo filosofico rinascimentale, per cui l'amore francescano «non è più l'amore del solo prossimo come nel Vangelo, ma l'amore di tutte le creature, unite all'uomo nella universale fraternità derivante dall'unico Padre». Questo tema, che nella riflessione matura di Capitini segna la maggiore grandezza di Francesco rispetto a Gesù, era particolarmente caro all'antifascista umbro ed è significativa la consonanza con queste suggestioni gentiliane. «Le Lodi delle creature o Inno al sole – proseguiva Gentile – sono il canto di questo profondo sentimento panico, onde l'uomo [...], ritrova la natura nel proprio cuore nell'identità di tutte le cose divine». Il filosofo, richiamandosi alla tradizione filosofica naturalistica, in cui iscriveva le origini dell'idealismo italiano, affermava:

«E questa è l'altra idea centrale del Rinascimento: l'altra più matura ispirazione, che dà luogo al naturalismo di Telesio, ma soprattutto di Bruno e di Campanella, la cui "natura" divina non ha nulla a che fare né con la "natura" dei filosofi greci, né con quella della scienza moderna: essendo una natura tutta animata, e nella sua metafisica sostanza, tutta spirituale, e in questo largo senso, umana, sì che l'uomo possa, nel suo profondo, immedesimarvisi, e possa nel profondo di lei ritrovarsi».

Gentile così terminava il suo intervento:

«Francesco d'Assisi impersona, su i primi albori del Rinascimento propri dell'età comunale, queste due grandi idee destinate a trionfare nei secoli della maggiore splendore della civiltà italiana, per non più cadere, anzi trasformarsi e vivere eterne nello spirito moderno»¹⁴³.

Gentile non aveva sempre dato un'interpretazione positiva del francescanesimo. Infatti ai primi del '900 il suo giudizio era diametralmente opposto, quando scriveva che *«l'importanza del movimento francescano si può dire piccola assai dal punto di vista filosofico, ma grande è dal punto di vista storico»*, riconoscendo d'altronde che il rinnovamento prospettato da

su Baddha datati tra il 1925, come L. Sauli, *L'Illuminato. La storia del Buddha*, Treves, Milano, e il 1932, come P. Carus, *Il Vangelo di Buddha secondo antiche cronache*, Laterza, Bari.

¹⁴³ Id., *Francesco d'Assisi e il Rinascimento*, cit., pp. 399-400.

Francesco «era impossibile» per la difficoltà di fare del «suo spirito mortificato norma del vivere comune». Il filosofo poi riconosceva che il movimento francescano «con la sua tendenza, in generale, a sequestrare la Chiesa dal mondo, concorrerà pur esso, indirettamente, a quella negazione della trascendenza, o almeno a quella redenzione della realtà dal trascendente, che doveva esser la fine del Medio Evo e il principio dell'età moderna». In queste pagine Gentile terminava le sue considerazioni sul francescanesimo sottolineando la negatività di

«quell'amore panteistico ond'egli [Francesco] s'affratella, nella sue *Laudes creaturorum* [...], non soltanto al sole, alla luna, alle stelle [...], ma anche ai quattro elementi della materia», negando «benché oscuramente, la distinzione fondamentale dello spirito dalla materia, accomunando entrambi nella divinità dell'universo mondo creato, a cui viene innalzata la natura abbassando l'uomo, non tenendo conto della sua razionale prerogativa. Donde il concetto dell'umiltà, che importa appunto [...] un'evidente menomazione della dignità della ragione»¹⁴⁴.

Ma già nel 1918 Gentile annoverava Francesco d'Assisi tra i tre più importanti riformatori nella storia italiana, insieme a Dante e Savonarola¹⁴⁵ e nel 1934 confermava la sua interpretazione idealistica del santo di Assisi proposta nel 1923, come espressione dello stesso spirito di unità divina del creato che avrebbe animato la filosofia italiana del Rinascimento di Ficino,

¹⁴⁴ Id., *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, cit., pp. 81-86. Questo testo venne raccolto nella *Storia dei generi letterari* della Vallardi a cui Gentile lavorò tra il 1904 e il 1915 per la parte sulla *Filosofia*.

¹⁴⁵ Id., *La Profezia di Dante* (1918), in Id., *Studi su Dante. Opere complete*, vol. XIII, raccolti da Vito A. Bellezza, Sansoni, Firenze, 1965, p. 170. Il tema venne ripreso in *Filosofia italiana e tedesca* (1941), in Id., *Frammenti di filosofia. Opere complete*, vol. LI-LII, a cura di Hervé A. Cavallera, Sansoni, Firenze, 1994, p. 117, in cui si parla della «necessità di una riforma» coinvolgendo Gioacchino da Fiore, Francesco d'Assisi, Dante, Savonarola, Filippo Neri, Rosmini e Lambruschini. In precedenza Gentile aveva parlato di Francesco in *La filosofia dell'azione del Laberthonnière* (1908) e in *La verità* (1911), rispettivamente in *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia. Opere complete*, vol. XXXV, Sansoni, Firenze, 1962, p. 28 e in *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano. Opere complete*, vol. XII, III ed. riveduta, Sansoni, Firenze, 1963, pp. 39-40.

Pico, Bruno, Campanella¹⁴⁶. Francesco veniva così inserito di fatto nella genealogia filosofico-religiosa in cui Gentile collocava, come ultima e risolutiva tappa, il neoidealismo: attraverso il sentimento panico della natura e il superamento della scolastica, evolutisi nel naturalismo e nell'immanentismo, erano stabilite le premesse dei caratteri della filosofia moderna, che avrebbe trovato la sua massima espressione nell'idealismo.

Croce o Gentile?

Questa lettura «idealistica» di Francesco d'Assisi dovette avere profonde risonanze nell'animo di Capitini, affascinato, più di quanto sia normalmente ammesso, dalla forza dell'attualismo gentiliano e dalle sue valenze religiose. Almeno fino alla metà degli anni Trenta il magistero di Gentile è prevalente rispetto a quello di Croce, normalmente considerato il vero referente di Capitini, secondo la classica ricostruzione di Bobbio, che però si basa sui testi capitiniani del dopoguerra¹⁴⁷. La ricostruzione autobiografica di Capitini, consegnata in testi sparsi, ha privilegiato il confronto con Croce, forse anche per un'inconscia inibizione politica legata alla poco comprensibile scelta repubblicana di Gentile. Ma in alcuni testi traspare l'importanza della discussione ideale instaurata con l'attualismo: «*Quanto all'atto del Gentile – scrisse Capitini nel 1963 – io sono tra quelli che hanno sentito il fascino di quel concentrare tutto qui, per tutto rifare in un totale impegno. Non la sommersione delle distinzioni, o quei logicismi che ricadevano su se stessi, ma la forza di quell'eticismo (o tensione religiosa,*

¹⁴⁶ Id., *Poesia e genio* (1934), Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia. Opere complete*, vol. XLVII, a cura di Harvé A. Cavallera, Sansoni, Firenze, 1992, p. 184, in cui Gentile afferma che lo spirito che animava i filosofi naturalisti rinascimentali era lo stesso di Francesco come era espresso «nella *Laudi delle creature* dove il dolce Santo si affratella a tutte le cose di natura, anche alla morte. È la visione immanente ad ogni animo che abbia vivo il senso della moralità da cui è permeata la vita dell'universo onde egli partecipa e dal quale nessuno sforzo d'intelligenza o di volontà potrà mai separarlo». Questo testo era stato pubblicato originariamente nel *Giornale critico della filosofia italiana* (1, 1934, pp. 1-12). Sull'evoluzione dell'interpretazione francescana di Gentile vedi anche A. Scazzola, "Il manoscritto gentiliano della Storia della filosofia italiana: Giovanni Gentile, l'Umanesimo e il Rinascimento", in *Giovanni Gentile filosofo e pedagogista*, a cura di D. Coli, Le Lettere, Firenze, 2007, in particolare le pp. 163-174.

¹⁴⁷ Vedi N. Bobbio, *La filosofia di Aldo Capitini*, cit., pp. 251-252 e 259 nota 15, che mette comunque in luce le ascendenze gentiliane del pensiero di Capitini, il quale «lesse e assimilò anche Gentile, che pur è raramente citato». Vedi Id., *Religione e politica in Aldo Capitini*, cit., p. 263, ma vedi anche p. 296 nota 11.

teogonica) ha operato su molti»¹⁴⁸. Nel 1966 confermava la seduzione esercitata su di lui dall'attualismo al di là delle opzioni politiche del suo teorizzatore:

«Giovanni Gentile aveva dato espressione filosofica con il suo idealismo e la teoria dell'Atto puro a quella ripresa romantica, che ebbe varie forme in Italia e che in lui aveva un notevole rigore culturale ed un alto livello etico. Questo fu in lui comune con i migliori della Voce, con i modernisti [...], e più avanti con Piero Gobetti, e anche con noi che leggevamo del suo Atto puro, indipendentemente dalla sua politica»¹⁴⁹.

Non è senza significato che i testi in cui Capitini parla di Gentile siano tardi, a partire dal 1963. In precedenza Angelo d'Orsi aveva messo in dubbio la preminenza del magistero crociano su Capitini¹⁵⁰. Considerando l'importanza che in Capitini ha la dimensione religiosa, di cui abbiamo analizzato la componente francescana, risulta chiara la marginalità di Croce, da questo punto di vista: nell'opera di Croce la figura di Francesco d'Assisi è praticamente assente¹⁵¹. Appare altrettanto chiara, da questo punto di vista, la centralità delle suggestioni gentilane.

Anche l'apprezzamento di Croce per l'opera di Capitini va ridimensionato. Se la pubblicazione di *Elementi* è debitrice dell'intervento di Croce, che sicuramente lesse il testo prima della pubblicazione¹⁵², il filosofo dovette giudicare positivamente soprattutto la carica di antifascismo etico presente nel libricino, senza prendere eccessivamente sul serio le sue basi teoriche. Nel dopoguerra infatti si esprimerà impietosamente sul volume giudicandolo sostanzialmente inutile¹⁵³. Espressivo del giudizio degli ambienti crociani sembra essere la recensione di Edmondo Cione nel volume

¹⁴⁸ A. Capitini, "Apertura e dialogo", *La Cultura*, 1, 1963, p. 79, cit., in C. Cesa, "La filosofia di Aldo Capitini", cit., p. 275.

¹⁴⁹ Id., *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 28.

¹⁵⁰ Vedi A. d'Orsi, *Il persuaso*, cit., p. 96, ma vedi anche C. Cesa, "La filosofia di Aldo Capitini", cit.

¹⁵¹ È stata individuata una sola citazione risalente al 1945, in B. Croce, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. II, Bibliopolis, Napoli, 1993, p. 236, oltre ad una insignificante del 1907 (Id., *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, in Id., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, vol. IV, Laterza, Bari, 1942, p. 195).

¹⁵² N. Bobbio, *Cinquant'anni dopo*, prefazione a A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, 1990, cit., p. IX.

¹⁵³ A. d'Orsi, *Il persuaso*, cit., p. 95. Anche Norberto Bobbio, che era suo amico, darà un

Dal De Sanctis al Novecento. Dopo aver sostanzialmente criticato la formazione poco rigorosa dell'autore, ne metteva in luce la «*fede e la personalità austera*». Passando all'analisi delle basi concettuali e delle proposte contenute nel volume, Cione sosteneva che l'autore

«giunge non senza arbitrio a dedurre da premesse sostanzialmente idealistiche e storicistiche le dottrine della nonviolenza e del vegetarianismo, che inconsapevolmente reintroducono, nel pensiero occidentale moderno, le esigenze dualistiche ed ascetiche, che già ispirarono le analoghe concezioni di Tolstoj e di Gandhi».

È interessante il riferimento a Gandhi che pur non compare in *Elementi* e altrettanto interessante è il totale misconoscimento di Francesco d'Assisi, invece ampiamente citato, come ispiratore della nonviolenza. Cione passava poi a criticare le conseguenze pratiche della posizione nonviolenta e vegetariana, che assolutizza l'integrità della creatura a scapito dell'interesse generale:

«La storia non si svolge a beneficio dei singoli e della loro personale felicità e riproduzione, bensì, come riteneva Calvino, ad mjorem dei gloriam, e di conseguenza il criterio fondamentale per giudicare un atto, non può essere il rispetto farisaico o non farisaico di ogni creatura naturalisticamente intesa, bensì il valore di quest'atto stesso ai fini dell'elevazione spirituale e civile dell'umanità».

Ma al di là dei limiti teorici e programmatici, la posizione di Capitini, in quel particolare frangente storico, aveva il suo valore secondo Cione:

«Se la sua dottrina non può condurre ad un'esatta interpretazione della storia e della sua immanente dialettica, può invece agire positivamente e positivamente agisce in senso etico ed educativo come opera concreta ed originale di moralità» e continuava: «Se la teoria della nonviolenza è logicamente insostenibile, un sentimento più cristiano e più civile della vita

giudizio simile alla casa editrice Einaudi che gli sottoponeva il volume *Nuova socialità e riforma religiosa*, che sarebbe comunque uscito nel 1950. Vedi A. Capitini, *Lettere familiari*, cit., pp. 30-31.

[...] non saranno mai inopportuni particolarmente se ispirati ed animati da una virile coscienza religiosa che sappia mostrarsi rispettosa e tutt'insieme spregiudicata di fronte alle religioni tradizionali»¹⁵⁴.

Questo testo di Cione ci aiuta a intravedere il pensiero degli ambienti crociani e, alla luce del giudizio negativo del dopoguerra, probabilmente anche di Croce, sull'opera di Capitini.

A conferma dell'ascendenza attualistica della formazione di Capitini va segnalata la mediazione gentiliana nel suo approdo gandhiano, che fu meno lineare di quanto si pensi¹⁵⁵. Poco prima della visita in Italia del leader indiano¹⁵⁶, la casa editrice Treves diede alle stampe l'autobiografia di Gandhi, che uscì nel 1931 con la prefazione di Gentile¹⁵⁷. Il filosofo del fascismo esprimeva simpatia per quella figura che nell'Italia degli anni Trenta doveva apparire particolarmente esotica e dal punto di vista del fascismo un interessante elemento di disturbo per la politica imperiale inglese. Gentile metteva in risalto gli aspetti più tradizionalisti della cultura espressa dal leader indiano, come il rispetto per i genitori e per la religione, senza però passare sotto silenzio i caratteri maggiormente innovativi. Nella sua introduzione infatti menzionava più volte l'amore per tutte le creature predicato da Gandhi: «*Amore universale non solo per tutti gli uomini, ma per tutte le creature che sentono e possono soffrire il dolore; e nelle quali il dolore di una è dolore di tutte, solidalmente congiunte e fuse nello stesso sentire*»¹⁵⁸. Sottolineava inoltre il legame tra il «*religioso*» e il «*politico*» nel suo pensiero e nella sua azione. Scriveva in proposito Gentile: «*Non vi è politica senza religione, né religione senza politica*», e, citando Gandhi, «*coloro i quali*

¹⁵⁴ E. Cione, *Dal De Sanctis al Novecento. Prospettive filosofiche*, Garzanti, Milano, 1941, pp. 181 e 184-186. Vedi anche la recensione di Giorgio Radetti, di stampo gentiliano, che prende maggiormente sul serio le basi teoriche del pensiero capitiniano, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1, 1939, pp. 86-95. Su Cione vedi la voce del *Dizionario biografico degli italiani* (vol. XXV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1981, pp. 677-680, reperibile anche in [https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-edmondo-cione_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-edmondo-cione_(Dizionario-Biografico))) di G. Incarnato.

¹⁵⁵ Vedi nota 25.

¹⁵⁶ Vedi G. Sofri, *Gandhi in Italia*, cit. Vedi anche M. Prayer, "Gandhi e il nazionalismo indiano nella pubblicistica del regime fascista 1921-1938", *Storia contemporanea*, 1, 1988, pp. 55-83.

¹⁵⁷ M. Karamchad Gandhi, *Autobiografia*, a cura di C. F. Andrews, con prefazione di G. Gentile, Treves, Milano, 1931. Il volume è presente in BAC.

¹⁵⁸ G. Gentile, prefazione a M. Karamchad Gandhi, cit., p. 14, ma vedi anche p. 17.

dicono che la religione non ha nulla a che fare con la politica, non sanno che cosa significhi religione», per concludere affermando: «D'altra parte, la politica senza religione è fatale all'anima»¹⁵⁹. Il legame tra politica e religione sarà uno dei motivi più importanti dell'influenza di Gandhi su Capitini, affascinato dall'ispirazione religiosa del movimento di resistenza anticolonialista del leader indiano¹⁶⁰.

Gandhi e Francesco d'Assisi rimangono quindi i due grandi ispiratori della «religione aperta» e del pensiero nonviolento di Capitini. Tra i mediatori di questa doppia ricezione, francescana e gandhiana, nel pensiero di Capitini filosofo della pace, per ironia della storia, un ruolo non marginale lo ebbe il «filosofo del manganello», Giovanni Gentile.

¹⁵⁹ Ibid., p. 16. Ricordiamo come Gentile definisse la militanza fascista come una militanza religiosa. Vedi G. Rigano, *Fascism and Religion: a Religious Creed for the Imperial Nation*, in *Rethinking the History of Italian Fascism*, edited by G. Albanese, Routledge, London-New York 2022, pp. 132-154. Nel 1937, nell'ambito dell'attività dell'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO), Gentile tornò a citare il leader indiano, che aveva «svegliato» il suo paese con «voce mite e pur ferma e solennemente incitatrice». Vedi Id., *Nascita e rinnovamento degli Istituti di cultura. L'Italia e l'Oriente (1937)*, in Id., *Politica e cultura. Opera omnia*, vol. XLVI, Le Lettere, Firenze, 1991, p. 442. Sulla politica dell'ISMEO, diretto da Gentile, e sul suo ruolo nell'alleanza con il Giappone, vedi G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 471-474.

¹⁶⁰ Nel dopoguerra amerà ricordare la frase di Gandhi: «Ogni lotta per la libertà e lotta religiosa». A. Capitini, "San Francesco e Gandhi", cit.; Id., *Educazione aperta*, cit., p. 282; Id., *Il potere di tutti*, cit., p. 386. Vedi anche Id., "Premessa a un libro del '36", cit., p. 540 (poi in Id., *Elementi di un'esperienza religiosa*, II ed., cit., p. 11). La questione aveva animato le discussioni tra Baglietto, Capitini e Cantimori, come abbiamo visto sopra.

Ekkehart Krippendorff, un illuminista dei nostri tempi

di Gianpaolo Carbonetto

La pace non è l'intervallo tra due guerre. Anzi, la realtà è esattamente opposta: è la guerra a interrompere quella che dovrebbe essere la condizione naturale di qualsiasi società formata da esseri razionali. È su questa base che Ekkehart Krippendorff ha sviluppato tutta la sua opera di pacifista scientifico ed è da qui che è partito per rovesciare integralmente i tradizionali parametri del pacifismo. Per lui, infatti, la pace non è mai stata un fragile fuscello da difendere affrontando giorno per giorno tutto quello che può metterla in pericolo, ed è vista come una ricchezza da costruire e alimentare con pazienza, tenacia e intelligenza, curando i presupposti che la rendono possibile. Ed è proprio in quest'ottica che tutta la sua opera acquista un senso logico e compiuto: Krippendorff, infatti, ha lavorato in maniera indefessa per la pace perché fortemente innamorato della democrazia e, quindi, della libertà; arrivando a definire i limiti che separano la libertà dall'arbitrio e poi le necessità che possono portare al superamento di questi limiti se si rivelano imposti arbitrariamente e se minano i diritti dei cittadini.

È per questo che, nell'analisi delle sue opere, più che *Staat und Krieg* (*Lo Stato e la guerra – L'insensatezza delle politiche di potenza*), mi sembrano più illuminanti altri volumi che, a prima vista, poco sembrerebbero avere a che fare con la missione di fare della pace una scienza: *Die Kunst, nicht regiert zu werden* (*L'arte di non essere governati – Politica etica da Socrate a Mozart*), *Politik in Shakespeare – Dramen, Historien, Römerdramen, Tragödien* (*Shakespeare politico – Drammi storici, drammi romani, tragedie*) e *Shakespeares Komödien* (*Le commedie di Shakespeare – Il regno della libertà*).

Ma andiamo con ordine. Nato nel 1934 ad Eisenach, Krippendorff è sempre stato definito politologo, ma questa definizione è decisamente riduttiva perché è stato uno dei primi e principali esponenti delle scienze della pace e ha fatto parlare di sé in questo senso fin dall'inizio.

Troppo giovane per essere coinvolto negli orrori nel nazismo, ma già perfettamente in grado di osservarli e capirne la natura disumana, Krippendorff ha elaborato e sempre portato avanti con decisione idee di una sinistra non necessariamente legata al marxismo, ma che ha – come ha scritto ne *L'arte di non essere governati* – come sua caratteristica costante

quella di essere sempre sospinta da quel *principio di insoddisfazione che costituisce la vera e propria fonte di energia della sinistra*. Di una sinistra che – e lui ne era ben conscio – riesce ad accapigliarsi anche manifestando per la pace perché ognuno crede che la strada migliore per arrivarci sia la sua. Ma che, al di là delle sfumature e della congenita litigiosità accoppiata a una potente allergia a ogni duce, führer o padrone, ha in comune la necessità di non tradire le proprie idee e la convinzione che la pace sia per tutti un dovere e un diritto insieme.

Laureatosi nel 1959, ha lasciato traccia di questa sua assoluta indipendenza di pensiero fin dall'inizio della sua carriera universitaria, tanto che, per l'impatto del suo insegnamento, il semestre estivo del 1965 a Berlino Ovest è diventato famoso come il "*Krippendorff-Semester*". Poi le rivolte studentesche del 1968 hanno portato al suo licenziamento dagli incarichi universitari nella Freie Universität e nel 1970 l'Università di Berlino gli ha rifiutato, per ragioni politiche, l'abilitazione che conseguirà due anni più tardi a Tubinga. Ha poi collaborato con numerose università europee (Berlino, Bologna, Siena, Sussex e Urbino) e statunitensi (Harvard, Columbia, Yale e New York); e ha insegnato anche a Tokyo. Nel 2007 è entrato nel comitato scientifico del Centro di Ricerca sulla Pace IRENE, costituito all'Università di Udine con cui ha organizzato e diretto la seconda edizione del Festival della Pace di Udine.

Ma approfondiamo il suo impegno per la pace partendo da *Lo Stato e la guerra*, in cui porta a compimento, come sempre senza attenuare in alcun modo le conclusioni più scomode, alcune sue ricerche teoriche già cominciate negli anni della contestazione quando, pur esprimendo un generale apprezzamento per la democrazia statunitense, aveva messo in luce gli aspetti imperialistici della politica estera americana, sia con il saggio *Amerikanische Politik in Asien (Politica americana in Asia)*, sia con *Die amerikanische Strategie (La strategia americana)*. Appoggiandosi a svariati esempi della storia, Krippendorff mette in relazione la nascita e la stabilizzazione dello Stato moderno con la necessità di regolamentare e organizzare le milizie – di leva obbligata o mercenarie che siano – per offrire alle classi dirigenti sia la forza per difendersi da attacchi esterni, sia il controllo sui cittadini governati. E da questo discende inevitabilmente un lavoro teso a dimostrare l'insensatezza delle politiche di potenza.

Come sempre, nel dare fondamenti solidi alle sue speculazioni sociali Krippendorff si basa su citazioni di filosofi, letterati e altri esponenti della cultura. In questa occasione una particolare importanza è acquisita da

una parte dedicata al pacifismo di Tolstoj che lo porta con decisione a strutturare l'intera opera come uno lavoro lucido e stringente sulla necessità, da parte di tutti i cittadini, di partecipare direttamente alle scelte politiche della propria nazione.

La necessità della pace, insomma si salda indissolubilmente con quella della democrazia perché soltanto questa forma istituzionale può togliere il potere dispotico a una persona sola, o a un gruppo ristretto di persone per riversarlo, invece, su una massa di individui che con maggiore difficoltà possono gettarsi in un'avventura, come la guerra, che comunque per troppi, anche in caso di vittoria, sarà senza lieto fine. La pace per Krippendorff, infatti, dipende dalla capacità delle persone di prendere in mano la propria vita, anziché lasciarsi guidare da chi è al potere. Il suo riferimento esplicito è Kant: *Che cos'è l'illuminismo? L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità a lui imputabile*. E l'uscita dallo stato di minorità è il risultato di una domanda incessante che non viene mai a meno nell'uomo che si rende conto che la pace è vocazione innegabile, ma è anche costruzione paziente e attenta ed espressione di una volontà politica che mette in luce che non c'è pace senza libertà, senza democrazia, senza la sconfitta della povertà, senza pari possibilità di accedere ai diritti umani.

Ma se la costruzione della pace è impegno per tutti, per Krippendorff è anche e soprattutto responsabilità dei potenti della Terra che devono riconoscere le strade della pace e saperle percorrere. In questo senso si è realizzata una delle tante utopie che hanno saputo diventare realtà come testimonia l'Unione Europea cui nel 2012 è stato assegnato il Nobel per aver garantito oltre 60 anni senza conflitti permettendo a intere generazioni di giovani di vivere, studiare e lavorare senza l'incombente tragedia della guerra. Ma la strada è lunga: basta lanciare uno sguardo sulle altre sponde del Mediterraneo per vedere da quante sofferenze sono abitate e comprendere quanto lavoro ci sia ancora da fare.

Invece la responsabilità dei potenti nei conflitti è evidente: Non si tratta di valori, bensì di interessi; non di ideali, ma di puro e semplice dominio; non di ragione contro torto, bensì del diritto del più forte. Lo afferma ne *L'arte di non essere governati* quando si occupa di Tucidide e fa un chiaro riferimento a Raymond Aron, grande sociologo francese morto nel 1983, che era già entrato di forza nel recinto normalmente riservato agli storici in cui, con rigore scientifico e freschezza intellettuale, aveva portato un forte scompiglio. Nella guerra del Peloponneso – aveva scritto – una democrazia affronta un'oligarchia, una città ambiziosa, aperta alle idee e

all'esterno, instabile, combatte contro una città tradizionale, solida, virtuosa. Ma poi sottolinea che in gioco non furono l'onore, il rispetto degli accordi, o la contrapposizione tra democrazia e militarismo, bensì pretese di dominio e potere in contrapposizione tra loro.

Insomma entrambi analizzano l'opera di Tucidide sulla guerra del Peloponneso, inserendola nella realtà del suo tempo, ma proiettandola, come chiave interpretativa, anche sull'oggi. Due i punti fondamentali da approfondire e da discutere, anche se, in realtà sono uno soltanto, tanto appaiono inestricabilmente intrecciati tra loro: il dualismo tra guerra e pace e quello tra democrazie e totalitarismo.

Però nella narrazione di Tucidide la cosa che più colpisce è il veder svilupparsi una specie di cancro della democrazia che la corrompe, una malattia che non può essere liquidata spensieratamente con l'arguta frase pronunciata da Winston Churchill, alla camera dei Comuni nel novembre del 1947: La democrazia è la peggior forma di governo, eccezion fatta per tutte le altre forme che si sono sperimentate finora. Il problema è ben più profondo e Aron lo aveva circoscritto con efficacia: in mancanza di un forte diritto internazionale la sicurezza assoluta implica la dominazione assoluta. La sicurezza dell'uno implica l'asservimento dell'altro. Ponendo l'indipendenza al di sopra di tutto, le città finiscono per rendere impossibile qualsiasi pace, perché questo bene che ciascuno voleva assicurarsi era, come scrive David Hume, un bene immateriale, la soddisfazione dell'amor proprio, la gloria.

E alla fine giunge a definire la guerra come una sorta di suicidio collettivo.

In Aron, insomma, sembra esserci una visione pessimistica della democrazia, alla quale Krippendorff risponde sostenendo che nell'individuazione del suo male, c'è anche l'indicazione per una cura che deve necessariamente essere preventiva perché presuppone che se il "demos" non vuol perdere il "kratos" deve essere sempre attentamente presente nelle decisioni e, prima ancora, nelle critiche. Non si può dimenticare, infatti, un'altra lezione narrata da Tucidide: nel 416 gli ateniesi occuparono la neutrale Melo che non voleva allearsi con nessuno dei due contendenti e ne uccisero tutti gli uomini, mentre donne e bambini furono venduti come schiavi. Un anno dopo venne messa in scena ad Atene la prima rappresentazione de *Le Troiane*, di Euripide, un unico grande lamento delle donne della distrutta Troia in marcia verso la schiavitù. Il popolo ateniese non si accorse del fatto che gli veniva messo davanti una

specie di specchio in cui guardarsi: come voi, potentissimi, avete trattato Melo, potreste a vostra volta essere trattati, diceva Euripide. Ma l'opportunità di individuare la verità offerta dal tragediografo non fu percepita e già dieci anni più tardi Atene subì la sconfitta che non la fece più rialzare per oltre due millenni: la distruzione di una città, ma, cosa ben più grave, anche un lunghissimo tramonto per il sogno della democrazia.

Per Krippendorff la democrazia vive dell'unione di tutti gli attori della società in cui opera e, allora, se la politica cerca davvero il bene della polis, la cura della cultura non può che essere al primo posto perché, come disse lord Brougham, la cultura rende un popolo facile da guidare, ma difficile da trascinare; facile da governare, ma impossibile a ridursi in schiavitù. Insomma, la cultura in realtà è un diritto primario. E se questo diritto viene calpestato, le reazioni dovrebbero essere immediate e decise. Ma questo non accade quasi mai e non si è mai riusciti a capire perché siamo tanto sensibili alle invasioni dei territori e delle proprietà materiali e lo siamo così poco per le invasioni dei nostri diritti.

In questo quadro Krippendorff sottolineava che la politica, che non ama le obiezioni, non può non temere la cultura che rifiuta per natura dettami immotivati altrui, e lo fa usando un monosillabo piccolo, ma dalla potenza devastante: il "no", unica vera arma dei poveri e dei vessati, un monosillabo che non è l'antipatico contrassegno della negazione, ma è, invece, parola bellissima perché caposaldo e simbolo della libertà, base fondante non soltanto di ogni vera democrazia, ma anche dello stesso bene; perché permette il rifiuto di ragione e di coscienza, perché rende ridicoli quegli alibi che troppe volte nella storia del ventesimo secolo abbiamo sentito dal banco degli accusati che si difendevano rispondendo vacuamente: Non ho fatto altro che eseguire gli ordini.

Perché la cultura è elaborazione e non obbedienza, perché è rivoluzione che mira a cambiamenti stabili che diventino base per ulteriori miglioramenti, e non rivolta che punta a esplosioni clamorose, ma destinate ad appassire subito. E altrettanto sicuramente non è stagnazione.

E allora, diceva, se uno chiede: «La cultura può fare politica?», fa una domanda sbagliata. Quella giusta è: «Può la cultura non fare politica?». Perché ogni progresso, anche e soprattutto sulla strada della pace, dipende dalla cultura come ideazione, e dalla politica come realizzazione. È la politica senza cultura quella che fa tagliare i fondi per l'istruzione, perché lì appare più facile agire senza contraccolpi elettorali, anche se pone le basi per una specie di suicidio collettivo.

È proprio l'indebolimento, se non la degenerazione della democrazia, con la delega totale di un popolo a un'oligarchia, che ha provocato aberrazioni terribili sulle quali ci si è soffermati sia in un incontro a Cividale, nell'ambito del Mittelfest, sia durante la seconda edizione del Festival della Pace di Udine.

Perché quello della sovranità reale è l'argomento centrale dell'intero discorso e i saggi di Shakespeare politico mettono bene in evidenza questa realtà: a leggere con attenzione le opere del bardo, infatti, ci si trova a scavare in una miniera inesauribile di intuizioni politiche che riescono a rendere più facilmente esplorabili le intricate foreste del potere, a farne capire i meccanismi. Sofferinarsi sull'ascesa e il declino di Riccardo III corrisponde a osservare le parabole di tante carriere politiche dei leader di oggi. E anche la vicenda di Amleto sarebbe difficilmente comprensibile se non le si ponesse sullo sfondo delle questioni morali legate alla vendetta inevitabilmente insita nelle lotte per la conquista e il mantenimento della sovranità che sono molto lontane dal concetto di democrazia.

Pensate per un momento a com'è cambiata la guerra nell'ultimo secolo; a come, per quanto incredibile possa sembrare, si sia imbarbarita sempre di più. Nel 1915 i morti civili erano un po' meno del 10 per cento sul totale delle vittime. Oggi i civili uccisi sono largamente oltre il 90 per cento del totale. E nello stesso lasso di tempo è cambiata profondamente anche la società internazionale. Nel 1914 le grandi nazioni erano, per la stragrande maggioranza, regni, o imperi, comunque non particolarmente democratici. Oggi, invece, ci sono quasi soltanto repubbliche e i governi cosiddetti democratici sono aumentati a dismisura.

Sono cambiamenti che difficilmente possono apparire legati tra loro, ma che invece devono far riflettere perché, in realtà, guerra e democrazia sono concetti che non possono coesistere, a meno che, come è specificato nell'articolo 11 della nostra Costituzione, pensata e scritta mentre le distruzioni belliche erano ancora ben visibili, non si sia costretti a combattere per difendere se stessi e la propria libertà. Perché, oltre a ripudiare la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli, la nostra Costituzione specifica anche che non può essere accettata neppure come strumento di risoluzione delle controversie internazionali.

A mettere insieme i concetti di guerra e democrazia, insomma, si crea un ossimoro, proprio come quando al sostantivo guerra si aggiunge l'aggettivo umanitaria. Se poi si forzano le situazioni in maniera tale da voler farli coesistere, le contraddizioni sono tali e tante che queste due realtà

finiscono per imbarbarirsi a vicenda. Sì, perché a prima vista potrebbe sembrare che paradossalmente sia stata proprio quella cosa che, come disse Giorgio Gaber, ci ostiniamo a chiamare democrazia a imbarbarire la guerra, ammesso e non concesso che una guerra la si possa definire “non barbara”, solo perché in quel conflitto si ammazzano più soldati che civili.

Mi spiego: a un dittatore, a un re, a un regime totalitario può interessare ben poco del numero dei propri morti, almeno fino a quando la quantità di perdite non finisce per indebolire la stessa struttura militare, in quanto non ha alcuna necessità di farsi rieleggere e, quindi, non teme la perdita del consenso popolare. Del tutto diversa è la situazione dei presidenti eletti: per loro le reazioni della popolazione non sono indifferenti; anzi sono il discrimine tra una possibile rielezione e la sconfitta elettorale. Un esempio in questo senso è stato dato a suo tempo da George W. Bush che all’inizio del secondo conflitto dell’Iraq parlava di una guerra a perdite zero per gli Usa. Ovviamente sapeva di mentire, ma voleva far passare il messaggio tragicamente falso che le truppe statunitensi sarebbero state tenute al riparo degli scontri a fuoco. E l’unico metodo per riuscire in una simile impresa era quello di procedere con i cosiddetti “bombardamenti chirurgici”, altro ossimoro, perché bombardamenti sono, ma chirurgici no e quindi, i morti civili iracheni sono stati decine di migliaia. Lo ha scritto Tacito, nell’Agricola circa duemila anni fa: Dove fanno un deserto, quello chiamano pace.

Ma torniamo alla democrazia che ha come sua prima base costitutiva la libertà e il diritto di poterla esercitare. Per comprendere meglio come Krippendorff affrontava questo problema, potrebbe essere utile questo fatto: a Cividale lo avevo invitato per discutere su “Diritto all’errore e diritto alla sconfitta”. Dopo qualche giorno mi telefonò per dire che suggeriva un titolo diverso, che riprendeva una frase di Hannah Arendt: “Il diritto di avere diritti”. E spiegò la sua scelta sostenendo che il primo di tutti i diritti era la libertà e tutto da questo dipendeva.

Qualche anno dopo, nel 2014, 450.mo anniversario della nascita di Shakespeare, ha dato alle stampe il suo secondo libro dedicato al massimo poeta inglese, immergendosi in undici dei suoi testi teoricamente più “leggeri”, da *La bisbetica domata* a *Il mercante di Venezia*, e portando a galla l’ideale di libertà, lo slancio progressista, la visione utopica che ci è stata lasciata in eredità. In tutte queste commedie i temi ancora appassionano lettori e spettatori: i rapporti tra i sessi, lo scontro generazionale, l’egoismo

e la grettezza, l'amore, l'amicizia e la solidarietà. Sono testi che fanno divertire, ma Shakespeare è un grande conoscitore della natura umana e non si limita a farci ridere: scava profondamente nei nostri animi costringendoci a guardare in uno specchio che non riflette soltanto la nostra immagine esteriore, ma ci restituisce una specie di radiografia etica del nostro essere.

Per Krippendorff, insomma, nelle commedie shakespeariane è racchiuso un nucleo politico innovativo e progressista che, a differenza di quello che avviene nelle tragedie, ritrae un'umanità che scopre di poter essere migliore, di essere capace di compiere il bene e che, quindi, è decisamente più libera. E il lieto fine, per Krippendorff, non è il venire incontro alle aspettative del pubblico, ma l'esortazione a incamminarsi lungo la strada del progresso, individuale e collettivo. È lui stesso a scriverlo nell'epilogo del libro:

L'idea può sembrare ardita, ma degna di riflessione: paragonare l'esegesi delle parabole di Shakespeare all'interpretazione dell'oracolo di Delfi, che dall'VIII secolo a.C. al IV secolo d.C. fu fonte di saggezza e maestro di costumi e di vita per tutta l'area culturale dell'antica Europa e i cui enigmatici verdetti erano volti non solo alla conoscenza di se stessi e al monito nei confronti della propria hybris, ma si dimostravano utili anche nella soluzione di conflitti, contribuendo a creare un ampio e libero spazio spirituale alla pace. Al centro della zona sacra di Delfi era il teatro».

Ma torniamo all'essenza della libertà perché nel discorso sulla pace e sulla guerra, di fondamentale importanza è il rispetto dei tanti diritti che contribuiscono, appunto, a rendere reale la libertà. E in questo ragionamento è fondamentale sottolineare che i diritti sono molti, mentre la libertà, per essere tale, è invece sempre e solamente una, sia pur diversificata – come annotò Norberto Bobbio – in “libertà di” e “libertà da”; positiva e negativa, insomma, ma sempre una sola. E sia Bobbio, sia Krippendorff, quasi sicuramente avevano presente una frase di Filippo Turati che disse: *Le libertà sono tutte solidali. Non se ne offende una senza offenderle tutte*, probabilmente attingendo questo concetto, a sua volta, da *Per la pace perpetua* di Immanuel Kant in cui il filosofo tedesco scrisse: *La violazione dei diritti avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti*. Libertà, diritti e pace, appunto.

Ma se è vero che i diritti sono salvaguardati dalle legislazioni, allora ne discende che un altro legame indissolubile è quello tra pace e legalità e,

quindi, tra pace e leggi che non possono, né devono essere ideate e votate come se si trattasse di esperimenti scientifici asettici che dovrebbero andare a incidere soltanto su un determinato particolare del mondo, lasciando indisturbato tutto il resto. Ed è evidente che così non accade perché è con gli uomini che si ha a che fare; è sulla loro vita che si va a incidere, anche pesantemente, perché ogni azione comporta riflessi inevitabili per tutto il corpo sociale di una nazione. È un po' come andare a toccare un punto qualsiasi di un serpente: i riflessi si estenderanno dalla testa alla coda senza lasciare inerte neppure il più piccolo segmento dell'intero corpo.

Krippendorff tutto questo lo mette a fuoco perfettamente e infatti l'uomo rimane sempre al centro della sua visione politica. Un uomo che, per prima cosa, deve essere cittadino e non suddito, un uomo che sappia costringere il potere a negare una delle sue tentazioni più irresistibili, quella di nascondersi. Recuperando un'altra frase di Bobbio, un regime democratico non deve essere un "potere pubblico", ma un "potere in pubblico", cioè un sistema in cui la produzione di leggi avvenga palesemente, attraverso un dibattito aperto, e non preventivamente blindato, effettuato, con garanzie di pluralità dell'informazione, in organismi decisionali liberamente eletti e sottoposto al giudizio di un'opinione pubblica informata dei suoi diritti e dei suoi doveri. Cittadini disinformati e inesperti sono funzionali, infatti, a un potere autocratico che molto spesso usa le parole non per manifestare in pubblico le proprie intenzioni, ma per nasconderle.

Nell'appuntamento conclusivo della serie di incontri *"Civiale capitale dei diritti"*, Krippendorff aveva messo in piena luce il fatto che un suddito è colui che ha tantissimi obblighi e pochissimi diritti, mentre un cittadino ha pochi e ben determinati obblighi e molti diritti. E riferendosi al diritto alla libertà, da tutti richiesto a gran voce, e quello alla sconfitta, trascurato dai più, eppure basilare, li aveva definiti *due pietre angolari sulle quali poggiare quell'attività umana che era nata per fare il bene degli uomini, di tutti gli uomini, e cioè la politica*. E poi aveva approfondito il suo pensiero riferendosi all'antica Grecia: *Non è la libertà che sta all'inizio della politica, bensì l'eguaglianza. Nondimeno si dovrebbe conseguentemente porre subito la questione della libertà, collocandola "con pari diritto" a fianco dell'eguaglianza*.

Perché il concetto di libertà è ben più profondo e articolato della semplice sua collocazione come contrario di schiavitù, o servitù, o sudditanza. È, invece, l'unico stato dello spirito che permette all'uomo di

muoversi verso dove ritiene giusto andare, sia fisicamente, sia metaforicamente. E ha in sé anche il concetto di limite che è l'unico che impedisce alla libertà di diventare arbitrio.

Ma per dare sostanza al concetto di libertà spirituale è necessario mettere bene a fuoco due stati d'animo: il già citato stato di insoddisfazione che è il vero motore della parte dell'umanità non conservatrice e, quindi, rivoluzionaria senza che questo termine debba mai coniugarsi con la violenza, e lo stato di indignazione che può essere considerata una condizione necessaria per dimostrare non soltanto che si è in possesso di qualche diritto, ma che lo si vuole condividere ed estendere agli altri esseri umani.

È in questo senso, diceva, che diventa fondamentale il diritto alla sconfitta, un diritto senza il quale nessuno di noi si muoverebbe più, perché a ogni sconfitta ci si sentirebbe frustrati, perché nessuno avrebbe più il coraggio di mettersi in gioco. E in questo entra in ballo il tempo, e come lo abbiamo stravolto e rovinato trasformandolo in un eterno presente nel quale ogni sconfitta diventa un dramma e ogni vittoria un trionfo. E così non ci sono più passati che smorzino i toni, né futuri che ci facciano sognare. Manca un tempo vero che ci dia il coraggio di rinunciare ora a un diritto personale con la certezza che in futuro ci ritornerà come diritto collettivo.

Questa etica libertaria è espressa nei suoi fondamenti ne *L'arte di non essere governati* in cui Krippendorff passa in rassegna vari esempi di una politica che può essere realizzata soltanto con la pratica di quello che può essere definito un "anarchismo colto". E, come sempre, a sostegno delle sue tesi, porta esempi conosciutissimi, ma osservati da punti di vista differenti che permettono di mettere a fuoco aspetti che altrimenti resterebbero dissimulati. In questa prospettiva, balzano in primo piano, come figure storiche di riferimento: Hannah Arendt, Gandhi, Johann Wolfgang von Goethe, Richard Wagner, Wolfgang Amadeus Mozart, Confucio, Lao Tse, Socrate, Platone e altri. Grazie alle sue conoscenze, vastissime e ramificate, dunque, costruisce un percorso complesso che porta a realizzare, per la prima volta, una cultura pacifista profonda e articolata che sappia muovere le coscienze, ma che contemporaneamente sappia trovare puntelli solidi sui quali fondare un edificio quasi del tutto nuovo nel quale trova posto anche una specie di estetica pacifista che si occupa non soltanto del bello nelle varie forme artistiche, ma anche del bello nell'anima, nel rapporto con l'ambiente e con i propri simili, in cui, riferendosi a san Francesco, si ricostruisce una scala di valori nelle cose del mondo per ristabilire una gerarchia di importanza reale e non posticcia, di sostanza e non di apparenza, capace di

protendersi verso il futuro.

Questa necessità di portare tutto quello di cui siamo a conoscenza in una dimensione attiva è sempre stata presente in lui e ricordo che, al termine di uno degli appuntamenti del Festival della pace nel quale si erano incrociati i pensieri miei con quelli del professor Ugo Morelli, specialista di scienze cognitive, e quelli di don Pierluigi Di Piazza, sacerdote impegnato nel sociale, si è avvicinato a noi e ha detto: «Avete detto cose bellissime, ma non avete messo sufficientemente in rilievo come realizzare un aggancio concreto alla realtà senza il quale restereste soltanto dei predicatori». Una considerazione alla quale non si poteva controbattere perché reale: nel mondo non sono mai mancate le buone intenzioni, ma la storia insegna che queste buone intenzioni, se non agganciate velocemente e solidamente alla realtà quotidiana, svaporano e sono dimenticate in breve tempo.

E di questo mancato radicamento del desiderio di pace tra la gente alcuni esempi chiarissimi riguardano il nostro Paese: già il fatto che *Lo Stato e la guerra* abbia dovuto attendere un quarto di secolo prima di essere tradotto in italiano a prima vista potrebbe apparire stranissimo. Ma questa stranezza appare perfettamente in linea con altre realtà, tra cui il fatto che di Teodoro Moneta, unico Premio Nobel per la Pace mai assegnato a un italiano, nel nostro Paese non parli mai quasi nessuno, che addirittura spesso ci si dimentichi di farlo comparire nel prestigioso e non lunghissimo elenco di premiati che spetta al nostro Paese. Oppure al fatto che ancora non molti anni fa un Presidente del consiglio abbia usato lo stupido «*Si vis pacem, para bellum*», scritto da Renato Flavio Vegezio duemila anni fa nell' *Epitome rei militaris* quando già nel 1909 Filippo Turati aveva argomentato con dovizia di argomentazioni che l'unica frase di senso dovrebbe essere «*Si vis pacem, para pacem*». O, ancora, che la parola "pace" venga rispolverata soltanto quando è usata per dissimulare una realtà fatta di armi pronte a sparare, come nelle cosiddette "missioni di pace" volute da potenti, tra l'altro non italiani, che ancora ritengono che anche le questioni più delicate possano essere risolte soltanto muscolarmente.

Ma torniamo a *Lo Stato e la guerra* tradotto con passione da Francesco Pistolato, un libro che nonostante sia stato concepito quando era ancora vivo il pericolo che la guerra fredda si tramutasse in guerra termoneucleare, non ha perduto nulla della sua freschezza e scientificità. Perché Krippendorff è sempre stato capace di far coesistere questi due termini. L'ostracismo che lo ha colpito è stato dovuto al fatto che era troppo dissacratorio, troppo corrosivo nei confronti di molti di quelli che sono

considerati i capisaldi della nostra società, quelli che sembrano reggere uno Stato, che sembra inevitabilmente portato a corrompere se stesso, perché la regola del potere assoluto che corrompe in maniera assoluta non è applicabile soltanto agli individui, ma anche alle organizzazioni da essi composte.

Eppure, dovrebbe essere chiaro a tutti che non sono mai la ricerca del bene comune, né il sogno di “esportare democrazia” a portare alle armi: è sempre la brama di aumentare il potere sia in senso diretto, sia per interposta istituzione. E in questa visuale perde addirittura importanza quella “tentazione del bene” così ben intuita e descritta con splendida sintesi filosofica e semantica da Tzvetan Todorov, cioè la certezza di possedere il concetto di bene, di vederlo incarnato in noi e di volerlo imporre con la forza agli altri, anche a costo di seminare violenza e morte.

Krippendorff ha strutturato la sua opera con estremo rigore scientifico, anche se – o forse proprio perché – egli, come scrive nella prefazione alla sua prima edizione tedesca, effettua «in primo luogo un lavoro di comprensione di se stessi». E per fare ciò utilizza un sistema collaudato, oltre che necessario: non si limita a osservare la storia, ma la scandaglia profondamente, va a cercare gli aspetti e le parole meno conosciute di personaggi di enorme risonanza e di altri meno famosi, riporta testi significativi di altri che su questo tema hanno ragionato. E su questi testi ragiona anche lui, facendo tesoro delle posizioni già raggiunte e da lì proiettandosi verso nuove conquiste del pensiero che non appaiono come leggere trine disegnate su uno sfondo di impalpabili teorie, ma come solidi castelli costruiti su robuste fondamenta. Poi, ovviamente, alcuni non saranno d'accordo, ma dovranno esplicitare la loro opposizione partendo da posizioni di principio senza tentare di allargare crepe in ragionamenti che ancora una volta sono di grande logicità.

Alla fine, però, l'amara considerazione che ci resta dentro è una specie di fastidioso retrogusto, una sensazione che davvero la guerra non sia nata per difendere lo Stato, ma che lo Stato sia nato per rendere più efficace la guerra e, quindi, per aumentare il potere di chi già lo detiene. Non a caso Krippendorff decide di concludere il suo libro con una lunga citazione di Leon Tolstoj che scrive che «la mancanza della forza bruta dei governi, il cui scopo è solo quello di rimanere in piedi, non potrà che dare un contributo alla costruzione dell'organizzazione sociale più giusta e basata sulla ragione, che non necessita del mezzo della violenza». Un inno all'anarchia? Forse. Una provocazione per ragionare su come il potere è mutato – e non

sempre in meglio – con il passare dei secoli? Più probabile.

Nel vastissimo lavoro di Krippendorff una particolare importanza è rivestita dalla cura con cui usa le parole dopo averne scandagliato con attenzione i possibili significati e le sfumature. Alla sua analisi, per esempio, non sfugge il fatto che gli apparenti sinonimi “frontiera” e “confine” indicano entrambe quella linea che separa una nazione dall’altra, ma etimologicamente sono profondamente diverse: in “frontiere” avvertiamo la realtà di due entità che si fronteggiano e si affrontano, mentre in “confine” appare con nettezza che quella stessa linea mette a contatto due realtà che così possono non soltanto osservarsi, ma anche vicendevolmente scambiarsi cultura e nutrimento.

Quindi questa linea di demarcazione la sentiamo come una realtà in cui siamo costretti, o come una sfida. O, ancora, come indicazione di un luogo dell’intelletto in cui si ha l’occasione di scambi fecondi tenendo sempre ben presente che sentirsi uguali agli altri è sempre più difficile che sentirsi superiori agli altri, o inferiori agli altri. Se si realizzerà quest’ultima convinzione, automaticamente tornerà a essere naturale un’osmosi che postula possibilità di dialogo e di reciproco arricchimento.

Per riuscirci occorre impostare una cultura diversa in cui ci si renda conto che il conflitto può e deve essere un confronto e non una guerra e che la vita è fatta di conflitti che vanno gestiti e non demonizzati. È un po’ come il camminare, che non è un tranquillo scivolare su una superficie liscia come una pista del ghiaccio, passando senza sobbalzi da un momento di tranquillità a un altro momento di tranquillità, ma è invece come il camminare, cioè un continuo perdere e recuperare l’equilibrio, un continuo cadere controllato in cui si creano le condizioni per capire quello che sta accadendo e quello che potrebbe accadere. Un incessante affrontare i limiti che ci si pongono davanti e che ci costringono a ragionare eticamente se è giusto rispettarli, o se è doveroso tentare di superarli.

Questo diventa un punto di snodo fondamentale in tutto il lavoro di Krippendorff in quanto la sua convinzione di fondo è che la politica sia inscindibile dall’etica. È un’idea non originale poiché appartiene alla filosofia classica, ma diventa nuovamente innovativa perché quasi completamente sparita dalla prassi. E una politica etica non può che essere una politica di pace. In questo Krippendorff è stato talmente stringente nei suoi scritti e nelle sue parole che si deve in buona parte a lui il fatto che nella Germania che, dopo la Seconda Guerra Mondiale, aveva molto da farsi perdonare, si

sia formata una generazione di studiosi, che poi, non per un dovere di facciata, ma per profonda convinzione che il peccato più grave di cui un uomo possa rendersi responsabile è proprio quello di omissione, hanno dato il loro contributo alla formazione di una nuova mentalità pacifista che si è basata su una revisione profonda di quell'atteggiamento mentale che aveva condotto alla catastrofe.

Beffardamente, nel Settecento, il poeta tedesco Friedrich Schiller aveva scritto che «lo storico è un profeta che guarda all'indietro», sottolineando che è troppo facile, se non del tutto illegittimo, creare teorie giustificative di ciò che è accaduto andando a interpretare il passato con una visione parziale e adattata al grande vantaggio di sapere come sarebbe andata a finire, in una specie di determinismo al contrario. E Krippendorff, con grande intelligenza, ha sempre evitato di cadere in scontate affermazioni, preferendo il coraggio di guardare scientificamente al presente, o al molto vicino, operando così nelle scienze politiche senza lasciarsi prendere né da qualche complesso di superiorità, né dallo schifo, né dallo scoramento, mantenendo un netto distacco dai partiti, ma non dalle loro idee e dalle ideologie; impegnandosi costantemente a rendere concreta quell'etica del limite che è l'anima stessa del diritto di avere diritti.

Nei nostri non molto frequenti, ma sempre lunghissimi dialoghi, di persona o al telefono, Krippendorff spesso metteva in rilievo il fatto che non sappiamo più fermarci quando è doveroso farlo e non siamo più in grado di capire quando è obbligatorio non farlo. Troppo spesso abbiamo un unico obiettivo in testa e, per raggiungerlo, siamo disposti a travolgere qualsiasi cosa, o persona, o a lasciare che lo facciano gli altri facendo finta di non vedere. E oggi, in tempi mutati rispetto a quelli del secolo scorso, l'assenza dell'etica del limite appare con evidenza soprattutto nella contrapposizione tra etica ed economia in cui nessuno sembra più accorgersi che la cultura – chiamiamola così – del creare guadagno è ben diversa dalla cultura del creare ricchezza. E abbiamo anche perso la cognizione del fatto che siamo, ognuno di noi, il primo argine contro la corruzione, pur se spesso minuscola, di noi stessi, che se non abbiamo più dei valori da rispettare, quando mai sapremo dove è obbligatorio fermarsi e dove bisogna andare avanti?

Una cultura matura ed estesa, disposta ad aprirsi e ad agganciarsi a culture altrui è la base per comprendere natura, complessità, duplicità di quei limiti che sono invalicabili quando possono cagionare dei danni ad altri uomini. Lo aveva espresso benissimo Eschilo nei suoi due *Prometeo*, lo

ha ribadito con forza Dante nella cui concezione della giustizia divina i casi limite hanno un ruolo centrale. Può sembrare paradossale, ma se nelle tre Cantiche egli crea un'elaborata e apparentemente rigida geografia normativa, lo fa proprio perché vuole esplorarne le eccezioni. Le regole sono velocemente assimilate dai lettori, per essere poi altrettanto velocemente infrante: i pagani sono salvati, i dannati compatiti, i giuramenti infranti, le condanne ridefinite. E anche lo stesso viaggio di Dante è infrangere un limite terribile: lui ha il privilegio di andarsene in giro per l'altro mondo, rimanendo, però, immune alle sue leggi.

Per Krippendorff Dante era ancora un territorio da esplorare a fondo ma del quale subiva un fascino potente. Probabilmente vi si era avvicinato con più curiosità quando – come ricordava – Papa Paolo VI, nel 1965, aveva voluto ricordare il settimo centenario della nascita del poeta con questa frase: «Poema della pace è la *Divina Commedia*: lugubre canto della pace per sempre perduta è l'*Inferno*, dolce canto della pace sperata è il *Purgatorio*, trionfale epinicio di pace eternamente e pienamente posseduta è il *Paradiso*».

E già aveva annotato che sia Eschilo, sia Dante avevano tenuto ben presente che i confini non devono essere troppo rigidi altrimenti si rischia l'indifferenza verso l'altro, mentre è la partecipazione l'unica chiave possibile per creare una società degna di tal nome e capace di bandire ineguaglianze e discriminazioni. E che entrambi basavano il proprio modo di intendere l'uomo e i suoi limiti partendo dalla necessità della conoscenza. Al di là del dantesco «Fatti non foste a viver come bruti / ma per seguir virtute e canoscenza», la labilità di molti limiti viene messa in evidenza dal fatto che il conoscere è una prerogativa umana sostanziale e che l'etimologia della parola "esperienza", prodromo di ogni conoscenza, deriva dal latino "ex" (fuori) e la greco "πέρας" ("peras", limite): è, cioè la capacità di uscire al di fuori del "πέρας". È andare fuori dai recinti imposti dalla società, dalle classi sociali, dal sentito dire, dalle gerarchie laiche e religiose. Sono tutti recinti dentro i quali solitamente noi siamo prigionieri e, quindi, fare esperienza significa essere capaci di andare oltre quei recinti per vedere cosa c'è al di là, oltre quel limite fino a quel momento estremo. Significa dare alla parola "utopia" il suo vero significato umano che non è quello solito di "luogo che non esiste", ma "luogo che non è stato ancora raggiunto".

In questa richiesta di conoscenza, e quindi di democrazia e, dunque,

di pace, Krippendorff si inserisce in un lungo e glorioso elenco: oltre a Shakespeare, Tucidide, Dante nei suoi ragionamenti riecheggiano le parole di altri giganti del pensiero. Sofocle che nell'*Antigone* esalta l'autonomia dell'essere umano nella scelta tra giustizia e legalità, Euripide che ne *Le supplici* pone l'accento sulla determinazione divina a che l'uomo possa capire l'ordine delle cose. Ma anche Democrito, Eraclito, Parmenide, Pitagora, Protagora, Socrate, Platone, Aristotele. E, sempre sulla stessa ambiziosa strada della conoscenza avanzano – e vado per sommi capi – il “*cogito*” di Cartesio, l'io creativo di Fichte e di Schelling, l'intuizione umana di Spinoza, l'esperienza sensibile di Bacone, la critica all'empirismo di Leibniz e di Kant, i tentativi di fare sintesi di culture di Hegel e di Heidegger.

Krippendorff è stato capace di fare sintesi di tantissimi pensieri con la piena coscienza che nel nome della pace non ci si deve mai risparmiare. Proprio ripensando alla sua giovinezza e alle fosche tinte brune che l'hanno accompagnata, ha messo bene a fuoco la necessità di una resistenza nella quale il dilemma etico non è, come potrebbe sembrare, tra obbedire e non obbedire, ma tra obbedire e disobbedire. Lo si vede anche nei nostri giorni; ogni giorno.

Resistere, dunque, non è solo possibile, ma è doveroso perché, pensando a quanti giovani hanno perduto la vita sognando la democrazia e la pace, non si può non domandarsi: come abbiamo fatto a permettere di tradire così tanto quei sacrifici? Come abbiamo fatto a deludere tanti sogni? A disattendere così tanto quelle speranze? Non ci possono essere scuse, ma la constatazione della sconfitta – come aveva concluso Krippendorff nel suo intervento a Cividale – non coincide obbligatoriamente con la perdita della speranza. Anzi, deve essere la base di partenza per riprendere a salire con decisione sulla strada del progresso sociale e, quindi, della pace.

Norman Angell e la grande illusione

di Fulvio Senardi

Dopo la pubblicazione a Londra, nel 1909, dell'*Europe's Optical Illusion* di Normann Angell, Lord Esher, molto vicino a re Edoardo VII e presidente della Commissione imperiale di guerra, colpito dalle tesi del libro e dal modo in cui l'autore le aveva articolate, scrisse nel gennaio del 1910 a Ralph Lane (il vero nome di Angell) per manifestargli la propria stima: «il vostro libro potrebbe essere epocale, come l'*Expansion of England* di Seeley o il *Sea Power* di Mahan. È uscito nel momento giusto, psicologicamente parlando, e farà scuola»¹. Di tutto ciò Esher era fermamente convinto, tanto è vero che non lesinò il suo appoggio ad Angell, e sia in ambienti militari che alla Sorbonne presentò l'opera che intanto, a partire dalla ripubblicazione del 1910 (la prefazione porta la data: Parigi, agosto 1910), era diventata, con qualche ampliamento, *The Great Illusion*². Il successo fu planetario. Un anno dopo la prima pubblicazione il libro era già arrivato alla terza edizione; nel 1912, dopo la prima fase delle guerre balcaniche, Angell vi aggiunse un'appendice, *Sui recenti avvenimenti in Europa* che consente di valutare meglio il suo particolare pacifismo. Martin Ceadel, cui si deve la riflessione più ampia sulla figura e l'opera di Angell³, ha differenziato nel 1980 tra «*pacifism*» (il rifiuto della guerra totale e incondizionato) e «*pacificism*» («la convinzione che, sebbene la guerra sia sempre un modo irrazionale e disumano di risolvere le dispute, e che prevenirla dovrebbe essere una priorità assoluta della politica, essa è talvolta necessaria»⁴): una distinzione che permette di collocare senza esitazioni Angell e coloro che avevano tratto ispirazione dalle sue tesi (vi fu infatti un

*Tutte le traduzioni presenti in questo saggio sono, se non diversamente indicato, di chi scrive.

¹ Cfr. J. Heilbrunn, "The case for Norman Angell", *The National Interest*, settembre-ottobre 2013, p. 34.

² Il titolo completo è: *The Great Illusion. A Study of the Relation of military Power in Nations to their economic and social Advantage*. La IV edizione, l'ultima prima della guerra, pubblicata anch'essa da Putnam's Sons, New York e Londra, è quella da me presa in considerazione, in edizione anastatica; viene presentata ai lettori però priva dell'ampia prefazione per il pubblico americano, datata Londra ottobre 1913, dell'"antologia", posta in esergo, delle più significative recensioni americane ed europee (*The Great Illusion and public opinion*) e dell'elenco delle edizioni straniere.

³ M. Ceadel, *Living the Great Illusion*. Sir Norman Angell, 1862-1967, OUP, Oxford - New York, 2009.

⁴ Id., *Pacifism in Britain, 1914-1945: the Defining of a Faith*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 3.

diffuso “*angellism*” che permeò molte associazioni pacifiste) nella seconda categoria. Fino allo scoppio della Grande Guerra *The Great Illusion* avrebbe venduto più di due milioni di copie, con traduzioni in tutte le lingue europee, più il cinese, l’arabo e l’hindi. Quanto al “momento giusto” di cui scrive Lord Esher, il riferimento è facilmente interpretabile: pesanti nubi di guerra si addensavano sull’Europa (come aveva platealmente mostrato la crisi di Agadir del 1911), soprattutto in relazione alle ambizioni di egemonia continentale della Germania e alla corsa alla supremazia navale (“*naval race*”) di Regno Unito e Impero tedesco. Quella pericolosa rivalità della quale, come disse all’ambasciatore tedesco sir Edward Grey, ministro degli esteri britannico, «il mondo intero era spettatore»⁵. Peraltro, era sotto gli occhi di tutti coloro che avevano a cuore la pace e non si lasciavano sedurre dal fascino virile delle spade sguainate (una mentalità e un’ideologia contro la quale l’Angell del *Great Illusion* non cessa di polemizzare⁶), come fosse ancora prospero, sullo sfondo dell’interpretazione più usuale del darwinismo sociale, il mito positivo della guerra, e quanto poco avessero ottenuto, nella prospettiva della causa della pace, le Conferenze per la pace dell’Aja (1899, 1907), il primo tentativo concreto di sostituire alla politica dello scontro armato una prassi di relazioni internazionali basate su dialogo, trattati e arbitrato⁷. Aggiungeremo che Angell, anzi Ralph Lane, aveva preso

⁵ Cfr. G. P. Gooch e H. Temperley (a cura di), *British Documents on the Origins of War*, His Majesty’s Stationery Office, London, 1930, vol. VI, n. 110, pp. 172-173.

⁶ Si tratta di un filo rosso di critica nei confronti di una mentalità assai diffusa e delle sue ricadute ideologiche e politiche che attraversa l’intero *Great Illusion*, andando così a costituire un aspetto fondamentale della sua *pars destruens*. Si veda per esempio il capitolo I della parte II, «The Psychological Case for War», dove Angell contesta i più noti ideologi della guerra come positivo fattore di progresso e fonte di valori morali (l’ammiraglio Alfred T. Mahan, il generale Friedrich von Bernhardi, il professor Sebald R. Steinmetz, autore della *Filosofia della guerra*, 1907, Homer Lea, il barone Karl von Stengel, delegato alla Prima conferenza di pace dell’Aja, ecc.), oppure il capitolo IV della parte II, «Do the Warlike Nations inherit the Earth?», dove Angell prende posizione contro l’idea dell’aggressività e della guerra considerate come inesorabili leggi di natura e sostiene la tesi che laddove l’onore militare e la guerra vengono considerate un valore positivo (Arabia, Marocco, Turchia, America Latina) prospera, nell’arretratezza, l’oppressione e la corruzione. Peraltro, nel bagaglio degli spunti polemici di Angell, è presente anche l’osservazione, destinata a venire tragicamente confermata dal mattatoio della Grande Guerra, che «la fascinazione romantica» per la guerra «è non poco legata a quella dimensione spettacolare che viene sempre più mancare alla guerra moderna» (cfr. *The Great Illusion*, cit., p. 165).

⁷ Così Angell che denuncia, a questo proposito, un «relativo fallimento»: «le conferenze dell’Aja non hanno rappresentato un tentativo di operare attraverso la riforma delle idee

la parola nel pubblico dibattito, cominciando ad affilare le sue armi, ben prima di quel fatale 1909: firma infatti nel 1903 *Patriotism under Three Flags: a Plea for Rationalism in Politics*, un libro in cui, avvalendosi dell'esperienza di giornalista e di attento osservatore delle convulsioni di un mondo scosso dalle guerre (la guerra ispano-americana del 1898 e la seconda guerra anglo-boera del 1899-1902) e funestato da rigurgiti di intolleranza etnica e religiosa, di cui il caso Dreyfus dava emblematica illustrazione⁸, metteva in rilievo il nefasto potere del nazionalismo coniugato con lo spirito bellicista. Un incontro ideologico dirompente che, ai suoi occhi, si era rivelato con allarmante chiarezza negli Stati Uniti, in Inghilterra e in Francia, e a cui si doveva opporre la forza di un illuminato razionalismo. Una presa di posizione che, fin dal titolo del libro, denuncia la simpatetica lettura di William Lecky⁹, del resto più volte citato nel *Great Illusion*, uno storico e filosofo irlandese che aveva preso in esame la nascita e l'influenza dello spirito razionalistico in Europa, considerandone gli effetti positivi nella prospettiva di una sempre più ampia tolleranza religiosa e politica (non senza mettere in guardia, in *Democracy and Liberty* del 1896, contro i pericoli di un nazionalismo diventato religione delle masse¹⁰). Il

ma di modificare in maniera meccanica il sistema politico europeo, senza intervenire sulle concezioni che lo hanno suscitato» (*The Great Illusion*, cit., p. 206). È, d'altra parte, evidente che, come è stato riconosciuto da tutti coloro che si sono occupati della teoria e della prassi del pacifismo nel XIX secolo, le Conferenze dell'Aja abbiano costituito, con tutti i loro limiti, un importante moto d'avvio nel panorama politico dell'Anteguerra; cfr. per esempio F. Senardi, *Apogeo e declino dei movimenti pacifisti: verso la Grande Guerra*, in Id., a cura di, *Profeti inascoltati. Il pacifismo alla prova della Grande Guerra*, Istituto Giuliano di storia cultura e documentazione, Trieste, 2015, pp. 32 e segg.

⁸ Dopo un quasi decennale soggiorno americano, bella specola per vedere l'Europa da lontano con un grande acquisto di lucidità di giudizio, Norman Angell lavora, dal 1897, come corrispondente da Parigi per il *Daily Messenger*, per entrare poi, dopo la chiusura del giornale, nella squadra di Charles Harmsworth, dal 1905 Lord Northcliffe, dirigendo il *Continental Daily Mail*. Il fatto che la sua attività principale sia stata, fino all'altezza del *Great Illusion*, il giornalismo, contribuisce a spiegare anche un tratto del particolare stile discorsivo di Angell, che articola il suo ragionamento nella forma del "dibattito", citando con grande frequenza affermazioni ostili per confutarle.

⁹ W. E. Lecky (1838-1903) rimane soprattutto famoso per l'*History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* (1865) e per il successivo e interrelato *History of European Morals* (1869), una storia del costume da cui Angell attinge in parte la sua fiducia nella possibilità di rimodellare in senso "pacifista", sconfiggendo gli arcaismi, le convinzioni degli uomini del suo tempo.

¹⁰ Ha rimarcato Angell come Lecky abbia fatto notare che «l'irrazionalità che un tempo

lungo soggiorno in Francia riveste sicuramente una certa importanza per l'elaborazione della visione pacifista di Angell. Ancorché ci sia stato chi ne ha minimizzato l'importanza¹¹, in un'ampia nota di *The Great Illusion* lo scrittore riconosce il suo debito:

La scuola francese di pacifisti – Passy, Follin, Yves Guyot, de Molinari ed Estournelles de Constant – ha fatto un lavoro splendido in questo campo; ma nessuno di loro, per quanto ne so, si è assunto il compito di testare in modo approfondito l'ortodossia politico-economica a partire dal principio dell'inutilità, in prospettiva economica, della forza militare; facendo pesare tale principio nell'approccio ai problemi quotidiani dell'arte del governo in Europa. E se qualcuno lo ha fatto, avanzando quelle domande che io ho cercato di affrontare in questo libro, in non ne sono certo consapevole. Confido che ciò non impedisca il più vivo apprezzamento per ciò che è stato compiuto, di precedente e di migliore, al servizio della causa della pace. Il lavoro di Jean de Bloch¹², fra gli altri, sebbene su un terreno diverso da questo mio, mette in campo tante evidenze statistiche ed erudizione, che nulla può essergli rimproverato. Quanto all'opera di Jacques Novikow¹³, il più grande di tutti secondo me, essa è già stata presa in considerazione¹⁴.

caratterizzava il sentimento religioso sia stata ora rimpiazzata dall'irrazionalità del patriottismo», *The Great Illusion*, cit., p. 124.

¹¹ Cfr. A. Williams, "Norman Angell and his French Contemporaries", *Diplomacy and Statecraft*, vol. 21, 2010.

¹² J. de Bloch (Jan Bloch, 1836-1902), banchiere e imprenditore polacco è autore di un monumentale *La Guerre Future* nel quale, considerato lo sviluppo senza pari degli armamenti, preconizza per il futuro guerre lunghe e devastanti, con effetti catastrofici sui sistemi economico-politici.

¹³ J.-J. Novikow (1849-1912) è stato uno studioso di impronta positivista che ha polemizzato con il darwinismo sociale contestando, ne *La guerre et ses prétendue bienfaits* (1894), l'idea darwinista di uno *struggle for life* che condurrebbe al *survival of the fittest* e sviluppando le premesse darwiniane, in *La critique du darwinisme social* (1910), che Angell cita nel *Great Illusion*, nella prospettiva di un modello sociale basato sulla divisione del lavoro e la cooperazione, «ribadendo sull'orizzonte della biologia», così Angell, «ciò che io ho cercato di dimostrare in termini economici» (*The Great Illusion*, cit., p. 235). A partire da Novikow e senza dubbio sull'orizzonte di Herbert Spencer Angell sosterrà che lo *struggle for life* non deve essere inteso come l'*homo homini lupus* di Hobbes ma, al contrario, nel senso di una sfida alla natura condotta dagli uomini solidali tra loro.

¹⁴ *The Great Illusion*, cit., p. 236.

Andrà certo ancora ricordato che, mentre seguiva giornalisticamente il caso Dreyfus¹⁵, Angell lesse con interesse Gustav Le Bon (*Psychologie des Foules*, 1895) che richiamava l'attenzione degli studiosi sulla manipolabilità delle masse, confermandolo nella sua opinione che il nemico da battere fosse l'irrazionalità; uno studioso cui va affiancato un altro interlocutore importante per comprendere l'orizzonte speculativo del *Great Illusion*, ovvero John A. Hobson, che aveva pubblicato nel 1902 *Imperialism: A Study*. Due riflessioni, a ben vedere, di Angell e di Hobson, per molti aspetti agli antipodi: laddove Angell, per spiegare il fenomeno guerra nell'Europa moderna (un evento che, nella sua opinione, era fondamentale-mente contrario all'interesse, anche economico, dei popoli, e quindi per eccellenza anti-utilitaristico)¹⁶, avrebbe posto l'accento sulla permanenza di inerzie culturali del passato, di radice patriarcale e militarista, e sulla suggestionabilità delle masse, facile preda della nuova "religione" nazionalistica, Hobson, sia pure in prospettiva non-marxista (in quanto contrario al superamento del capitalismo, la cui tendenza espansiva andava semmai sottoposta al controllo democratico), aveva messo invece il dito sui vantaggi economici che specifici settori della classe dirigente potevano ricavare dalla guerra e dall'imperialismo (nel caso della guerra anglo-boera, un tema trattato anche nel suo libro, gli investitori britannici del settore minerario), considerando che la conquista violenta di nuovi mercati poteva garantire al Capitale uno sbocco per merci che, per la povertà delle masse dei produttori, non trovavano mercato nei Paesi di produzione.

E qui giungiamo a un fondamentale dato di fondo della concezione di Angell, che Hobson considerava invece ingenuo: l'idea cioè che il liberismo economico fosse di per sé fautore di pace, nel solco tracciato, fra gli altri, da Richard Cobden¹⁷ (1804-1865) e John Bright (1811-1889), lungo

¹⁵ Angell segue la vicenda soprattutto sulle pagine del *Matin*, il giornale dreyfusardo che pubblicò, nel 1899, la confessione del comandante Esterházy che scagionava totalmente Dreyfus. Segnala Martin Ceadel (*Living the Great Illusion*, cit., p. 73) che, nonostante ciò, Angell collaborava all'anti-dreyfusardo *Éclair*.

¹⁶ Qui, secondo Angell, il limite della più famosa visione pacifista del suo tempo, quella espressa da Tolstoj e dai suoi seguaci, che si battevano per la pace nel nome dell'amore universale. Invece, per poter esercitare un reale influenza sull'uomo bisogna partire, secondo Angell, dal riconoscimento del fatto che «la vera base della moralità sociale è l'interesse personale» (*The Great Illusion*, cit., p. 56). In altre parole, paradossalmente, era proprio l'egoismo il migliore alleato della pace.

¹⁷ Sul "cobdenismo" di Angell, particolarmente utile Alberto Castelli, "Norman Angell e il cattivo affare della guerra", *I castelli di Yale*, on line, anno I, n. 2, 2013, un saggio di storia

una linea di pensiero ancora molto influente nel liberismo fra Otto e Novecento¹⁸. Il compito di pacificare l'umanità veniva così affidato al mercato, forza espansiva e disciplinatrice, proteso alla conquista del mondo nel cinquantennio della prima globalizzazione (cui fu la Grande Guerra a segnare la fine), protagonista di strategie di interdipendenza economico-finanziaria, e insieme, fondamentale funzione pedagogica volta a diffondere reciproca tolleranza e rigoroso rispetto dei trattati, tale da far riverberare nella prassi della politica internazionale l'etica dei rapporti commerciali. Industrializzazione e modernità apparivano, agli occhi di Angell, come sinonimi, e, a quanto ha specificato Cornelia Navari¹⁹, veniva riconosciuto alle nuove cruciali istituzioni della modernità (il credito, la contrattualistica e le comunicazioni) il merito di legare più strettamente le economie mondiali, realizzando, secondo l'insegnamento di Nowicov, quel progetto di cooperazione cui conduceva un darwinismo correttamente inteso²⁰. Del resto, sostiene Angell in contrapposizione alle numerose schiere di coloro che rimpiangevano gli spiriti guerrieri delle età passate e condannavano il pacifismo giudicandolo espressione di un edonistico materialismo, «come potrebbe la vita moderna, con la sua sovrabbondante quantità di attività industriali e minima invece di imprese militari, mantenere vivo l'istinto associato alla guerra a detrimento di quello sviluppato dalla pace?»²¹. Detto

delle idee che si raccomanda, oltre che per la ricca bibliografia, soprattutto per l'attenzione portata alle tangenze del pensiero di Angell con il "manchesterismo", con Bentham, Herbert Spencer e Stuart Mill, dal quale, secondo Castelli, Angell trae la fiducia nella perfettibilità dell'umanità se resa partecipe di una pedagogia della verità che faccia trionfare la logica dei fatti su pregiudizi e falsità (*On Liberty*, 1859).

¹⁸ M.-W. Palen ha messo in rilievo quanto pure il movimento socialista internazionalista fosse favorevole al libero commercio, anche in una prospettiva, potremmo dire "alla Angell", di sostegno alla pace: cfr. "Marx and Manchester: The Evolution of the Socialist Internationalist Free-Trade Tradition, 1846-1946", *The International History Review*, vol. 43, 2001.

¹⁹ C. Navari, "«The Great Illusion» Revisited: The International Theory of Norman Angell", *Review of International Studies*, vol. 15, n. 4, ottobre 1989, p. 347.

²⁰ È proprio Navari, per altro, che, nel saggio citato, ha sottolineato come Angell sottovaluti il fatto che la tanto lodata «interdipendenza» potrebbe determinare il totale controllo di uno Stato su un altro, e si illuda che nazionalismo sia una impostura ideologica facile da sconfiggere.

²¹ *The Great Illusion*, cit., p. 128. Merito della modernità era, secondo Angell, anche quello di rendere tutti i Paesi d'Europa un po' più simili, togliendo senso e legittimità agli odi nazionali; una situazione su cui Angell discetta ampiamente nel *Great Illusion*, sintetizzandola poi in tre principi: «mai nella storia del mondo le nazioni sono state così articolate

altrimenti, a combattere la battaglia per un mondo diverso, insieme all'esplicita pedagogia di libri come *The Great Illusion* contribuiva anche il carattere stesso della vita moderna, che ritma con opere di pace la quotidianità dei cittadini («la pace ci è compagna quasi sempre, la guerra invece raramente»²²).

Se vogliamo ora giungere al nocciolo del ragionamento di Angell, bisognerà cominciare col dire che egli considera la guerra sbagliata soprattutto perché, in un contesto di crescenti relazioni commerciali e concessioni creditizie, attaccare una nazione che è, nel tempo stesso, fornitrice e cliente dell'aggressore, rappresenterebbe un'operazione indiscutibilmente auto-lesiva²³. Quanto poi alla vittoria militare seguita dall'imposizione di sanzioni, a quanto dimostra il conflitto franco-tedesco e le riparazioni di guerra imposte alla Repubblica francese dall'Impero vincitore (questo il *case study* su cui Angell basa il ragionamento), i vantaggi economici si annullano per il fatto di dover reinvestire nei territori conquistati e incrementare le spese di guerra per garantirsi il possesso. Un "gioco", si direbbe oggi, a somma zero, e che dimostra incontestabilmente la fallacia di ogni "illusione annessionista"²⁴. Per venire al tema delle colonie infine, «il solo modo di trattarle è quello di fare come se fossero indipendenti, o Paesi stranieri, e il solo modo di possederle è quello di rinunciare ad esercitare tutte le prerogative del possesso»²⁵. La ragione risiede nel fatto una volta che le colonie divengano partner commerciali dell'antico colonizzatore, maturando propri autonomi processi economico-

come oggi. [...] Mai prima i massimi interessi dell'umanità sono stati così trasversali in relazione alle divisioni statuali. [...] Mai in passato è stato possibile, com'è possibile oggi con i nostri mezzi di comunicazione, di praticare solidarietà di classe e di idee contro una presunta solidarietà nazionale»; aggiungendo poi che «due grandi forze hanno avuto uno sviluppo internazionale: il Capitale da una parte, il Lavoro e il Socialismo dall'altra» (ivi, p. 181)

²² Ibidem.

²³ Rileva Dario Biocca che «l'idea che la guerra fosse un irrazionale dispendio di energie economiche, prima ancora che la violazione di elementari norme etiche, fu accolta in Francia da numerosi studiosi e uomini politici (Jean Jaurés) [...] ed anche i socialisti italiani l'accossero favorevolmente», cfr. "Il pacifismo e "La grande illusione" di Norman Angell", *Studi storici*, a. 21, n. 3, luglio-settembre 1980, p. 602.

²⁴ *The Great Illusion*, cit., p. 91.

²⁵ Ivi, p. 81.

sociali, è conveniente e vantaggioso lasciar operare la forza razionalizzatrice del libero mercato²⁶. Una prassi della quale Angell è convinto che l'Impero Britannico staturisca un esempio da seguire:

L'estensione alla società europea nel suo complesso del principio che regge l'Impero britannico è la soluzione dei problemi di politica internazionale sollevati da questo libro. [E] dal momento che tali principi di libera cooperazione fra comunità sono, in un certo senso, una conquista anglo-sassone, è nostra la responsabilità di fare da guida²⁷.

La guerra, dunque, un evento da relegare nel magazzino delle pratiche sorpassate? In attesa della plateale prossima smentita della Storia²⁸, Angell non afferma nulla di ciò. Si potrebbe dire, anzi, che la guerra, cacciata dalla porta rientri nella visione di Angell dalla finestra, grazie all'ambiguo concetto di «ordine», in forza del quale lo scrittore giustifica la conquista inglese dell'India e quella francese dell'Algeria, «dal momento che in ciascuno di questi casi gli eserciti non vennero impiegati, propriamente parlando, per un'opera di conquista ma per finalità di polizia [police purposes], per la creazione e la stabilizzazione dell'ordine; in modo che, visto che lo scopo fu ottenuto, ebbero una giusta funzione»²⁹. Che è come dire che laddove la forza venga impiegata per obbligare Paesi arretrati e riottosi ad accettare la disciplina del libero scambio, è lecito che Paesi più progrediti intervengano per «far partecipare queste regioni alle grandi correnti economiche del mondo»³⁰; quasi che all'ideologema del «fardello dell'uomo bianco» con cui Kipling giustificava il colonialismo si sostituisca, con analoghe finalità, un «fardello» del mondo capitalistico e liberoscambista³¹

²⁶ Secondo Heilbrunn «dove Angell va fuori strada è nel sottovalutare i profitti che possono essere ricavati dalle colonie», cfr. *The case for Norman Angell*, cit., p. 39.

²⁷ *The Great Illusion*, cit., p. 213.

²⁸ In realtà, suggerisce Biocca, «le «vere» previsioni di Angell erano esatte. La guerra [la Grande Guerra, NdA] comportò gravissimi danni economici per i Paesi vincitori e le riparazioni, come Keynes scrisse ad Angell, furono una nuova grande illusione». Cfr. *Il pacifismo e «La grande illusione» di Norman Angell*, cit., p. 606.

²⁹ *The Great Illusion*, cit., p. 91.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Aveva così buon gioco il giornalista William H. Seed, che si definiva «socialista», a ironizzare sulla presa di posizione «franca e candida» di Angell a favore «del violento esautoramento di governi di Stati non-capitalistici, per svilupparli, volenti o nolenti, secondo indirizzi capitalistici», cit. in D. Biocca, *Il pacifismo e «La grande illusione» di Norman*

(un'idea che ricorda quella della democrazia esportata con la forza che così tanti danni ha provocato, nelle mani dell'imperialismo americano, negli anni alle nostre spalle). È questa prospettiva a giustificare l'osservazione che un'«Asia Minore organizzata protezionisticamente con efficienza germanica sarebbe meglio, dal punto di vista del liberoscambismo, che un'Asia Minore organizzata à la Turque»³² e a portare, pari pari, al giudizio positivo, nell'appendice all'edizione 1912 del *Great Illusion*, sulla guerra balcanica; discorso ovviamente complesso, e che richiederebbe un'ampia parentesi, ma che si può ben sintetizzare citando una sola frase di Angell: «il Turco è, economicamente, un parassita e un sano organismo economico finisce per opporglivi»³³. In conclusione, per dare più ampiamente la parola allo scrittore:

*questo il punto cruciale: la forza impiegata per assicurare una più completa cooperazione internazionale, per facilitare il commercio, è fautrice di progresso [advance]; la forza che si oppone alla cooperazione, che cerca di rimpiazzare i mutui benefici del commercio con l'impiego della coercizione, che si manifesta, comunque, come una forma di parassitismo, è anti-progressista [retrogression]*³⁴.

Nemmeno il disarmo unilaterale fa parte delle proposte di Angell, ancorché egli si renda perfettamente conto di quante risorse vadano sprecate nella corsa agli armamenti. Questa la giustificazione:

Angell, cit., p. 610.

³² *The Great Illusion*, cit., p. 92, «à la Turque» in francese nel testo.

³³ Ivi, p. 227. Ovviamente Angell non è tanto ingenuo da ignorare che, fondamentale, le «cause dei disordini balcanici [sia] l'odio suscitato da contrapposizioni religiose, etniche, nazionali e linguistiche» (ivi, p. 224); resta il fatto che la cacciata della Turchia dai Balcani rappresenta il primo imprescindibile passo per un possibile ingresso di questo mondo arretrato nella grande corrente del progresso mondiale. Considerando questa convinzione, non appare chiaro perché Angell condanni la conquista italiana di Tripolitania e Cirenaica, che staccava dall'Impero Ottomano regioni che sarebbero state, probabilmente, comunque meglio amministrate, tanto che il conservatore *Petit Journal* di Parigi, dando chiara espressione al comune sentire, titolava l'edizione illustrata del 15 ottobre 1911: «Grazie alla conquista italiana, la Tripolitania si apre finalmente alla civiltà». Probabilmente Angell è colpito, da un lato, dalla sproporzione tra il costo dell'impresa e i possibili vantaggi («waste of wealth», *The Great Illusion*, cit., p. 89), dall'altro, ma questa è solo una congettura, dallo scoppio irrefrenabile di entusiasmo nazionalista che ha accompagnato in Italia la guerra contro la Turchia.

³⁴ Ivi, p. 152.

appare evidente che fintanto che le opinioni errate con cui ci confrontiamo non saranno universalmente smascherate in Europa, fintanto che le nazioni considereranno che, in qualche modo, la conquista militare e politica di altri Stati apporterebbe un tangibile vantaggio materiale al vincitore, siamo tutti, in effetti, sotto minaccia d'aggressione. [...] E proprio per queste ragioni io giudico che l'Inghilterra, come ogni altro Stato, sia pienamente giustificata ad adottare misure di difesa per impedirla. Non si tratta allora di invocare il disarmo senza tenere in considerazione le politiche degli altri Stati. Fino a quando la più diffusa filosofia politica europea rimarrà ciò che è, non vorrei che il bilancio militare inglese venisse ridotto nemmeno di una sterlina³⁵.

Sebbene, con l'analisi del *Great Illusion* si concluda il compito che mi ero posto, non sarà certo superfluo dedicare ancora qualche riga all'Angell degli anni che seguono il suo maggior successo editoriale. Nei mesi precedenti lo scoppio della Grande Guerra, guida la Neutrality League che va, tuttavia, velocemente sfilacciandosi ed è fra i fondatori dell'Union of Democratic Control, un'associazione formata da laburisti e liberali (fra di essi Charles Trevelyan, membro del Parlamento e fratello del grande storico George M. Trevelyan), ostile alla prassi allora assai comune dei trattati segreti come strumento di politica estera. Presto però sposerà la causa della guerra, difendendo nel tempo stesso il valore di quel libro che lo scoppio del conflitto pareva aver sbugiardato. Nella nuova edizione del *Great Illusion* apparsa agli inizi della guerra, in una sezione dedicata al pericolo del "prussianesimo", Angell aveva definito il conflitto come «la guerra dei pacifisti», un angolo visuale al quale resterà fedele, ribadendo la sua visione dell'intervento britannico come una «guerra contro il militarismo», «una guerra per porre fine alle guerre»³⁶. Nel 1915, per meglio articolare la sua visione della guerra, anche alla luce del *Great Illusion*, dà alle stampe *The*

³⁵ Ivi, p. 194. Sono prese di posizione come questa che hanno fatto concludere a Niall Ferguson che «*La Grande Illusione* è stato un trattato imperialista di inclinazione liberale indirizzato alla Germania, scritto nel momento del massimo antagonismo anglo-tedesco, con riferimento al programma navale tedesco e alla "guerra di spie", per spingere l'Impero tedesco a recedere dalla sua sfida sui mari contro l'Inghilterra. A quanto si può capire (giudicando anche dalla resistente reputazione del libro come pacifista), il punto centrale della "Grande Illusione" – che la Germania non poteva sconfiggere la Gran Bretagna – era così ben mascherato da un lessico pacifista da restare invisibile per molti lettori», cfr. *The Pity of War. 1914-18*, Penguin, Londra, 1998, p. 183.

³⁶ Cfr. M. Ceadel, *Living the Great Illusion*. Sir Norman Angell, cit., pp. 194-5.

*Problems of the War and the Peace*³⁷ in cui riprende alcuni degli argomenti più ampiamente sviluppati nel libro più famoso: la necessità di una pedagogia razionale per contrastare arcaismi e irrazionalità³⁸ e il rischio, che gli eventi del 1914 avevano dimostrato concreto, che la corsa agli armamenti, come una sorta di profezia auto-avverante, possa portare alla guerra³⁹. Alla conclusione del conflitto prende posizione contro le clausole dei trattati di pace, convinto che la sola strada per uscire dalla crisi sociale ed economica, tragica coda dei cinque anni di guerra, era quella della cooperazione internazionale di vincitori e vinti: «L'élite politica europea, come si è potuto vedere dal Trattato di Versailles e dal modo in cui è stata condotta la politica estera a partire dall'armistizio, non ha voluto riconoscere né la necessità dell'interdipendenza – il bisogno di una unità economica europea – né la futilità di ogni forma di coercizione»⁴⁰. Nonostante il fatto che, a credere a Heilbrunn, redattore del conservatore *The National Interest*, il nome di Angell, dopo il catastrofico 14-18, fosse diventato «sinonimo di utopismo ingenuo»⁴¹, egli venne eletto in Parlamento nel 1929 per il partito laburista (rinunciando poi a ripresentarsi nel 1931), ed ottenne nel 1933 il premio Nobel per la pace. Così poco “utopista ingenuo” comunque da animare, a partire dalla metà degli anni Trenta, una campagna internazionale di opposizione contro le dittature in Italia e in Germania, contrastando la politica acquiescente di Chamberlain e del Labour Party, da proporre un'intesa con la Russia sovietica (che sentì però come una minaccia durante la Guerra Fredda), e da condurre nel 1940 una campagna a favore della partecipazione alla guerra da parte degli Stati Uniti, dove si stabilì e rimase fino agli inizi del decennio successivo, per morire novantaquattrenne nel 1967 in patria.

³⁷ N. Angell, *The Problems of the War and the Peace - A Handbook for Students*, Heinemann, London, 1915.

³⁸ «È dalla congerie di una miriadi di fatti raccolti con i mezzi più vari che l'istinto si rinforza, ed è applicando la ragione a quei fatti che l'istinto viene corretto e reso capace di contribuire al progresso dell'umanità», ivi, p. 38.

³⁹ «Con la reciproca paura che ossessiona i popoli d'Europa, è facile capire come questa guerra sia stata in gran parte causata dai preparativi militari che ogni Paese ha intrapreso per proteggersi dagli altri», ivi, p. 17.

⁴⁰ N. Angell, *The Fruits of Victory - A Sequel to "The Great Illusion"*, Collins, London, 1921, p. XI. Per “coercizione” Angell intende tanto la prassi di politica interna e in special modo i rapporti tra le classi, quanto le pratiche di politica internazionale, con particolare riguardo all'intervento dell'Intesa contro i bolscevichi.

⁴¹ Heilbrunn, cit., p. 35.

Alexander Langer, costruttore di ponti

di Marco Boato

Mi ha fatto molto piacere che il Dipartimento di Scienze umane e sociali dell'Università per stranieri di Perugia, nel promuovere l'importante Convegno su Parole di pace. Azioni, scritti e pensieri per un modo nuovo, nella sezione iniziale dedicata ai Teorici della pace e della nonviolenza, abbia deciso di propormi di parlare di Alexander Langer costruttore di ponti.

Ormai ad oltre un quarto di secolo dalla sua morte volontaria (3 luglio 1995), la figura di Alexander Langer è più attuale che mai, sia per il mondo ecologista italiano ed europeo, sia per la sinistra nelle sue diverse articolazioni, ma anche per i settori più sensibili del mondo cattolico e cristiano. E dopo la sua morte, molte tesi di laurea su di lui sono state presentate in diverse Università italiane. Per certi aspetti, la sua figura è più conosciuta e "riconosciuta" oggi che non quando era in vita, una vita breve (49 anni, era nato il 22 febbraio 1946) durante la quale è stato ammirato e seguito da molti, ma ha dovuto subire anche molte amarezze e misconoscimenti. Per questo spesso parlo di lui come "testimone" (oltre che "protagonista"), ma anche come "profeta" del nostro tempo, sotto un duplice profilo. Un "profeta" laico a volte contestato e sconosciuto o ignorato, finché è stato in vita, ma un "profeta" che su molte questioni ha visto più lontano dei suoi contemporanei, ha anticipato da autentico precursore i tempi in modo lungimirante. Nella fase della pandemia da Covid-19 molte delle sue intuizioni e proposte, dei suoi moniti e delle sue "utopie concrete" hanno ritrovato una attualità straordinaria, che ora è stata da molti, pur tardivamente, riconosciuta.

E basterebbe ricordare come tematiche per lui essenziali – quali la "convivenza inter-etnica" e la "conversione ecologica" – fossero ignorate o sconosciute durante la sua vita, mentre negli anni più recenti sono diventate ricorrenti, la seconda nel dibattito ecologico e politico, ma ormai anche ecclesiale (sulle orme dell'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco), e la prima nelle riflessioni pubbliche sulle relazioni inter-etniche non solo nel suo Alto Adige/Südtirol, ma anche allora (e oggi) in Bosnia e negli anni più recenti in Ucraina, Afghanistan, Siria, Iraq, Iran, Libia, Israele e Palestina, Cipro, Nagorno-Karabakh, Brasile, e via purtroppo elencando, comprese molte realtà europee attualmente attraversate da pulsioni razziste e xenofobe.

Protagonista della «generazione del '68»

Langer è stato un protagonista fin da giovane, dapprima nel suo Sudtirolo e poi nella Firenze vivacissima degli anni '60 (la città per antonomasia del “dialogo tra cristiani e marxisti”, ma anche della testimonianza di Giorgio La Pira, e dell’eredità “azionista” di Piero Calamandrei e della rivista *Il Ponte*, a cui Langer collaborò con la direzione di Enzo Enriques Agnoletti), fino a quel '68 che lo ha visto laurearsi per la prima volta con relatore il costituzionalista Paolo Barile (in giurisprudenza), far parte della contestazione studentesca e poi anche della “contestazione ecclesiale” (in particolare all’Isolotto di don Enzo Mazzi, ma anche in rapporto con don Lorenzo Milani nel 1967, con la rivista *Testimonianze* di padre Ernesto Balducci e con la rivista *Politica* di Nicola Pistelli), per poi rientrare nella sua Bolzano, dove nel novembre '68 ha subito la sua prima denuncia per un volantino antimilitarista di dissenso sulle celebrazioni del cinquantenario della prima guerra mondiale (l’“inutile strage” stigmatizzata da Benedetto XV, ma anche la forzata annessione all’Italia del suo Sudtirolo). E nel luglio 1972 si è anche laureato per la seconda volta nella ormai famosa facoltà di Sociologia di Trento, dove poi ha pure insegnato nella prima metà degli anni '80.

Dopo l’esperienza di “Lotta continua” (movimento politico ed omonimo quotidiano) fino al 1976-78, Langer ha fatto da ponte, grazie anche alla sua madrelingua tedesca di cittadino sudtirolese (ma perfettamente bilingue e poi anche pluri-lingue), tra i nascenti movimenti ecologisti tedeschi e la realtà italiana, caratterizzata allora dai movimenti anti-nucleari e pacifisti, che attraversavano l’intero arco della sinistra, storica e nuova, e che costituirono allora i prodromi della nascita anche in Italia dell’ecologismo politico negli anni '80. E nel 1978, insieme a me in Trentino con “Nuova sinistra”, diede vita nel suo Alto Adige/Südtirol ad una nuova formazione politica denominata in modo bilingue “Neue Linke/Nuova Sinistra”, che lo vide concludere l’esperienza della sinistra extra-parlamentare ed entrare per la prima volta nelle istituzioni rappresentative, e cioè nel Consiglio regionale e provinciale (di Bolzano). In quella esperienza stabilì anche un rapporto di stima e di dialogo reciproco con Grazia Barbiero, che nello stesso Consiglio rappresentava allora il PCI, partito che invece in alcune occasioni con altri suoi esponenti aveva espresso diffidenza nei confronti di Langer, per le sue critiche radicali al “separatismo” etnico allora imperante. Di queste vicende Grazia Barbiero ha scritto recentemente nel suo libro *Scenari in movimento. Gli anni Settanta e Ottanta in Alto*

*Adige/Südtirol*¹. Proprio nel 1980-81 Langer si era fatto promotore in provincia di Bolzano di una forte campagna contro le “nuove opzioni” o “gabbie etniche”, quelle schedature etniche che furono rese obbligatorie per la prima volta nel censimento del 1981 con dichiarazioni nominative (non anonime, come avrebbero dovuto essere in un censimento statistico) di appartenenza ad uno dei tre gruppi linguistici riconosciuti (tedesco, italiano e ladino).

Promotore del movimento verde-ecologista in Italia

Dopo quella prima esperienza istituzionale, Alexander Langer venne rieletto per altre due volte consecutive con una lista verde-alternativa e nel frattempo si impegnò a livello nazionale nella promozione del movimento verde-ecologista italiano, mantenendo un rapporto di collaborazione anche col Partito radicale sui temi referendari. Già alla fine del 1982 promuovemmo insieme un Convegno internazionale nel palazzo della Regione, a Trento, intitolato *Un partito/movimento verde anche in Italia?* e nel dicembre 1984 fu il relatore più importante nella prima Assemblea nazionale dei Verdi nascenti, che si tenne a Firenze, al punto che un quotidiano nazionale parlò già allora di lui come del “profeta verde” italiano. Nel settembre 1986 fu uno dei promotori del grande convegno nazionale che si tenne per tre giorni a Pescara, di cui propose anche il titolo emblematico: *La Terra ci è data in prestito dai nostri figli*.

Dopo il primo ingresso dei Verdi nel Parlamento italiano nel 1987, venne egli stesso successivamente eletto per due volte (nel 1989 e nel 1994) nel Parlamento europeo, dove diventò anche il primo co-presidente (con la tedesca Claudia Roth) del Gruppo verde a Bruxelles e Strasburgo, a dimostrazione della stima di cui già godeva a livello internazionale. E in quella sede seppe stringere rapporti di dialogo e di confronto “trasversali” non solo con le varie anime della sinistra, a cominciare dal suo collega di matrice comunista Renzo Imbeni, con cui collaborò intensamente, ma anche con i settori politici più diversi, come ad esempio con il popolare Otto d’Asburgo, che poi lo elogiò pubblicamente in occasione della sua commemorazione pubblica a Strasburgo, subito dopo la sua morte del 3 luglio 1995. Ai primi anni di quella esperienza da euro-parlamentare Alexander

¹ G. Barbiero, *Scenari in movimento. Gli anni Settanta e Ottanta in Alto Adige/Südtirol, Raetia, Bolzano, 2021.*

Langer ha dedicato anche l'unico libro (bilingue) pubblicato in vita: *Vie di pace/Frieden Schließen. Berichte aus Europa/Rapporto dall'Europa*² (molti altri libri, con innumerevoli suoi scritti, sono stati pubblicati solo dopo la sua morte; l'antologia più significativa è stata edita col titolo *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*³, a cura di Edi Rabini e Adriano Sofri, più volte poi ristampata; la totalità dei suoi scritti è raccolta in modo sistematico dalla "Fondazione Alexander Langer Stiftung" di Bolzano).

Costruttore di ponti

Venti anni dopo la morte di Langer, sabato 13 giugno 2015, parlando a migliaia di scout, papa Francesco ha ammonito: «Abbiate capacità di dialogo con la società, mi raccomando: capacità di dialogo! Fare ponti, fare ponti in questa società, dove c'è l'abitudine di fare muri: voi fate ponti per favore». Un monito che poi papa Francesco ha ripetuto molte altre volte. È esattamente quello che Langer ha fatto per tutta la vita, fin dalla adolescenza sudtirolese fino alla morte, e nel 1986, inviando alla rivista *Belfagor*, diretta da Carlo Ferdinando Russo, una sua breve autobiografia ("Minima personalia"), ha scritto significativamente: «Sul mio ponte si transita in entrambe le direzioni, e sono contento di poter contribuire a far circolare idee e persone». Per questo io stesso ho così intitolato il mio libro su di lui: *Alexander Langer. Costruttore di ponti*⁴.

Mi sono chiesto molte volte come Langer avrebbe vissuto l'attuale pontificato di papa Francesco, tanto più che – per la prima volta nella storia – il papa ha dedicato nel giugno 2015 un'intera enciclica all'ecologia integrale, *Laudato si'*, riecheggiando quel Francesco d'Assisi, a cui tante volte Langer si era ispirato, e riprendendo anche alcuni temi propriamente langeriani, come la "conversione ecologica" e non solo. Ancora verso la fine della sua giovane vita, nel 1994, Langer ha così intitolato l'ottavo capitolo del suo Tentativo di decalogo per la convivenza inter-etnica (forse il suo saggio più bello tra i moltissimi che ha scritto): *Dell'importanza di mediatori, costruttori di ponti, saltatori di muri, esploratori di frontiera*. Adriano

² A. Langer, *Vie di pace/Frieden Schließen. Berichte aus Europa/Rapporto dall'Europa*, Edizioni Arcobaleno, Trento, 1992.

³ E. Rabini, A. Sofri a cura di, *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, Sellerio, Palermo, 1996.

⁴ M. Boato, *Alexander Langer. Costruttore di ponti*, La Scuola-Morcelliana, Brescia, 2015.

Sofri ha commentato: «Costruttore di ponti, pontifex: quale titolo più appropriato all'uomo di pace Alexander Langer?».

Quando Langer è scomparso, l'allora arcivescovo (poi cardinale centenario, morto il 26 maggio 2016) Loris Capovilla, già segretario di Giovanni XXIII, ha scritto alla moglie Valeria: «Per chi lo ha amato, questa è l'ora del silenzio. Per chi dissentiva dalle sue scelte, è l'ora del discernimento. Per chi crede possibile muoversi verso una convivenza più umana, è l'ora della gratitudine. Alex ha studiato, operato, servito proprio per questo. Mi inchino dinanzi a lui. Chiedo a Dio di accoglierlo nella sua Casa e di collocarlo, a nostro conforto, come una stella nel firmamento. Alex appartiene alla schiera degli eletti che non muoiono. Sono certo di rincontrarlo». Sono tanto più significative queste parole di Loris Capovilla (che poi nel 2015 ha scritto anche la "Presentazione" al mio libro su Langer), se si pensa che, nel passato "pre-conciliare", ai suicidi non era neppure concesso il funerale religioso e la sepoltura nel recinto sacro dei cimiteri. Langer ha avuto invece tre funerali religiosi: il primo a Firenze nella Badia Fiesolana, il secondo a Bolzano (celebrato dal vescovo Wilhelm Egger) e l'ultimo a Telfes/Telves, dove è sepolto nella stessa tomba dei suoi genitori.

La conversione ecologica: "lentius, profundius, suavius"

Negli anni '80 cominciano proprio le riflessioni e proposte di Langer sulla "conversione ecologica", anche con un rapporto di dialogo con Rudolf Bahro, un marxista "eretico" uscito dalla DDR ed entrato in relazione con i *Grünen* della Germania federale, e con le teorizzazioni sulla "società conviviale" di Ivan Illich, col quale aveva stretto un forte rapporto di amicizia.

Dopo averne parlato e scritto per oltre un decennio, nel 1994 Langer elaborò un altro suo fondamentale saggio, che presentò in occasione degli annuali "Colloqui di Dobbiaco" (fondati da Hans Glauber) e che intitolò *La conversione ecologica potrà affermarsi soltanto se apparirà socialmente desiderabile*. In quel testo, affermò tra l'altro: «La domanda decisiva quindi appare non tanto quella su cosa si deve fare o non fare, ma come suscitare motivazioni ed impulsi che rendano possibile la svolta verso una correzione di rotta. La paura della catastrofe, lo si è visto, non ha sinora generato questi impulsi in maniera sufficiente ed efficace, altrettanto si può dire delle leggi e controlli; e la stessa analisi scientifica non ha avuto capacità persuasiva sufficiente. A quanto risulta, sinora il desiderio di un'alternativa

globale – sociale, ecologica, culturale – non è stata sufficiente, o le visioni prospettate non sufficientemente convincenti. Non si può certo dire che ci sia oggi una maggioranza di persone disposta ad impegnarsi per una concezione di benessere così sensibilmente diversa, come sarebbe necessario».

Langer sviluppa a questo punto la sua riflessione più ambiziosa, con un riferimento ad una concezione di vita contrapposta al motto olimpico, che era già presente in forme diverse in molti suoi scritti e discorsi degli ultimi anni della sua vita, e che costituisce ancor oggi uno dei temi più ricordati e ripresi della sua elaborazione politica e soprattutto culturale ed etica: «Sinora si è agito all'insegna del motto olimpico *citius, altius, fortius* (più veloce, più alto, più forte), che meglio di ogni altra sintesi rappresenta la quintessenza dello spirito della nostra civiltà, dove l'agonismo e la competizione non sono la nobilitazione sportiva di occasioni di festa, bensì la norma quotidiana ed onnipervadente. Se non si radica una concezione alternativa, che potremmo forse sintetizzare, al contrario, in *lentius, profundius, suavius* (più lento, più profondo, più dolce), e se non si cerca in quella prospettiva il nuovo benessere, nessun singolo provvedimento, per quanto razionale, sarà al riparo dall'essere ostinatamente osteggiato, eluso o semplicemente disatteso».

Uomo del dialogo “trasversale”

Per capire meglio la figura di Alexander Langer (chiamato da molti suoi amici semplicemente “Alex”), può essere utile leggere le parole con cui lui stesso si auto-presentava, in terza persona, nella nota biografica finale del suo già ricordato unico libro, bi-lingue, pubblicato in vita, *Vie di pace/Frieden schließen*⁵: «Nel movimento ecologista e pacifista Langer da tempo contribuisce allo sforzo di elaborare una prospettiva culturale e politica che consenta ai verdi di diventare portatori di una proposta globale; in quest'opera Langer partecipa ad un intenso dialogo di ricerca con la cultura della sinistra, dell'area radicale, dell'impegno cristiano e religioso, delle nuove spiritualità, di aree non-conformiste ed originali che oggi emergono a pieno campo, anche tra conservatori e a destra, e da movimenti non

⁵ A. Langer, *Vie di pace/Frieden schließen*, Arcobaleno Trento edizioni, Trento, 1992.

compresi nell'arco canonico della politica. Sostenitore del carattere trasversale ed innovativo del movimento verde».

Ed ecco come, nello stesso libro, presentava sinteticamente i suoi valori e obiettivi, sempre parlando in terza persona: «Langer crede poco nell'ecologia dei filtri e dei valori-limite (senza trascurare, tuttavia, la battaglia per gli uni e per gli altri) e si considera impegnato in favore di una conversione ecologica della società: preferire l'auto-limitazione cosciente, la valorizzazione della dimensione locale e comunitaria, la convivialità; non inquinare e realizzare condizioni di giustizia, di pace, di integrità della biosfera, piuttosto che inseguire rimedi, aggiustamenti e disinquinamenti sempre più sofisticati ed artificiali per tentare di correggere condizioni di vita sempre più ingiuste, degradate, violente e povere di senso; l'ecologia ha bisogno non solo di provvedimenti e riforme, ma anche di una dimensione spirituale e di valori profondi».

Per comprendere la ricchezza e la complessità dei suoi interventi in quegli anni (1989-92), fuori e dentro il Parlamento europeo, basta citare semplicemente i titoli degli undici capitoli del suo libro (di oltre quattrocento pagine), ciascuno dei quali raccoglie numerosi articoli, dichiarazioni e interventi, talora in tedesco, altre volte in italiano. Eccoli elencati (soltanto nella versione italiana di ciascun titolo bilingue): I. *Riesplodono conflitti etnici in Europa*; II. *Sudtirolo: un modello per l'Europa?* III. *Jugoslavia: dal conflitto etnico alla guerra civile*; IV. *Albania: rottura con il passato, desiderio d'Europa*; V. *Est-Ovest*; VI. *Immigrazione e nuove frontiere della convivialità*; VII. *Conflitti tra popoli*; VIII. *Pace con la natura*; IX. *L'Europa delle Regioni e il diritto di cittadinanza*; X. *Verdi in Europa*; XI. *Una provvisoria conclusione*.

L'Europa muore o rinasce a Sarajevo

Nella sua veste di parlamentare europeo, Langer intensifica il suo rapporto con la ex-Jugoslavia, attraverso la "Carovana europea di pace" (settembre 1991) e poi il "Forum di Verona per la pace e la riconciliazione" (dal 1992). Scoppiata la guerra in Bosnia, mantiene rapporti molto stretti, in particolare con la città inter-etnica di Tuzla e col suo sindaco socialdemocratico Selim Beslagic, che, insieme a Renzo Imbeni, accompagna nel 1995 a Strasburgo, Bolzano e Bologna. Dopo la strage di Tuzla nella "festa di primavera" (oltre settanta giovani uccisi da un bombardamento serbo),

Langer aveva ricevuto dal sindaco Beslagic copia del suo drammatico e ultimativo messaggio al Consiglio di sicurezza dell'ONU: «Voi state a guardare e non fate niente, mentre il nuovo fascismo ci sta bombardando: se non intervenite per fermarli, voi che potete, siete complici, è impossibile che non vi rendiate conto».

Anche in conseguenza di questa tragedia, il 26 giugno 1995 (pochi giorni prima della sua morte volontaria) si reca a capo di una delegazione di euro-parlamentari a Cannes, dove si svolge il vertice dei capi di Stato e di governo europei. Presenta il drammatico appello *L'Europa muore o rinasce a Sarajevo* e, nell'incontro col neo-eletto presidente francese Jacques Chirac, chiede esplicitamente un intervento di "polizia internazionale" in Bosnia, dove l'assedio di Sarajevo durava ormai da oltre tre anni. Chirac gli risponde negativamente con una sorta di elucubrazione "pacifista", mentre nel frattempo ha ordinato la ripresa degli esperimenti nucleari militari a Mururoa, che il suo predecessore Mitterrand aveva sospeso. Una settimana dopo la morte di Langer ci sarà il genocidio di Srebrenica, che si sarebbe potuto evitare accogliendo la sua richiesta a Chirac e agli altri leader europei.

Un forte progetto etico, politico e culturale

Uomo "senza frontiere" ("*ohne Grenzen*") e uomo del dialogo Alexander Langer lo fu con tutti, anche nei confronti della sinistra post-comunista. Ezio Mauro, all'epoca direttore de *La Stampa* di Torino, dopo la sconfitta dei "Progressisti" da parte di Berlusconi nelle prime elezioni col sistema prevalentemente maggioritario del 1994 (a seguito del referendum promosso da Mario Segni nel 1993 e la conseguente approvazione parlamentare della "legge Mattarella"), in un suo editoriale aveva evocato l'esigenza di "un papa straniero" per l'uscita della sinistra dalla sua crisi, come era avvenuto per la Chiesa, dopo la crisi del post-Concilio, con l'elezione del papa polacco Giovanni Paolo II.

Ispirandosi a quell'auspicio di Ezio Mauro, Langer scrive una lettera aperta al Pds (pubblicata dal settimanale *Cuore*, supplemento del lunedì a *l'Unità*), nella quale si legge una analisi, che trova ancor oggi una straordinaria attualità, a distanza di tanti anni: «Una riedizione della coalizione progressista o di altri consimili cartelli non riuscirà a convincere la maggioranza degli italiani a conferirle un incarico di governo. Ci vuole una

formazione meno partitica, meno ideologica, meno verticistica e meno targata «di sinistra». Ciò non significa che bisogna correre dietro ai valori ed alle finzioni della maggioranza berlusconiana, anzi. Occorre un forte progetto etico, politico e culturale, senza integralismi ed egemonie, con la costruzione di un programma e di una leadership a partire dal territorio e dai cittadini impegnati, non dai salotti televisivi o dalle stanze dei partiti. Bisogna far intravedere l'alternativa di una società più equa e più sobria, compatibile con i limiti della biosfera e con la giustizia, anche tra i popoli».

Sulla base di questa premessa, Langer indica quelli che ritiene gli interlocutori privilegiati a cui rivolgersi: «Da molte parti si trovano oggi riserve etiche da mobilitare che non devono restare confinate nelle chiese, e tantomeno nelle sagrestie di schieramenti e ideologie. Ma forse bisogna superare l'equivoco del "progressismo": l'illusione del "progresso" e dello "sviluppo" alla fin fine viene assai meglio agitata da Berlusconi. Per aggregare uno schieramento nuovo e convincente bisognerà saper sciogliere e coagulare, unendo in modo saggio radicalità e moderazione». Compare qui la formula "sciogliere e coagulare", che Langer in altre occasioni, riprendendola dall'alchimia rinascimentale, aveva citato in latino – *solve et coagula* -, per ammonire non solo la sinistra, ma anche gli stessi Verdi, di cui pur criticamente faceva parte, a superare le sclerotizzazioni burocratiche delle organizzazioni politiche e partitiche, vecchie e nuove.

Forse non occorre ricordare che – a parte l'attenzione della redazione di *Cuore*, la quale nei confronti di Langer aveva una spiccata simpatia – nessun altro della sinistra, e in particolare del Pds, raccolse la sua generosa "provocazione", le cui motivazioni sono ancor oggi, forse ancor più di ieri, degne della massima attenzione e anche condivisione.

Negli anni '80 e '90 (fino alla morte) Alexander Langer ha saputo dialogare e interagire inoltre con tutte le principali associazioni ambientaliste ed ecologiste, italiane ed internazionali. Ebbe un ruolo importante al "Summit della Terra", la Conferenza mondiale sull'ambiente di Rio de Janeiro del 1992, stringendo rapporti con molte organizzazioni internazionali ecologiste e del commercio equo e solidale. Nelle ultime settimane della sua vita si era particolarmente impegnato per organizzare l'iniziativa "Euromediterranea" a Palermo, in alternativa all'iniziativa europea "ufficiale" di Barcellona, che riteneva radicalmente insufficiente (e che tale si dimostrò). Anche su questo terreno, rispetto al dialogo con tutti i popoli del Mediterraneo, egli si era dimostrato lungimirante e "profetico", tanto più se si riflette sulla drammatica realtà attuale della sponda Sud del

Mediterraneo, a molti anni di distanza.

Ecologismo e pacifismo

Vi sono alcuni temi ricorrenti negli scritti e discorsi degli ultimi anni: “*Solve et coagula*”, la già ricordata formula latina dell’alchimia rinascimentale, con la quale Langer cercava di impedire le sclerotizzazioni partitiche e invitava a rendere “bio-degradabili” anche i movimenti e le forze politiche a cui lui stesso apparteneva; il già citato “*lentius, profundius, suavius*” (“più lentamente, più profondamente, più dolcemente”): era il motto che Langer proponeva in contrapposizione al motto olimpico “*citius, altius, fortius*” (“più veloce, più alto, più forte”), come paradigma per la conversione ecologica; “fare la pace tra gli uomini e con la natura”: era l’espressione con la quale Langer intrecciava fortemente l’ecologismo con il pacifismo, intesi come due aspetti fondamentali ed imprescindibili di una stessa prospettiva politica e culturale.

A questo proposito, molti suoi articoli per la rivista *Azione nonviolenta*, dopo la sua morte, sono stati raccolti dal direttore Mao Valpiana nel volume *Fare la pace*⁶, dove compare un suo articolo del 1989, intitolato *La causa della pace non può essere separata da quella dell’ecologia*, nel quale sviluppa questa sua riflessione: «I pacifisti – al pari degli ecologisti – dovranno quindi trovare un modo non solo predicatorio e moralistico per rafforzare le ragioni del lungo periodo contro quelle del breve periodo. La paura non basta: né la paura della guerra, né quella della catastrofe ecologica. E comunque sarebbe cattiva consigliera. E anche l’utopia, intesa come quel «completamente altro» che si sa che non è di questo mondo, non basta: rischia di essere buona solo per le occasioni solenni, per le invocazioni liriche. Bisognerà quindi rendere «attraente» la pace: quella tra gli uomini e quella con la natura».

L’appello a Pietro Ingrao nel 1989

In quello stesso 1989, pochi giorni dopo la caduta del muro di Berlino, Langer si rivolge, con un articolo ospitato da *l’Unità* del 19 novembre, direttamente al PCI con questa riflessione: «Nel PCI si discute quale contributo dare allo scioglimento dei blocchi (non solo internazionali). Ben venga

⁶ A. Langer *Fare la pace*, Cierre edizioni, Verona, 2005.

questa intenzione. La logica dei blocchi blocca la logica, ce l'ha insegnato il movimento pacifista. E per coagulare sul serio percorsi ed ispirazioni diverse in uno sforzo comune (non necessariamente in un partito comune!), bisogna che prima di tutto le rigidità e gli spiriti di bandiera si attenuino e magari si dissolvano». E aggiungeva: «Non servirebbe, certo, un puro cambio di nome della seconda forza politica italiana, per poi magari ricadere nella ricerca di alleati-satelliti, come troppe volte le esperienze di sinistra unitaria, indipendente o simili denominazioni sono state. Molto utile, viceversa, mi sembrerebbe quel contributo alla laicizzazione della politica italiana che oggi nel PCI coraggiosamente si dibatte: fare, cioè, della competizione politica ed elettorale non principalmente un momento di affermazione di identità, quasi di professione di fede, ma piuttosto vedervi un'impresa politica, con obiettivi precisi in tempi definiti. E con la consapevolezza che fa molto bene avere davanti a sé anche un orizzonte ideale ed una prospettiva di più ampio respiro, ma che l'auto-proiezione di una chiesa o setta ideologica serve a ben poco nella costruzione della politica possibile».

Nello stesso articolo, Langer si rivolge infine direttamente a Pietro Ingrao con queste parole: «A me, come a molti miei amici dell'area ecologista, pacifista e solidaristica, capita spesso di guardare in particolare a Pietro Ingrao, per la sua alta sensibilità morale e la sua costante attenzione ai nuovi movimenti ed alle loro aspirazioni. Si può ben comprendere la sua battaglia per evitare il pericolo di liquidazione di un patrimonio militante, schierato contro ogni ingiustizia, quale molti comunisti sentono come loro tessuto ideale ed esistenziale ancor prima che politico. Ma perché identificare la (giusta) radicalità dell'impegno per cambiare il mondo in meglio, verso giustizia e pace, verso l'integrità della biosfera e la solidarietà persino con generazioni non ancora nate, con un marchio che troppo spesso ha contraddistinto esperienze atroci e fallimentari?». E conclude con un appello, del resto rimasto poi inascoltato: «No, caro Pietro Ingrao, nello sforzo di andare oltre i vecchi confini e di sciogliere il mondo dei blocchi, a persone come te spetta un ruolo di iniziativa e di stimolo. E vedrai che il disarmo degli uni non potrà non influire anche sugli altri».

Ecologisti e movimento operaio

Alcuni anni prima, nel 1983, Langer aveva anche affrontato il problema, ancor oggi presente (si pensi alle vicende dell'ex ILVA di Taranto,

solo per fare l'esempio più eclatante), del rapporto tra salute e lavoro, tra giustizia ambientale e giustizia sociale, tra movimenti ecologisti e movimento operaio e sindacale. Nella rivista *Verde-UIL* del 1° ottobre 1983 pubblica un ampio articolo, intitolato *Ecologia e movimento operaio. Un conflitto inevitabile?*, ristampato insieme a molti altri suoi scritti nel volume postumo *Non per il potere*⁷. Il tema è già affrontato nelle frasi iniziali: «È un vero e proprio luogo comune truffaldino, quello che vorrebbe in contrasto immanente il movimento ecologico con quello operaio, o più in generale l'ecologia con il lavoro. Ma tant'è che passa per acquisita la contraddizione tra risanamento ambientale e posti di lavoro, e vengono citati gli operai della Farmoplant di Massa, dell'Acna di Cengio o della Stoppani di Genova per dimostrarla: tutti casi dove gli operai e i sindacalisti erano mobilitati a difendere la continuità produttiva di impianti chimici gravemente inquinanti, di cui la popolazione e i «verdi» chiedevano la chiusura. Stessa storia a Montalto di Castro: operai e sindacati in piazza per far portare a termine la «promessa» centrale nucleare, ecologisti al contrario mobilitati a bloccare l'industria nucleare. E stessa storia anche con quegli agricoltori che vedono nel referendum contro i pesticidi un attentato al loro lavoro e al loro reddito».

Dopo aver riflettuto sulle ragioni devianti di questo conflitto, Langer afferma: «Solo la logica distorta del produttivismo e la resa – questa sì, davvero, alienante! – all'ottica padronale e aziendale può far scegliere agli operai e i sindacati di stare dalla parte del produttivismo padronale, cioè dell'indifferenza verso il cosa e come si produce, purché si produca e si venda il prodotto! Ma esiste anche un'altra tradizione nel movimento operaio». E aggiunge: «Non va sottaciuta e rimossa tutta quell'altra faccia del movimento operaio e dello stesso sindacalismo che è intervenuta e continua a intervenire sulla qualità (del lavoro e delle condizioni di lavoro, del prodotto, del tempo lavorativo o libero dal lavoro, della stessa retribuzione e delle prestazioni sociali connesse)». E ancora: «Oggi si impone sempre di più la necessità di badare anche e forse prioritariamente alla «qualità ecologica» del lavoro e delle sue condizioni. Lo esige non solo l'emergenza ambientale, in generale, ma lo stesso degrado alienante del lavoro, da un lato, e le potenzialità di riscatto e di risanamento, dall'altro».

Quindi Langer propone: «Il movimento ecologista contiene, dunque, un grande invito al movimento operaio: quello a rompere la subalternità al

⁷ A. Langer, *Non per il potere*, Chiarelettere, Milano, 2012.

produttivismo e a occuparsi, finalmente, anche della qualità (ecologica e umana, oltre che sociale e di classe) del lavoro e delle sue condizioni. E chiede una preziosa e indispensabile collaborazione: chi meglio dei lavoratori addetti (e dei loro sindacati) potrebbe informare e mettere in guardia i cittadini e gli ambientalisti, quando una produzione è pericolosa per la salute di chi ci lavora, di chi sta intorno e di chi consuma il prodotto?». E inoltre: «Quanto spazio e quale gamma per un movimento operaio e sindacale che voglia rompere l'alienazione e contare davvero, cominciando a interloquire e contrattare, lottare e autogestire in tema di risanamento e qualità ambientale del lavoro!». Queste infine le sue conclusioni, ancor oggi di straordinaria attualità, quasi quarant'anni dopo: «È tempo, dunque, che si infittiscano il dialogo e le iniziative esemplari tra ecologisti e operai (anche sindacalisti), ma anche tra ecologisti, operai e imprenditori, per esplorare concretamente, e non necessariamente solo in situazioni di conflitto, il terreno della comune lotta per la qualità ecologica, oltre che sociale e umana, del lavoro. Vorrà dire prendere per le corna il toro dell'alienazione, e lavorare per il disinquinamento non solo dell'ambiente, ma anche della vita di milioni di persone, dentro e fuori le fabbriche, gli uffici, i servizi, le campagne».

Dalla seconda metà degli anni '80, oltre a far fronte ai suoi molteplici impegni politico-istituzionali, prima a livello regionale e provinciale e poi sul piano europeo, Langer ha dato vita anche a due importanti iniziative: 1. la campagna internazionale *Nord-Sud: biosfera, debito e sopravvivenza dei popoli* (1988-1993), con sede a Roma; 2. la *Fiera delle utopie concrete* (dal 1988), con sede a Città di Castello. Ma è stato protagonista anche della "Alleanza per il clima", della associazione "Pro Europa", di "SOS Transit", di "SOS Dolomites", di "Pro vita alpina", della "Helsinki Citizen's Assembly", dell'"Intergruppo lingue e culture minoritarie" nel Parlamento europeo, oltre che promotore delle riviste bilingui *Tandem* e, poi, *Omnibus* nel suo Sudtirolo. Determinante è stato il suo sostegno da euro-parlamentare all'istituzione del Tribunale penale internazionale per i crimini di guerra nella ex-Jugoslavia (1993-1994), mentre è rimasta una idea feconda, ma non ancora realizzata, la sua proposta di istituzione di una Agenzia e di un Tribunale internazionale per l'Ambiente, elaborata insieme al magistrato di Cassazione Amedeo Postiglione.

La lettera al “Caro San Cristoforo” e Petra Kelly

Se il già citato *Tentativo di decalogo per la convivenza inter-etnica* può essere considerato il suo capolavoro dal punto di vista “teorico”, c’è un altro suo testo di straordinaria bellezza, anche dal punto di vista letterario, che meriterebbe di comparire a pieno titolo nelle antologie scolastiche. Si tratta della lettera indirizzata al *Caro San Cristoforo*, un testo del 1990, al tempo stesso “poetico”, ma anche pervaso delle principali tematiche ecologiche, dove già appare un interrogativo radicale: «Perché mi rivolgo a te alle soglie dell’anno 2000? Perché penso che oggi in molti siamo in una situazione simile alla tua, e che la traversata che ci sta davanti richieda forze impari, non diversamente da come a te doveva sembrare il tuo compito in quella notte, tanto da dubitare di farcela. E che la tua avventura possa essere una parabola di quella che sta dinnanzi a noi».

Nella lunga e bellissima lettera al *Caro San Cristoforo* emerge ad un certo punto una sintesi del pensiero ecologico di Langer: «Cosa resterebbe da fare ad un tuo emulo, caro San Cristoforo? Quale è la Grande Causa per la quale impegnare oggi le migliori forze, anche a costo di perdere gloria e prestigio agli occhi della gente e di acquattarsi in una capanna alla riva del fiume? Qual è il fiume difficile da attraversare, quale sarà il bambino apparentemente leggero, ma in realtà pesante e decisivo da traghettare?»

Dopo tutte queste domande, così Langer si risponde, con un compendio della sua elaborazione e riflessione ecologica: «Il cuore della traversata che ci sta davanti è probabilmente il passaggio da una civiltà del “di più” ad una del “può bastare” o del “forse è già troppo”. Dopo secoli di progresso, in cui l’andare avanti e la crescita erano la quintessenza stessa del senso della storia e delle speranze terrene, può sembrare effettivamente impari pensare di “regredire”, cioè di invertire o almeno fermare la corsa del *citius, altius, fortius*. La quale è diventata autodistruttiva, come ormai molti intuiscono e devono ammettere (e sono lì a documentarlo l’effetto-serra, l’inquinamento, la deforestazione, l’invasione di composti chimici non più domabili... ed un ulteriore lunghissimo elenco di ferite della biosfera e dell’umanità)».

A questo suo lungo elenco segue il suo monito critico, basato sulla *cultura del limite*: «Bisogna dunque riscoprire e praticare dei limiti: rallentare (i ritmi di crescita e di sfruttamento), abbassare (i tassi di inquinamento, di produzione, di consumo), attenuare (la nostra pressione verso la biosfera, ogni forma di violenza). Un vero «regresso» rispetto al

«più veloce, più alto, più forte». Difficile da accettare, difficile da fare, difficile persino a dirsi». Bisogna, aggiunge Langer, «passare, insomma, dalla ricerca del superamento dei limiti ad un nuovo rispetto di essi e da una civiltà dell'artificializzazione sempre più spinta ad una riscoperta di semplicità e di frugalità».

Ed infine così conclude: «Non basteranno la paura della catastrofe ecologica o i primi infarti e collassi della nostra civiltà (da Cernobyl alle alghe dell'Adriatico, dal clima impazzito agli spandimenti di petrolio sui mari) a convincerci a cambiare strada. Ci vorrà una spinta positiva, più simile a quella che ti fece cercare una vita ed un senso diverso e più alto da quello della tua precedente esistenza di forza e di gloria. La tua rinuncia alla forza e la decisione di metterti al servizio del bambino ci offre una bella parabola della «conversione ecologica» oggi necessaria».

Gli interrogativi posti al "caro San Cristoforo" diventano drammatici quando il 21 ottobre 1992, su *il Manifesto*, Langer conclude con queste parole il suo articolo *Addio, Petra Kelly*, dedicato alla leader verde tedesca, morta in un tragico omicidio-suicidio consensuale col compagno Gert Bastian, un ex-generale divenuto pacifista: «Forse è troppo arduo essere individualmente degli *Hoffnungsträger*, dei portatori di speranza: troppe le attese che ci si sente addosso, troppe le inadempienze e le delusioni che inevitabilmente si accumulano, troppe le invidie e le gelosie di cui si diventa oggetto, troppo grande il carico di amore per l'umanità e di amori umani che si intrecciano e non si risolvono, troppa la distanza tra ciò che si proclama e ciò che si riesce a compiere».

Dopo la sua morte, in molti hanno condiviso questa riflessione di Adriano Sofri: «Le pagine di Alexander in memoria di Petra Kelly ci sembrano oggi la migliore descrizione della sua propria disperazione, e confermano come il suo gesto, così inaspettatamente sconvolgente, venisse da lontano».

“Non ce la faccio più. Continuate in ciò che era giusto”

Il 21 ottobre 1993 Langer aveva scritto privatamente alla sua ex-studentessa Eva Pattis: «La mia vita si è fatta molto difficile negli ultimi mesi, sono - o mi sento - impegnato da tante parti e ciò ha portato con sé crisi e angosce». Nel febbraio 1994, prima del secondo mandato europeo, aveva detto: «Penso di aver compiuto un periodo di servizio sufficientemente lungo da poter desiderare un periodo sabbatico». A Mao Valpiana,

confidenzialmente, confessava: «Tutti cercano risposte da me, ma io non ho risposte nemmeno per me stesso».

Alla fine del 1994, in una lettera rivolta ad una più ampia cerchia di amici, con la quale accompagnava il dono di un abbonamento alla rivista *Una città*, a lui molto cara, scriveva: «Personalmente ho passato un periodo di transizione assai travagliato». E proseguiva: «Ancora non so dove questa transizione ci/mi porterà: il bisogno di una nuova sponda per un impegno sociale e politico, che continuo a ritenere di grande (ma non esagerata) importanza, resta più che mai aperto e non conosce scorciatoie progressiste né rassicuranti giaculatorie verdi».

Nel maggio 1995 (pur nel pieno della crisi bosniaca, che continuava a seguire con impegno quotidiano, insieme al suo infaticabile ruolo di parlamentare europeo), aggiornando un testo sulla figura biblica di Giona e dedicandolo alla memoria del vescovo di Molfetta, il suo amico Tonino Bello, scriveva: «Davvero non si sa dove trovare le risorse spirituali per cimentarsi su un terreno sempre più impervio. Non sarà magari più saggio abbandonare un campo talmente intossicato da non poter sperare in alcuna bonifica, e coltivare – semmai – altrove nuovi appezzamenti, per modesti che siano?». E aggiungeva, quasi parlando a sé stesso: «Non so come don Tonino abbia deciso di fare il prete e il vescovo. Non so se abbia mai sentito forti esitazioni, l'impulso di dimettersi, una sensazione di inutilità del suo mandato».

Mancavano solo due mesi a quelle che sono state definite le sue “estreme dimissioni”. Dopo averci a lungo pensato, dopo aver vagliato ogni alternativa possibile, quando Alexander Langer ha finalmente deciso di andarsene “altrove”, se ne è andato davvero e per sempre. A chi ancora oggi si interroga sulla sua tragica scelta, non resta che rileggere il suo estremo messaggio: «*Ich derpack's einfach nimmer* / Non ce la faccio più».

Ecco in italiano (tradotto dal tedesco, sua madrelingua, in cui è stato scritto pochi momenti prima della sua morte volontaria) il testo dell'estremo congedo di Alexander Langer dalla vita. Non resta che rileggerlo ancora, a distanza di oltre un quarto di secolo, fermandosi sulla soglia delle sue parole, senza pretendere di dare altre spiegazioni e motivazioni, che non siano quelle contenute nel suo ultimo messaggio/testamento autografo, anche se il suicidio resta sempre un mistero insondabile, da rispettare: «I pesi mi sono divenuti davvero insostenibili, non ce la faccio più. Vi prego di perdonarmi tutti anche per questa mia dipartita. Un grazie a coloro che mi hanno aiutato ad andare avanti. Non rimane da parte mia

alcuna amarezza nei confronti di coloro che hanno aggravato i miei problemi. «Venite a me voi che siete stanchi e oberati». Anche nell'accettare questo invito mi manca la forza. Così me ne vado più disperato che mai. Non siate tristi, continuate in ciò che era giusto».

Di fronte alla sua morte così prematura, qualcuno ha definito giustamente Alexander Langer "il più impolitico dei politici". Se spesso la politica è anche, se non sempre, ricerca del potere, il suo motto e il suo impegno erano all'opposto: "Non per il potere".

«Sono di tutti i paesi e tutti i paesi sono miei»: scritture di pace in contesti di guerra

di Giovanni Capecchi

1.

La storia dell'Italia unita (e, purtroppo, non solo dell'Italia) potrebbe essere ripercorsa passando in rassegna le guerre che si sono succedute. Adoperando la stessa prospettiva, la storia della letteratura italiana potrebbe essere fatta, nella sua interezza ma in particolare dal Risorgimento e dalla nascita del Regno d'Italia, analizzando le scritture nate nei conflitti e dai conflitti. Il tema che vorremmo affrontare, tuttavia, e che è al centro di questo volume, non è quello delle scritture di guerra, ma quello delle (rare) scritture di pace. Tra le opere letterarie che nascono attorno ai fatti bellici, germogliano anche pagine che si fanno portatrici di posizioni antimilitariste e di idee che, con sfumature diverse, possiamo ascrivere all'ambito del pacifismo.

È proprio durante le guerre, o subito dopo la loro conclusione, che alcuni scrittori prendono carta e penna non solo per descrivere l'orrore del combattimento e l'assurdità delle stragi, ma anche – sia pure in un numero di casi limitato – la necessità di disfarsi degli eserciti, di imboccare la strada del disarmo, di scegliere la via della pace. La guerra, in procinto di essere dichiarata o già esplosa (e spesso dichiarata ed esplosa con l'accompagnamento di parole che invitano e incitano al conflitto), provoca, in alcuni scrittori, il bisogno di far emergere una voce fuori dal coro, che indichi la via della pace e che – in alcuni casi – richiami i poeti alla loro responsabilità di farsi portatori di messaggi capaci di andare oltre i confini, le razze e i nazionalismi. Le non numerose scritture di pace nascono in genere, almeno in Italia, nei contesti di guerra¹.

All'indomani della sconfitta di Lissa, Iginio Ugo Tarchetti pubblica, prima a puntate in appendice a «Il Sole» di Milano, tra il 12 novembre 1866 e il 27 marzo 1867, poi in volume in quello stesso 1867, *Una nobile follia*. Lo scrittore che aveva intrapreso nel 1859 la carriera militare, che nel 1861 era stato mandato a combattere il brigantaggio nel Sud d'Italia e che nel 1865 ha rassegnato le dimissioni dall'esercito, scrive un romanzo antimilitarista, che sceglie come scenario la guerra di Crimea e che mette in

¹ Su questo tema, e a proposito della Prima guerra mondiale, cfr. *Profeti inascoltati. Il pacifismo alla prova della Grande Guerra*, a cura di F. Senardi, Istituto Giuliano di Storia Cultura e Documentazione, Trieste, 2015.

discussione l'educazione all'odio che caratterizza la società borghese italiana, impegnata – attraverso gli insegnamenti impartiti ai più giovani e poi attraverso l'imposizione della leva obbligatoria – a sostituire l'amore che i fanciulli hanno per tutte le cose e le persone con l'ostilità verso gli altri, l'idea di fratellanza tra gli uomini che è innata nei più piccoli con la creazione del nemico, l'inesistenza di confini politici che caratterizza il mondo dell'infanzia con l'erezione di frontiere e di barriere che dividono i connazionali "buoni" e gli stranieri "cattivi".

Il romanzo di Tarchetti contiene già tutte le riflessioni che accompagnano generalmente le scritture di pace: come le scritture di guerra – pur nella loro molteplicità e nelle loro differenze – sono caratterizzate da temi che ricorrono, così le parole di pace, che possono assumere svariate sfumature, finiscono per ruotare attorno ad alcune tematiche ricorrenti. Il protagonista di *Una nobile follia* si trova a far parte del contingente che il Piemonte spedisce in Crimea, a combattere in un paese sconosciuto e contro un popolo – quello russo – che non si sa cosa abbia fatto di male. Ma decide di partire con un proposito, cioè quello di non combattere, di attraversare la guerra senza sparare un colpo: «[...] Io non ucciderò degli uomini che non mi odiano; io rimarrò nelle mie file impassibile; non deserterò il mio posto, ma riceverò i loro colpi senza difendermi e senza restituirli»². Il racconto della guerra come massacro fatto da Tarchetti precede le molte pagine dedicate alla stessa descrizione durante la Prima guerra mondiale: il ricordo della battaglia di Inkermann e dei campi cosparsi di accumuli di brandelli umani, lo spettacolo del «macello», l'«epopea di sangue» vista durante gli scontri della Cernaia, quando i cadaveri e i feriti vengono ammassati per erigere delle barriere protettive³, anticipano tanti racconti e testimonianze nate nella guerra del '14-'18. Allo stesso modo, l'incontro con lo straniero apre la lunga pagina – che proprio nella letteratura della Grande Guerra verrà popolata di scritture – riguardante la scoperta del volto dell'altro, che non appare come un nemico ma come un fratello⁴. Il protagonista del romanzo di Tarchetti, travolto dalle truppe all'assalto, è rimasto indietro, si trova nella terra che ha visto passare la guerra e incontra un cavaliere russo, che gli punta contro le armi. Per non morire, fa quello

² I.U. Tarchetti, *Una nobile follia*, in Id., *Una nobile follia-Fosca*, a cura di E. Ghidetti, Vallecchi, Firenze, 1971, p. 115.

³ Ivi, pp. 119 e 142.

⁴ Su questo tema rimandiamo a G. Capecechi, *Lo straniero nemico e fratello*. Letteratura italiana e Grande Guerra, Clueb, Bologna, 2013.

che era riuscito ad evitare fino a quel momento: spara contro un uomo, che poi cerca di soccorrere, con il quale – prima che esali l'ultimo respiro – tenta di dialogare, che conosce nella sua umanità. Vivrà il resto dei suoi giorni con il rimorso di aver assassinato un uomo, ma anche con l'imperativo di non fare più male a nessuna creatura, sperando – come annota nelle pagine di un diario – in una «rivolta universale» degli uomini contro gli eserciti, perché la diserzione individuale diventi una diserzione collettiva⁵.

Una nobile follia apre una storia che arriva fino ai giorni nostri e che potrebbe considerare come tassello provvisoriamente conclusivo le *Lettere contro la guerra* di Tiziano Terzani, che iniziano ad uscire sul «Corriere della Sera» il giorno dopo l'attentato alle Torri Gemelle e che vengono raccolte in volume nel 2002: un'altra guerra, un secolo e mezzo dopo, diversa e per molti aspetti uguale, che dal cuore di New York si sposta in Afghanistan e che, accanto a molte scritture animate dall'odio, fa scaturire anche gli interventi dello scrittore-giornalista che ha girato il mondo, e soprattutto l'Asia, sui fronti di guerra, con il desiderio costante di conoscere le ragioni degli altri.

Ma tra questi due testi, *Una nobile follia* e *Lettere contro la guerra*, che possiamo prendere come gli estremi del percorso che – in maniera sintetica e attraverso alcuni testi esemplari – vorremmo cercare di seguire, si collocano altri libri, che accompagnano altre guerre.

Il lessicografo e scrittore Policarpo Petrocchi, conosciuto soprattutto come autore del *Nòvo dizionario universale della lingua italiana* (1887-1891) e del romanzo autobiografico *Il mio paese*, pubblica nel 1899 *Le guerre*. Le vicende di questo romanzo sono ambientate nel 1895, anno in cui si celebrano le nozze d'argento della presa di Roma ma anche anno che segue l'inizio della guerra in Abissinia, alla quale – nel corso delle pagine – si fa riferimento. *Le guerre* si presenta come un dialogo tra interlocutori che sostengono le ragioni della guerra e interlocutori che sostengono le ragioni della pace. A questi ultimi appartiene Perverso, impegnato a dimostrare come la guerra sia contraria ai principi fondamentali della Chiesa e come esista una insanabile contraddizione tra l'evangelico "Amate i vostri nemici" e le guerre benedette dai pontefici. Ma è all'Ignoto che, nella parte finale, dopo una lunga discussione, viene riservato il compito di approdare ad una sintesi. Ed è una sintesi pacifista, un discorso contro le guerre che generano solo odio e ulteriori guerre, contro

⁵ I.U. Tarchetti, *Una nobile follia*, cit., p. 186.

le spese militari che richiedono denari sottratti alle macchine per l'industria e per l'agricoltura, sulla necessità di eliminare la fame e la miseria che stanno alla base di tanti conflitti. Per la pace universale, sostiene l'Ignoto, è necessario costruire un mondo senza confini:

Oh, dicono, le guerre per la patria! Non neghiamo che sian care le emozioni, anche terribili, nell'ora solenne di difender la patria; e i difensori sono eroi, ed eroi saranno per un pezzo stimati i milioni di martiri che combatterono per la libertà e per l'indipendenza d'un popolo, e piangeremo commossi, come Pericle, i poveri soldati che muoiono difendendo una patria libera e benefica per tutti i cittadini; ma quando tutto il mondo sia una patria libera e benefica; quando non si capisce più la ragione d'assalire, come e quando troveremo gli assalitori? che cosa significa allora patria?⁶

Il discorso dell'Ignoto (che prevede l'avvicinarsi di una «pace universale», in una società che sostituirà il motto *mors tua, vita mea* con *bene mihi, bene vobis*)⁷ finisce per provocare una profonda trasformazione in un altro protagonista del libro, don Ciriaco, fermo assertore del diritto della Chiesa di sostenere le ragioni della guerra nella prima parte della storia e convertito ai principi della pace nella conclusione della vicenda narrata, allorché apre una scuola per trasmettere ai più piccoli «l'amore del bene», prendendo le distanze dalla guerra anche negli esercizi dettati agli alunni:

Una mattina della primavera veniente, dando lezioni di grammatica ai più grandicelli, dettava quest'esercizio, scrivendolo sulla lavagna: «Copiare, distinguere le parti variabili dalle invariabili, e mettere al plurale: «L'Uomo che deliberatamente uccide l'altro uomo, rinunzia da sé alla più alta delle sue prerogative»⁸.

2.

La Grande Guerra genera anche un grande fiume di scritture, popolari e letterarie. Molti poeti che hanno conosciuto le trincee e gli assalti, anche se hanno voluto la guerra e si sono arruolati volontari, prendono le

⁶ P. Petrocchi, *Le guerre*, Carlo Aliprandi Editore, Milano, 1899, p. 325.

⁷ Ivi, pp. 331 e 335.

⁸ Ivi, p. 341.

distanze dall'inatteso e inimmaginato massacro. Ma non sono queste le scritture che possono essere definite pacifiste, anche se pervase da un ideale di fratellanza tra tutti i combattenti, come ha scritto – tra gli altri – Giuseppe Ungaretti, nei versi del *Porto sepolto* o in una tarda prosa intitolata *Il Carso non è più un inferno*⁹. Una esperienza antimilitarista e pacifista è quella dell'anarchico calabrese Bruno Misèfari che, con lo pseudonimo di Furio Sbornemi, scrive nel 1918 *Ne la morsa*. La 'voce' di questo suo scritto, tuttavia, arriverà molto più tardi: le sue pagine, infatti, con il titolo di *Diario di un disertore*, approderanno alla stampa solamente nel 1973. In Furio Sbornemi «vibra un pensiero che al di sopra di tutte le frontiere parla ai popoli la parola di fraternità e li aspetta con le armi al piede»¹⁰. Tutti gli uomini, per lui, sono fratelli: non scopre questo principio in guerra, ma lo condivideva con fermezza anche prima di partire: quando però si arruola per non dare ai genitori il dispiacere di avere un figlio disertore, decide di non imbracciare le armi e tenta anzi di dialogare con coloro che combattono nelle file avversarie. Dalla sua trincea pronuncia a voce alta tutti i nomi tedeschi che gli vengono in mente, finché qualcuno, dalla parte avversa, grida una risposta:

Appena chiamo E-R-W-I-N, un Erwin mi risponde.

Erwin: - Chi mi chiama?

Furio: - Tuo fratello!

Erwin: - Io non ho fratelli.

*Furio: - Ma sì che hai un fratello, hai me, Furio! Io sono il tuo fratello, il tuo fratello italiano*¹¹.

Con il dialogo a distanza, Furio ed Erwin concludono un armistizio, «l'armistizio dei popoli»¹². Se la voce di Sbornemi si farà sentire molto più tardi, è nel 1920 che Aldo Palazzeschi pubblica uno dei pochi romanzi pacifisti della letteratura contemporanea italiana, *Due Imperi... mancati*, che segna il ritorno dell'autore fiorentino alla scrittura, interrotta con il trauma della guerra. Già prima di *Due imperi... mancati*, tuttavia, Palazzeschi aveva

⁹ G. Ungaretti, *Il Carso non è più un inferno*, All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1966.

¹⁰ F. Sbornemi, *Diario di un disertore*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 18.

¹¹ Ivi, pp. 108-109.

¹² Ivi, p. 110.

avuto modo di esprimere la sua distanza dalla guerra. Nella raccolta *I cavalli bianchi*, pubblicata nel 1905, aveva incluso la poesia intitolata *Il campo dell'odio*, che in epigrafe recava un passo del *Cantico delle creature* di San Francesco («Laudato si, mi Signore, per nostra madre terra, / la quale ne sustenta e governa, / e produce diversi fructi, con coloriti fiori et herba»):

*La terra è riarsa né l'acqua la bagna,
nemmen le gramigne vi fanno.
Nei tempi lontani in quel campo
fu fatta la guerra.
Moriron, si dice, ridendo
fratelli bruciati dall'odio.
La terra pestata in quel giorno
è ancora giallita e riarsa
né l'acqua mai basta a la sete dell'odio
che à posto radice profonda sotterra.
La gente si ferma guardando in quel campo riarso.
Nemmen le gramigne vi fanno.
Ogn'anno allorquando ricorre
la notte del giorno funesto
la gente sta desta:
guardando in quel campo
si vedono alzare leggere e svanire
le fiammelle gialle:
sorrisi dell'odio dei morti¹³.*

Pochi anni dopo, nel 1910, nel romanzo futurista *Il Codice di Perelà*, Palazzeschi sceglieva di dedicare la sua favola aerea, con protagonista un uomo di fumo, alla leggerezza, intesa come valore positivo, come scelta di vita, come messaggio da portare agli uomini. Una leggerezza contrapposta al grigiore e alla pesantezza del denaro, del potere e – appunto – delle armi e della guerra. Questa contrapposizione appariva evidente fin dalle prime pagine del romanzo, nel quale un capitolo viene anche dedicato a raccontare la storia di due paesi, Delfo e Dori, che hanno risolto le loro controversie in maniera pacifica, assicurandosi serenità e prosperità. Appena Perelà scende dal comignolo e si avvia nelle strade del Regno di Re

¹³ A. Palazzeschi, *Tutte le poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di A. Dei, Mondadori, Milano, 2002, p. 15.

Torlindao, vede un uomo che gli viene presentato come un soldato e contrappone la sua leggerezza alla pesantezza del militare:

- *Voi siete un uomo vero?*
- *Naturalmente.*
- *Sapreste dirmi chi è quell'uomo là? È un uomo anche lui?*
- *Ma si capisce, è un soldato. Egli è pronto per la guerra.*
- *La guerra!*
- *Non vedete come è ben guernito di ferro, di piombo e di acciaio? È un soldato, si capisce.*
- *La guerra! Piombo... ferro... acciaio... ma non sono queste cose molto pesanti?*
- *Naturalmente. Non si può mica farsi sul nemico con dei confetti. Ma voi cosa siete?*
- *Io sono... un... molto leggero, sì, un uomo molto leggero.*
- *Che tipo strano!*¹⁴

Ma torniamo a *Due imperi... mancati*. Palazzeschi ha attraversato la guerra con una sofferenza profonda, manifestata già in una lettera inviata a Giovanni Papini nel luglio 1915: «Non puoi credere in quale stato d'animo io mi trovi; chi dicesse che io non partecipo alla guerra sarebbe un vile, la guerra mi uccide giorno per giorno»¹⁵. Nei mesi successivi, mentre la strage dilaga in Europa, l'autore di *Perelà* si allontana da tutti, si chiude nel mutismo, interrompendo i rapporti con gli amici scrittori che avevano cantato il bagno lustrale di sangue. Quando, nel 1920, torna a pubblicare un libro, dà alle stampe un testo animato da ideali pacifisti:

Quella della Germania è stata la più sconcia aggressione che la storia abbia mai dovuto registrare? Miei ottimi signori io voglio credervi, voi siete stati aggrediti brutalmente da una banda di assassini, ma vi restava pur sempre un bel gesto da fare, il solo: disarmare. Giungere a questa coalizione: disarmare tutti insieme. Perché non lo avete fatto? [...] Disarmare. Come non vi è passato subito per la mente? Perché non l'avete fatto? Oh! ingenui! Incauti! Inesperti! Disarmare dentro ventiquattro ore, rispondere così alla sfida, far

¹⁴ A. Palazzeschi, *Il Codice di Perelà. Romanzo futurista* [1911], a cura di M. Marchi, Mondadori, Milano, 2001, p. 11.

¹⁵ A. Dei, *Cronologia*, in A. Palazzeschi, *Tutti i romanzi*, a cura di G. Tellini e con un saggio di L. Baldacci, Vol. I, Mondadori, Milano, 2004, p. CXXXVIII.

*cadere d'un colpo dalle mani del nemico l'arma ch'egli aveva tanto bene affilata contro di voi. Invece vi abbiamo visti correre incontro all'aggressore collo stesso suo spirito, gli stessi cannoni puntati, uguali baionette innastate, e legalizzare, sanzionare in gran fretta l'aggressione*¹⁶.

Per l'autore di *Due imperi... mancati* i punti di riferimento ideali sono da un lato San Francesco d'Assisi e dall'altro Romain Rolland di *Au-dessus de la mêlée*. Due punti di riferimento fondamentali anche per Marino Moretti che, dopo pochi anni, e riallacciandosi al discorso pacifista dell'amico Palazzeschi, pubblica *Il trono dei poveri*. Il romanzo di Moretti, edito nel 1928, che recupera elementi (e appunti) presi dallo stesso Moretti durante l'esperienza fatta in un ospedale di guerra in Carnia, assume anche un significato politico e – considerato il contesto storico nel quale appare, legato alla militarizzazione dello Stato, al culto della violenza e alla costruzione del "mito" della guerra – può essere letto come un manifesto antifascista. L'antibellismo e il pacifismo sono rappresentati da un luogo (la neutrale San Marino, la piccola Repubblica senza esercito) e da un personaggio disarmato, l'albino Marino; la sintesi del romanzo è contenuta nel motto *Inter arma caritas* e nell'invito, in mezzo ai conflitti e all'odio (che hanno caratterizzato gli anni della guerra, ma che attraversano anche il dopoguerra), a farsi piccoli, umili, poveri e fratelli gli uni degli altri¹⁷.

3.

Dall'esperienza della Seconda guerra mondiale e nel clima arroventato del dopoguerra, nasce *Colloquio corale* (1956) di Aldo Capitini. Goffredo Fofi, introducendo una ristampa del *Colloquio corale*, ha avuto modo di scrivere: «Nel *Colloquio corale*, noi possiamo trovare in definitiva una efficace, perché "poetica", sintesi del pensiero di Capitini, della sua idea di religione e della sua pratica di apertura, della sua persuasione. Chi ha conosciuto Capitini ritroverà, ne sono convinto, più in questi versi che in ogni altro suo scritto la sua voce più autentica, la più "cantabile" e la più

¹⁶ A. Palazzeschi, *Due imperi... mancati*, a cura di M. Biondi, Mondadori, Milano, 2000, pp. 24-26.

¹⁷ Per una lettura più diffusa del romanzo di Moretti, rimandiamo al capitolo *Inter arma caritas: «Il trono dei poveri» nella letteratura della Grande Guerra*, in G. Capecechi, *Lo straniero nemico e fratello*, cit., pp. 249-267.

serena. Ritroverà la sua unicità e la sua immediata capacità di comunicazione, l'aspirazione a un "colloquio corale" con tutte le creature»¹⁸. Il poema in versi, in effetti, si presenta come un distillato delle idee di Capitini. È una sintesi del suo pensiero e può essere letto come il dizionario delle parole tema che accompagnano la riflessione dell'intellettuale perugino: da «apertura» a «il tu» fino alla «compresenza di tutti». Il *Colloquio* contiene anche la rivendicazione della scelta nonviolenta fatta durante la Resistenza, una scelta da molti non compresa, che valse all'intellettuale pacifista e gandhiano una condizione di isolamento:

*Mi diranno: perché non vieni a combattere con noi?
Non mi comprenderanno, eseguiranno la guerra.
Ho amato essere con altri, quanto la luce degli occhi.
Così bello è il lavoro unito, la fiducia, l'aiuto!
Mescolarsi agli altri modestamente vestito.
Nel cerchio di uguali ascoltare e parlare.
Ed ora nessuno vuol ascoltare, e pur sono tutte persone.
Son divenuto estraneo, gli altri non sentono che ci sono.
Le risposte secche, e l'amico che guarda dall'altra parte.
Sarebbe facile che mi unissi attivissimo a loro.
Obliando l'unità aperta, il di là dalla guerra?
Resto qui diviso da tutti, per la più profonda unità¹⁹.*

Nel *Colloquio*, con la sintesi che solo la poesia sa raggiungere, il pacifismo di Capitini riesce ad esprimersi con poche parole, in singoli versi, senza dimenticare di rammentare l'esempio e l'insegnamento di San Francesco e di Gandhi. E forse basterebbe, a testimoniare la capacità di sintetizzare un messaggio in poche sillabe, citare un verso dell'inno che precede l'epilogo: «Pace, nel dire tu, l'unità eterna»²⁰.

Gli esempi di scrittori che, nella seconda metà del '900, posti di fronte al pericolo atomico, sentono la necessità di cantare la pace e la fratellanza universale, o comunque di farsi portavoce delle ragioni del

¹⁸ G. Fofi, *Introduzione*, in A. Capitini, *Colloquio corale*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli, 2005, p. 7.

¹⁹ A. Capitini, *Colloquio corale*, cit., pp. 32-33.

²⁰ Ivi, p. 76. Su Capitini vedi il saggio di Gabriele Rigano in questo volume.

disarmo e del rifiuto della guerra, potrebbero essere diversi²¹. Gianni Rodari scrive alcune poesie e filastrocche sul tema della pace che sono diventate celebri. Basterebbe ricordare, ad esempio, i versi di *Promemoria*:

*Ci sono cose da fare ogni giorno:
lavarsi, studiare, giocare,
preparare la tavola a mezzogiorno.
Ci sono cose da fare di notte:
chiudere gli occhi, dormire,
avere sogni da sognare,
orecchie per non sentire.
Ci sono cose da non fare mai,
né di giorno né di notte,
né per mare né per terra:
per esempio la guerra.*

Parole e azioni di pace vengono disseminate, giorno dopo giorno, da Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto (che – come Capitini – sintetizza il suo pacifismo anche in versi)²² e da Danilo Dolci, che con Capitini stringeva un'amicizia fraterna, testimoniata tra l'altro dal loro intenso carteggio²³. È per scongiurare il pericolo atomico che Alberto Moravia si candida al Parlamento europeo nel 1984 e viene eletto deputato: il suo *Diario europeo*, che esce sul «Corriere della Sera» e diventa volume nel 1993, contiene numerosi riferimenti alla minaccia atomica e alla necessità del disarmo nucleare e commenta in diretta la «catastrofe tecnologica» di Cernobyl, nel maggio del 1986²⁴. Carlo Cassola, a partire dai primi anni Settanta, fa del pacifismo il suo impegno primario e dedica le sue energie e le sue parole alla battaglia a favore del disarmo unilaterale dell'Italia. Intravede l'eclissi del mondo, scrive pagine narrative ascrivibili – come ha sottolineato Alba Andreini – al filone apocalittico del Novecento e «veste i panni del profeta

²¹ Sul tema sono state pubblicate anche alcune antologie: *Poesie di pace e libertà*, a cura di E. Clementelli e W. Mauro, Newton Compton, Roma, 2003; *Poesie contro Guerra*, a cura di A. Doria, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2007.

²² G. Lanza del Vasto, *Il canzoniere del peregrin d'amore*, Jaca Book, Milano, 1980.

²³ A. Capitini-D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di G. Barone e S. Mazzi, Carocci, Roma, 2010.

²⁴ A. Moravia, *Diario europeo. Pensieri, persone, fatti, libri 1984-1990*, Prefazione di E. Siciliano, Bompiani, Milano, 1993, p. 63.

e del pacifista»²⁵. Tra i testi che raccontano questa sua militanza, potrebbe essere letta la lunga intervista uscita con il titolo *Letteratura e disarmo*, che indica la sola strada percorribile per raggiungere la pace: «La pace la si può assicurare in un modo solo, abbattendo le frontiere e distruggendo gli armamenti»²⁶. Cassola sente sopra di sé la responsabilità di dare un contributo per salvare il mondo dalla distruzione:

*L'intervento politico con cui si conclude la mia vita, non c'è dubbio che nasce dall'amore per l'esistenza stessa. Prima di tutto, il mondo va salvato dall'autodistruzione. Sarà un intervento risolutore anche del problema sociale, cioè del problema della miseria. Spariti gli armamenti, sparirà anche la miseria e si potrà affermare quella che i giovani chiamano "la qualità della vita". Ma la qualità della vita presuppone la vita. È questa che va salvata, altrimenti non la si potrà nemmeno cambiare. In altre parole, l'esistenza, se non è di per sé un valore, è il necessario supporto di tutti i valori. È quello che credevo da giovane ma che intendevo dimostrare solo letterariamente. Oggi invece intendo dimostrarlo anche politicamente*²⁷.

Proseguendo il suo ragionamento, Cassola aggiunge in *Letteratura e disarmo*:

*La vita non potrà né essere preservata, né essere migliorata, se non distruggeremo gli armamenti [...]. Dire qualità della vita significa ridire, con altre parole, l'antico insegnamento dell'amore per gli altri. L'amore per gli altri non potrà trionfare in un mondo diviso, in un mondo che pensa ancora alla guerra. L'ideale militarista (ammesso e non concesso che sia un ideale; certamente è una mentalità) non può coesistere con l'amore per gli altri, cioè con gli sforzi di una collettività per migliorarsi*²⁸.

Le scritture di pace dei letterati ruotano attorno ad alcuni temi: il rifiuto delle armi e della violenza; l'idea che esista un'unica patria, una sola

²⁵ A. Andreini, *Il romanzo delle origini*, in C. Cassola, *Racconti e romanzi*, a cura e con un saggio introduttivo di A. Andreini, Mondadori, Milano, 2007, p. LVIII.

²⁶ C. Cassola, *Letteratura e disarmo. Intervista e testi*, a cura di D. Tarizzo, Mondadori, Milano, 1977, p. 33.

²⁷ Ivi, pp. 54-55.

²⁸ Ivi, pp. 80-81.

famiglia umana; il superamento dei confini e quindi l'inutilità di qualsiasi contrapposizione. Il compito dei poeti, proprio in quanto poeti, dovrebbe essere – sostengono – quello di non volere la guerra. L'artista, per Cassola, è chiamato ad avere un ruolo da protagonista nel desiderare la vita e non la morte: «Il mondo è appena agli inizi, e dobbiamo desiderare che continui. Dobbiamo desiderarlo soprattutto noi artisti, che per essere dei creatori o degli aspiranti creatori, siamo dalla parte della vita»²⁹. Ma forse l'immagine più bella adoperata da uno scrittore per esprimere questa convinzione va rintracciata nel già citato *Due imperi... mancati*. Palazzeschi (che dedicava il volume «A tutti i poeti che rinnegando / sé stessi alimentarono il fuoco / immondo, perdonando l'offesa»), presentava se stesso come un uomo libero, senza patria né confini, leggero e volatile: «Chi mi vuol chiudere nella cerchia ristretta di un paese mi dà l'uno per mille del mio avere. Io sono di tutti i paesi e tutti i paesi sono miei [...]. Io non sono nemmeno un uomo, non ci tengo ad esserlo, io sono una creatura sensuale, un palpito libero nell'aria»³⁰.

Non avere confini da rispettare e da difendere, sentire di appartenere alla famiglia umana, può diventare, negli scrittori, anche senso di appartenere ad un tutto, che comprende non solo gli uomini, ma il creato. Tiziano Terzani, che abbiamo ricordato all'inizio di questo sintetico intervento, ci offre anche le parole per concluderlo. Nella prima delle *Lettere contro la guerra*, dopo aver spiegato come l'attentato alla Torri Gemelle rappresenti per l'"Occidente" una buona occasione per provare a vedere il mondo «nel suo insieme e non solo dal nostro punto di vista»³¹, spiegava la necessità di «fare finalmente la pace» e, ricordando Buddha, concludeva:

L'ecatombe di New York ci ha dato l'occasione di ripensare a tutto e ci ha messo dinanzi a nuove scelte. Quella più immediata è di aggiungere o togliere al fondamentalismo islamico le sue ragioni di essere [...]. Altrimenti ogni bomba o missile che cadrà sulle popolazioni del mondo non nostro finirà solo per seminare altri denti di drago e dar vita a nuovi giovani disposti ad urlare Allah Akbar, «Allah è grande», pilotando un altro aereo carico di innocenti contro un grattacielo o, domani, lasciando una bomba batteriologica o un'atomica tascabile in qualche nostro supermercato. Solo se riusciremo a vedere l'universo come un tutt'uno in cui ogni parte riflette la

²⁹ Ivi, p. 158.

³⁰ A. Palazzeschi, *Due imperi... mancati*, cit., p. 32.

³¹ T. Terzani, *Lettere contro la guerra*, Tea, Milano, 2004, p. 29.

totalità e in cui la grande bellezza sta nella sua diversità, cominceremo a capire chi siamo e dove siamo. Altrimenti saremo solo come la rana del proverbio cinese che, dal fondo di un pozzo, guarda in su e crede che quel che vede sia tutto il cielo. Duemilacinquecento anni fa un indiano, chiamato poi «illuminato», spiegava una cosa ovvia: che «l'odio genera solo odio» e che «l'odio si combatte solo con l'amore». Pochi l'hanno ascoltato. Forse è venuto il momento³².

³² Ivi, pp. 32-33.

Il “tradimento dei chierici” e i costruttori di pace: Henri Barbusse

di Sandra Covino

La guerra degli spiriti

La trahison des clercs è il titolo dell'opera più famosa del filosofo e scrittore francese Julien Benda¹. Il libro stimolava una profonda riflessione sul ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea, a pochi anni dalla frattura aperta nell'Europa colta dalla Grande Guerra. Il primo conflitto mondiale, infatti, non aveva provocato solo milioni di morti e macerie materiali, ma aveva drammaticamente messo a nudo la fragilità di un'illusione illuministica: l'autonomia e l'universalismo del sapere; il tradimento di quei valori – giustizia, ragione e libertà – tradizionalmente considerati prerogativa e linee guida del “chierico”, ovvero del ricercatore della verità (scrittore, filosofo o scienziato che fosse) per il bene comune di tutti gli uomini. In altre parole, il tradimento della presunta vocazione umanitaria e pacifista della cultura.

Già a cavallo tra Otto e Novecento – e con l'importante precedente della guerra franco-prussiana – l'Europa era stata contagiata da un'epidemia di montante sciovinismo e la rinuncia alla neutralità da parte dei “chierici” era divenuto fenomeno sempre più pervasivo; tanto che restare immuni dalla cosiddetta *culture de guerre* finì per risultare – come ha scritto Christophe Prochasson² – «chose quasi impossibile». Il clima generale di forte mobilitazione patriottica delle élite intellettuali coinvolse anche i docenti universitari: la stragrande maggioranza mise le sue competenze al servizio delle rispettive cause nazionali, sul piano dell'azione propagandistica oppure dei ritrovati bellici, costituendo così una sorta di “terzo fronte” del terribile scontro in atto³.

¹ J. Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris, 1927.

² C. Prochasson, *Le troisième front. Savants et écrivains européens en guerre* [2004], in Id., *14-18. Retours d'expériences*, Taillander, Paris, 2008, pp. 279-304: 285.

³ Ciò determinò «la rottura di una comunità europea degli studi» (C. Segre, *Fra internazionalismo e nazionalismo: Schuchardt nella prima guerra mondiale*, in R. Luperini (a cura di), *Tradizione traduzione società. Saggi per Franco Fortini*, Editori Riuniti, Roma, 1989, pp. 299-310: 303). In tutti i campi del sapere, collaborazioni e amicizie professionali che, prima del conflitto, varcavano i confini nazionali furono profondamente scosse e in molti casi irrimediabilmente compromesse. Nel campo della romanistica, Michele Loporcaro ha documentato l'interruzione dei rapporti epistolari di Carlo Salvioni, ticinese ma di fede patriottica italiana, con Hugo Schuchardt, Wilhelm Meyer-Lübke, Heinrich Morf e altri colleghi di lingua tedesca: cfr. M. Loporcaro, *Salvioni dialettologo fra Italia e Svizzera*, in Id. (a

I *luminaries* si mostrarono disposti non solo a sostenere le buone ragioni del loro paese ma anche ad affermare la superiorità morale del proprio schieramento⁴. Un recente saggio di Maciej Górny, che allarga lo sguardo a Est, sintetizza bene questo atteggiamento attraverso le parole di un testimone del tempo, il polacco Salomon Besser:

*Above all, in combat, each of the warring nations speaks only of its enemy, of his diametrically opposed spirit, and assumes him to be evil, naturally thinking itself good. Every nation fights in the name of its own spirit*⁵.

Celebre a questo proposito la contrapposizione, diffusa anche nella pubblicistica italiana, tra *Kultur* germanica e *civilisation* francese o neolatina (si pensi alla fortuna che da noi arrivò al libello *Minerva e lo scimmione*, pubblicato nel 1917 del classicista Ettore Romagnoli)⁶.

cura di), *Itinerari salvioniani. Per Carlo Salvioni nel centocinquantesimo della nascita*, A. Francke, Tübingen-Basel, 2011, pp. 37-63: 47-60. Sulla ripresa, dopo la guerra, del dialogo tra Schuchardt e Francesco D'Ovidio, non senza frizioni nazionalistiche che ne determinarono il rapido fallimento, cfr. S. Covino, Appendice. Lingue e nazioni: il carteggio D'Ovidio-Schuchardt nel primo dopoguerra, in Ead., *Linguistica e nazionalismo tra le due guerre mondiali. Scienza e ideologia negli epigoni ascoliani*, il Mulino, Bologna, 2019, pp. 129-192: 129-185.

⁴ Non a caso si parlò di "guerra degli spiriti" (cfr. H. Kellermann, *Der Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkriege 1914*, Duncker, Weimar, 1915). Sull'impatto culturale del conflitto mondiale, si veda – oltre il già cit. Prochasson, *Le troisième front* – V. Calì, G. Corni & G. Ferrandi, *Gli intellettuali e la Grande Guerra*, il Mulino, Bologna, 2000 e A. Rasmussen, *Mobilising Minds*, in J. Winter (ed.), *The Cambridge History of the First World War*, III. *Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge-New-York, 2014, pp. 390-417, 675-678.

⁵ M. Górny, *Every Nation Fights in the Name of Its Own Spirit: The Intellectuals' Great War in the East*, in F. Jacob, J. M. Shaw & T. Demy (eds.), *War and the Humanities. The Cultural Impact of the First World War*, F. Schöningh, Paderborn, 2019, pp. 21-51: 22.

⁶ Luciano Canfora ha definito di livello molto basso – e «razzistica in certe sue manifestazioni» – la polemica antitedesca che fu condotta dal ceto intellettuale dei paesi ostili alla Germania; essa finì per condizionare perfino maestri che, come Girolamo Vitelli, «della cultura tedesca erano stati tramiti consapevoli e fecondi per molti decenni» (L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Einaudi, Torino, 1980, pp.41 e 45), ma le abiure al pacifismo furono molto numerose e spesso comportarono la conversione della Germania da modello ad antimodello (cfr. M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra. Liquidazioni, mobilitazioni e abiure nell'Italia tra il 1914 e il 1918*, Donzelli, Milano, 2015). La demonizzazione del nemico esterno, identificato – in Italia come in Francia – soprattutto con i Tedeschi (più che

Dopo l'invasione del Belgio, il corpo accademico tedesco scese apertamente in campo il 4 ottobre 1914 con uno dei documenti più controversi nella storia culturale del XX secolo: l'*Aufruf an die Kulturwelt!*. Tra i 93 firmatari dell'appello, comparivano i nomi di diversi premi Nobel e di professori universitari dei più svariati ambiti disciplinari. Il manifesto, appoggiando apertamente la politica di Guglielmo II, respingeva le accuse di atrocità rivolte all'esercito tedesco e proclamava l'unità d'intenti che univa i diversi corpi dello Stato: la classe accademica, il ceto militare, il popolo e la dinastia imperiale. Pochi giorni dopo, all'*Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches*, stilato dal rettore dell'Università di Berlino, il celebre filologo classico Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, aderirono più di 4000 docenti degli atenei e delle scuole tedesche. Nel documento si ribadiva l'assenza di un contrasto tra lo spirito della scienza tedesca e quello che gli avversari chiamavano il militarismo prussiano; per tutta la cultura europea la salvezza sarebbe dipesa proprio dalla vittoria di quel "militarismo", che in realtà faceva tutt'uno con il senso della disciplina, la fedeltà e il coraggio sacrificale del popolo tedesco⁷. Appelli del tenore descritto sortirono un effetto controproducente e inaugurarono un'altra guerra, quella dei "manifesti"⁸. Tra le analoghe iniziative messe in atto contestualmente dall'opposto fronte accademico francese, larga eco ebbe il pamphlet di Joseph Bédier *Le crimes allemands d'après les témoignages allemands*⁹. Con gli strumenti del proprio mestiere di filologo, cioè attraverso l'analisi di prove scritte riscontrabili (diari e testimonianze epistolari degli stessi soldati tedeschi), l'autore intendeva dimostrare che la riprovazione del mondo civile non era basata su false notizie e non era frutto di pregiudizi¹⁰.

con gli Austriaci), fece breccia anche nel sentimento popolare, utilizzando l'«animalizzazione» dell'avversario e al tempo stesso la sua identificazione con una modernità tecnica disumana: cfr. A. Ventrone, *La seduzione totalitaria: guerra, modernità, violenza politica (1914-1918)*, Donzelli, Roma, 2003, pp. 107-132.

⁷ Cfr. J. von Ungern-Sternberg & W. von Ungern-Sternberg, *Der Aufruf „An die Kulturwelt!“: das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Steiner, Stuttgart, 1996.

⁸ Cfr. A. Rasmussen, "La «science français» dans la guerre des manifestes 1914-1918", *Mots. Les langages du politique*, n. 76, 2004, pp. 9-23.

⁹ J. Bédier, *Le crimes allemands d'après les témoignages allemands*, Librairie Armand Colin, Paris, 1915.

¹⁰ Cfr. S. Rapisarda, *Filologi in pace e in guerra*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2020, pp. 21-84.

Confini linguistici e confini nazionali

Dati i miei interessi di ricerca, mi sia consentito un accenno anche al ruolo che la linguistica, non solo la filologia, rivestì nell’aspra battaglia tra nazioni nemiche e poi agli stessi tavoli della Conferenza di pace di Parigi. La filosofia classica tedesca, con in testa Herder e Fichte, e più in generale la cultura romantica avevano largamente diffuso una concezione della lingua come fondamento stesso del “carattere” dei popoli e dell’individualità delle nazioni. La teoria assunse forti implicazioni politiche solo più tardi, cioè nello schema ideologico dello Stato nazione affermatosi in Europa a partire dall’ultimo terzo dell’Ottocento e rimasto dominante lungo tutta la prima metà del Novecento. In questo contesto storico, alla lingua fu attribuita una funzione centrale per la definizione di “comunità statale”; in particolare al suo modello istituzionale fissato in forme standardizzate e concepito come espressione simbolica della nazione, del suo specifico patrimonio culturale e identitario, a sua volta considerato fondamento legittimo delle aspirazioni all’indipendenza o all’esercizio di diritti autonomistici.

La ricerca storiografica contemporanea è, però, da tempo orientata a riconoscere alle tradizioni nazionali – così come alle stesse lingue che le rappresentano – un carattere di costruzione sociale non priva di elementi di arbitrarietà e di invenzione¹¹; la questione non può essere qui approfondita ma è opportuno richiamare, a proposito degli accordi di pace di Parigi e di Saint Germain-en-Laye, il giudizio espresso da Eric J. Hobsbawm sulla «impraticabilità del principio wilsoniano di fare coincidere frontiere statali e frontiere di nazionalità e di lingua». Paradossalmente, proprio il tentativo di creare un sistema armonioso di Stati territoriali, al cui interno vivessero popolazioni omogenee sul piano etnico e linguistico, ebbe come tragica conseguenza «l’espulsione in massa e lo sterminio delle minoranze»¹².

¹¹ Cfr. B. Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London-New York, 1983 [trad. it. della rev. ed.: *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, prefazione di M. D’Eramo, Laterza, Roma-Bari, 2018]; E. J. Hobsbawm & T. Ranger (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 [trad. it.: *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1983]; A. M. Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècles*, Seuil, Paris, 1999 [trad. it.: *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mulino, Bologna, 2001] e E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 [trad. it.: *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 1991, da cui più avanti si cita].

¹² E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo*, cit. pp. 157-158.

In ogni caso, mai come nel primo dopoguerra, riconoscere i limiti geografici di una lingua sembrò equivalere alla possibilità di tracciare le frontiere della nazione corrispondente¹³. Non stupisce, dunque, che linguisti fossero chiamati a collaborare alla ricerca di soluzioni con cui ridisegnare le frontiere dell'Europa post-bellica. Esempio il caso di Antoine Meillet, illustre glottologo docente presso il Collège de France. Particolare interesse rivestono gli scritti ufficiali da lui prodotti tra il 1917 e il 1919 su incarico del governo francese, nel quadro del "Comité d'études" du Quai d'Orsay, un gruppo di esperti che la Francia aveva costituito già prima delle conferenze di pace, affinché preparasse, attraverso studi e rapporti, i futuri negoziati in collegamento con i diplomatici e i militari¹⁴. Anche le consulenze e gli interventi formulati dal linguista francese mostrano un ripiegamento verso la visione romantica delle lingue e delle nazioni come entità tra loro intrinsecamente collegate, discontinue all'esterno e omogenee all'interno. Argomenti linguistici coerenti con quest'ottica furono utilizzati da Meillet per giustificare decisioni in un certo senso precostituite e determinate dal contesto politico. Così egli giudicò inevitabile la dissoluzione dell'impero austro-ungarico, nemico della Francia, perché i confini della duplice monarchia non coincidevano con alcuna frontiera linguistica e inglobavano, in modo arbitrario e artificiale, nazionalità irriducibili le une alle altre, prive cioè di quel legame "naturale" che unisce una comunità linguistica. Al contrario, le sue simpatie per la Rivoluzione russa lo portarono a considerare diversamente la coesione linguistica dell'ex impero dello zar, che pure includeva popolazioni alloglotte, ma in cui, secondo Meillet, la maggior parte delle lingue diverse dal russo erano parlate solo ai limiti estremi del suo territorio e quelle parlate più all'interno non erano che «quantité négligeable»¹⁵.

¹³ Cfr. P. Sériot, *La linguistique spontanée des traceurs de frontières*, in Id. (éd.), *Langue et nation en Europe centrale et orientale du XVIIIème siècle à nos jours*, Université de Lausanne, Lausanne, 1996, pp. 277-304: 277.

¹⁴ Cfr. G. H. Soutou, *Les experts français et les frontières d'après guerre. Les procès-verbaux du comité d'études 1917-1919*, introduction et notes par I. Davion, préface par G.-H. Soutou, La Manufacture Imprimeur, Langres, 2015 e J. Bariéty, *Le 'Comité d'études' du Quai d'Orsay et la frontière rhénane (1917-1919)*, in C. Baechler & C. Fink (édd.), *L'établissement des frontières en Europe après les deux guerres mondiales*, Peter Lang, Berne, 1996, pp. 251-262.

¹⁵ Cfr. S. Moret, "Antoine Meillet et le futur des empires après la Première guerre mondiale", *Langages*, n. 182 [*Théories du langage et politiques des linguistes*], 2011, pp. 11-24:

Un costruttore di pace

L'impegno pacifista di Henri Barbusse (Asnières-sur-Seine 1873-Mosca 1935) nasce nel contesto politico, ideologico e culturale che ho cercato di delineare. Lo scrittore francese raggiunge fama internazionale nel 1916 con il *best-seller* antimilitarista *Le feu : journal d'une escouade*, romanzo ispirato alla sua personale esperienza della vita e delle sofferenze dei soldati in trincea. Il libro ottenne il premio Goncourt e anni dopo Hemingway, nell'introduzione all'antologia di racconti *Men at war*, lo definirà un capostipite della letteratura sulla guerra, di cui per primo Barbusse aveva denunciato le atrocità¹⁶. Tuttavia, all'epoca dell'uscita l'opera ricevette anche molte critiche proprio per la carica provocatoria del suo crudo realismo, espresso attraverso la mimesi antiretorica del gergo dei *poilous*, principali vittime dell'"inutile massacro"¹⁷.

Figura complessa ed eclettica di intellettuale marxista, negli anni successivi alla prima guerra mondiale, Barbusse si impegnò in una riflessione pacifista sulle cause dei conflitti armati e su quei fattori che avrebbero potuto scatenare nuove catastrofi. Proprio per questo, si propose come mediatore tra la cultura francese e quella tedesca, nel tentativo di promuovere, attraverso l'impegno politico e artistico, il superamento dello storico antagonismo. Già durante la guerra, in una serie di articoli apparsi su diversi giornali francesi, aveva spronato i suoi lettori ad abbattere

15.

¹⁶ Cfr. E. Hemingway, *Men at war. The best war stories of all time*, edited with an introduction by E. Hemingway; based on a plan by W. Kozlenko, Crown Publishers, New York, 1942, p. xvi.

¹⁷ Il capitolo centrale del libro è intitolato *Parolacce* (cfr. la recente edizione della Fondazione Gian Giacomo Feltrinelli: H. Barbusse, *Parolacce*, Feltrinelli, Milano, 2015); qui il narratore discute con un altro soldato del linguaggio che userà nel suo libro per rendere i discorsi della truppa: «Metterò le parolacce al loro posto, perché è la verità». / «Però, di' un po' – chiede il compagno –, se ce le metti, quelli del tuo mondo non diranno che sei un maiale, fregandosene della verità?». / «È probabile, ma lo farò lo stesso, senza pensare a quella gente». Sul *Linguaggio dei "poilous" nel Feu di Henri Barbusse*, v. l'analisi di L. Alocco Bianco, in M. Modenesi, M. Verna & G. L. Di Bernardini (a cura di), *I registri linguistici come strategia comunicativa e come struttura letteraria*. Atti del Convegno della Società universitaria per gli studi di lingua e letteratura francese (Milano, 6-8 novembre 2008), EDUCatt, Milano, 2010, pp. 119-130. Tra gli studi più recenti sul romanzo e la sua contestualizzazione storica, v. M. Boissard, *Henri Barbusse. L'encre et le sang. Portrait littéraire avec groupe*, L'Harmattan, Paris, 2018 e D. Pernot, *Henri Barbusse : le discours du Feu*, Université de Dijon, Dijon, 2018.

non tanto la Germania quanto il militarismo in sé (anche francese) e a edificare un mondo nuovo dominato dalla legge morale dell'uguaglianza di tutte le nazioni tra di loro e dal rifiuto dell'autoesaltazione nazionalistica, che produce il medesimo istinto negativo nel vicino. All'altezza dei primi anni Venti, il suo progetto di un'internazionale degli intellettuali progressisti, impegnati per la liberazione dell'umanità dalla guerra e dall'ingiustizia, aveva già trovato espressione nel romanzo programmatico *Clarté*¹⁸ e nella fondazione della rivista dallo stesso titolo, a cui collaboreranno anche molti autori tedeschi¹⁹. Non a caso gli scritti letterari di Barbusse suscitarono l'interesse di Leo Spitzer, che agli "stili" di questo autore dedicò una serie di saggi da cui traspare consonanza emotiva e valoriale²⁰. Proprio durante il conflitto bellico, lo stesso Spitzer, approfittando dell'interruzione forzata del suo servizio di censore militare a causa di un'inflammazione ai polmoni, aveva concepito e pubblicato due interventi, *l'Anti-Chamberlain* e *Fremdwörterhatz und Fremdvölkerhaß*²¹, contro il nazionalismo linguistico e lo sciovinismo a sfondo razzistico che nel clima esacerbato della sconfitta si stavano sempre più diffondendo nei paesi germanofoni.

Tornando a Barbusse e al suo programma pacifista, va sottolineata la centralità nei suoi testi dell'aspirazione al superamento dei confini nazionali e all'unione fraterna dell'intera umanità. A conferma, mi limito a riportare solo un paio di citazioni; la prima è tratta proprio dal romanzo *Le feu*:

Il y a des avocats – économistes, historiens, est-ce que je sais! – qui vous embrouillent de phrases théoriques, qui proclament l'antagonisme des races nationales entre elles, alors que chaque nation moderne n'a qu'une unité géographique arbitraire dans les lignes abstraites de ses frontières, et est peuplée d'un artificiel amalgame de races; et qui, généalogistes véreux, fabriquent, aux ambitions de conquête et de dépouillement, de faux certificats

¹⁸ H. Barbusse, *Clarté*, Flammarion, Paris, 1919.

¹⁹ Cfr. A. L. Villani, *Henri Barbusse e la Germania*, Università degli studi di Firenze, Firenze, 1990.

²⁰ Cfr. L. Spitzer, *Studien zu Henri Barbusse*, Cohen, Bonn, 1920.

²¹ L. Spitzer, *Anti-Chamberlain. Betrachtungen eines Linguisten über Houston Stewart Chamberlains "Kriegsaufsätze" und die Sprachbewertung im allgemein*, Reisland, Leipzig, 1918 e Id., *Fremdwörterhatz und Fremdvölkerhaß. Eine Streitschrift gegen die Sprachreinigung*, Manzsche, Wien, 1919.

*philosophiques et d'imaginaires titres de noblesse*²².

La seconda citazione è tratta dal discorso di apertura del *Congrès International des Anciens Combattants*, tenutosi a Ginevra nella primavera del 1920:

*L'idée de nation ne doit être qu'une idée transitoire – qui fini son temps – dans le développement du genre humain. [...] Quand nous parlons de défense nationale ou de quoi que ce soit national, ne perdons jamais de vue que nous parlons de quelque chose qui doit être provisoire et qui ne doit pas plus être*²³.

Conclusioni

Sebbene, già durante la Prima guerra mondiale, si fosse fatta strada l'idea di un sistema politico e giuridico capace di prevenire la barbarie dei conflitti bellici (concretizzatosi poi con la nascita della Società delle Nazioni) e sebbene non fossero mancati all'epoca non solo intellettuali, come Barbusse, ma anche politici che avevano indicato nel superamento della sovranità assoluta degli Stati l'unico sbocco davvero risolutivo per le sorti future del genere umano, ci sarebbe voluta un'altra guerra mondiale, ancora più cruenta e distruttiva della prima, «per far muovere i ceti dirigenti e i decisori politici europei in una prospettiva non più solo nazionale ma anche continentale e unitaria»²⁴. Oggi, nel clima di risorgenti egoismi nazionali, il cui spettro neppure l'emergenza sanitaria globale sembra riuscire a esorcizzare, quella prospettiva richiederebbe un forte rilancio.

Ciò implica non solo il rifiuto della manipolazione politico-ideologica, a fini divisivi e discriminatori, del binomio lingua-nazione, ma anche e soprattutto la necessità di tornare a riflettere sul ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea: una funzione a cui darebbe senso e nuova linfa ideale l'impegno nell'orientamento dell'opinione pubblica, in particolare nella formazione dei giovani e della cittadinanza attiva. In termini

²² H. Barbusse, *Le feu : journal d'une escouade*, Flammarion, Paris, 1916, p. 374.

²³ H. Barbusse, *Paroles d'un combattant. Articles et discours [1917-1920]*, Flammarion, Paris, 1920, p. 231.

²⁴ C. G. Lacaita, *Prefazione*, in Id. (a cura di), *Grande guerra e idea di Europa*, FrancoAngeli, Milano, 2017, p. 9.

attuali, si tratta di agire considerando il contributo che l'intelligenza può fornire per il superamento della “cultura dello scarto”, denunciata nell'Enciclica *Laudato si'*, e per la riaffermazione di valori come il dialogo, la pace, la salvaguardia ambientale del pianeta e una più equa distribuzione delle sue risorse; obiettivi che troppo spesso siamo disposti a relegare, rassegnati all'ineluttabile logica del mercato, nel recinto dell'utopia.

L'umanitarismo universale in *Die Waffen nieder!* di Bertha von Suttner

di Remo Castellini

Premessa

I paesi dell'eurozona hanno scelto di riprodurre sulla faccia di loro competenza di monete e banconote sia simboli nazionali che volti di personaggi di grande rilevanza storica e culturale; sulle monete da €2 della Repubblica d'Austria compare il ritratto della baronessa Bertha von Suttner (Praga, 9 giugno 1843 – Vienna, 21 giugno 1914) che, dopo aver dedicato gran parte della sua vita alla causa antimilitarista, fu insignita del premio Nobel per la pace nel 1905.

Strano destino quello della nobildonna austriaca, che dopo aver conosciuto l'indigenza in vita, è oggi raffigurata sulla moneta da due euro dopo essere stata ritratta sulla banconota da mille scellini della vecchia divisa austriaca. Destino rivelatosi in un certo senso anche clemente con Suttner che, dopo aver dedicato gran parte della sua vita alla causa della pace, è morta esattamente una settimana prima dell'attentato di Sarajevo, in modo da non dover assistere ai tragici eventi e agli orrori che lei aveva cercato di evitare con il suo attivismo antimilitarista. L'impegno profuso dalla baronessa era teso alla promozione della concordia tra gli Stati secondo i principi della Lega della Pace¹ in cui lei si riconosceva; a proposito della sua idea di "pacifismo", Renate Lunzer osserva che:

era moderato e "giuridico", non rivoluzionario: limitazione delle armi, possibilmente disarmo totale di tutte le nazioni, istituzione di una "Corte d'Arbitrato" che risolvesse i conflitti internazionali senza ricorso alla violenza, federazione degli Stati. Per la baronessa la pace doveva essere ottenuta ad opera delle élites piuttosto che in seguito alla lotta delle masse e dei popoli. Occorreva convertire al pacifismo sovrani e i governi rendendoli consapevoli del carattere criminale delle guerre che loro stessi dichiaravano².

¹L'attività pacifista di Bertha von Suttner inizia quando viene a conoscenza della Lega della Pace (*International Arbitration and Peace Association*), fondata a Londra da Hodgson Pratt nel 1880. L'obiettivo di questa organizzazione consiste di creare una Lega per la pace nelle maggiori città europee e nel disarmo di tutte le nazioni per raggiungere l'armistizio internazionale.

²R. Lunzer, La bella signora sulla banconota da mille scellini. Omaggio alla pacifista Bertha

Bertha von Suttner ha promosso le sue idee utilizzando sia la sua rete internazionale di amicizie³, sia organizzando e partecipando a conferenze e incontri in diverse città europee⁴, ma anche, e soprattutto, grazie al contributo della sua attività di scrittrice. Tra le opere⁵ da lei realizzate a supporto della sua visione politica, merita una particolare menzione *Die Waffen nieder! Eine Lebensgeschichte*, romanzo pubblicato nel 1889 a Dresda da Verlag Edgar Pierson⁶. L'opera, suddivisa in sei libri e ambientata

von Suttner, in P.M. Filippi (a cura di), *Parlare di pace in tempo di guerra. Bertha von Suttner e altre voci del pacifismo*, Accademia Roveretana degli Agiati, Edizioni Osiride, Rovereto, 2015, p. 86.

³ Tra le quali va ricordata quella con Alfred Nobel. Sulla relazione di amicizia tra Suttner e Nobel si rimanda ai seguenti testi: N. Sinopoli, *Una donna per la pace. Bertha von Suttner accanto ad Alfred Nobel: cronache, scritti, idee*, Fratelli Palombi Editori, Roma, 1986; A.P. Laldi, "Quando Bertha gridava: «Giù le armi!»", *Sapere*, ottobre 2003, pp. 50-51; A. Nobel, B. von Suttner, *Un'amicizia disvelata – Carteggio 1883-1896*, a cura di E. Biedermann, Morretti & Vitali, Bergamo, 2013.

⁴ Sulla biografia e sulle attività pacifiste della Suttner, vedi: B. Kempf, *Bertha von Suttner: Das Lebensbild einer grossen Frau*. Österreichischer Bundesverlag, Wien, 1964; B. Kempf, *Bertha von Suttner. Eine Frau kämpft für den Frieden*, Herderbücherei, Freiburg, 1979; N. Sinopoli, *Una donna per la pace. Bertha von Suttner accanto ad Alfred Nobel: cronache, scritti, idee*, cit.; B. Hamann, *Bertha von Suttner – Ein Leben für den Frieden*, Piper, München, 2002; M. Enichlmair, *Abenteurerin Bertha von Suttner: Die unbekanntenen Georgien-Jahre 1876 bis 1885*, Edition Roesner, Wien, 2005; AA.VV., *Friede – Fortschritt – Frauen. Friedensnobelpreisträgerin Bertha von Suttner auf Schloss Harmannsdorf*, Lit, Wien, 2007; P.M. Filippi (a cura di), *Parlare di pace in tempo di guerra. Bertha von Suttner e altre voci del pacifismo*, cit.

⁵ Tra le opere pubblicate dalla Suttner sono da menzionare le seguenti: *Inventario di un'anima* (1883), *Das Maschinenzeitalter* (1889) e *Martha's Kinder* (1902). Il primo libro si ispira alla teoria della "pace armata" di Alfred Nobel che implicava la realizzazione di «mezzi bellici sempre più terrificanti che vanificassero qualunque strategia e modo di condurre la guerra» (L. Tirone, *Prefazione*, in B. von Suttner, *Abbasso le armi! Storia di una vita*, Beppe Grande editore, Torino, 2003, p. XI). In *Das Maschinenzeitalter*, uscito con lo pseudonimo di Jemand, l'autrice raccoglie dei saggi «su argomenti relativi alla realtà sociale e politica dell'epoca, che suscita ampie reazioni e polemiche soprattutto perché contiene un'aspra critica del nazionalismo e della corsa agli armamenti» (R. Lunzer, "«Un ramo d'olivo in un mazzo di rose». Bertha von Suttner, premio Nobel per la pace", *Italo-gramma*, Vol. 4, 2012, p. 397). *Martha's Kinder* è invece un adattamento per ragazzi del romanzo *Die Waffen Nieder!*.

⁶ *Die Waffen nieder!* è stato tradotto in diverse lingue, tra le quali si ricordano le seguenti edizioni in inglese, francese e spagnolo: *Ground arms! The Story of a Life* (Chicago, 1892),

nella seconda metà dell'Ottocento, narra la vicenda storica della contessa viennese Martha Althaus, diventata convinta pacifista dopo una serie di dolorose esperienze che ne segnano profondamente l'esistenza. Secondo Renate Lunzer si tratta di:

un romanzo di formazione, in quanto narra la storia dell'evoluzione di un'ingenua nobildonna, che trascinata dal padre, un generale pluridecorato, inizialmente condivide l'entusiasmo del suo milieu per la vita militare. Sposa, come il faut, un elegante ufficiale ussaro che cade però nella battaglia di Solferino 1859. In seguito a questa e altre vicende dolorose – tra l'altro le tocca di cercare il secondo marito tra i feriti sui campi di battaglia a Sadowa e di subire gli orrori più atroci della guerra – diventa una convinta pacifista⁷.

Il romanzo si rivela dunque estremamente importante per comprendere, attraverso il punto di vista della protagonista, il percorso da lei compiuto per diventare una convinta pacifista, in aperto contrasto con la società intimamente bellicista dell'epoca. Nel prossimo paragrafo saranno prese in esame le scelte narrative attraverso le quali sono espressi i *codes* primordiali, tradizionali e universalistici di identità secondo quanto teorizzato da Bernhard Giesen⁸, e la costruzione dell'identità narrativa, secondo la concezione di Paul Ricœur, in rapporto ai poli di ipseità e medesimezza⁹.

Analisi testuale

Prima di intraprendere l'analisi di *Die Waffen nieder!* utilizzando gli

Lay Down Your Arms! (Londra, 1892), *Bas les arms!* (Parigi, 1899), *Abajo las armas!* (Barcelona, 1905). Il romanzo della Suttner è stato tradotto per la prima volta in italiano con il titolo *Abbasso le armi!* nel 1897 dall'editore Fratelli Treves di Milano.

⁷ R. Lunzer, *La bella signora sulla banconota da mille scellini*, cit., pp. 81-82.

⁸ A proposito dei *codes* sulle identità collettive rilevate da Giesen, Edith Pichler afferma che: «[a] posto di costrutti ideologici e di identità standardizzate Bernhard Giesen propone un'identità collettiva che si basa su un passato comune, o sull'idea di un futuro comune, e sviluppa in questo contesto tre tipi di *codes* [primordiali, universalistici e tradizionali] per descrivere forme di identità collettive. Queste ultime sono collocate in determinate situazioni sociali e storiche e si possono così osservare da tre prospettive, riguardo la loro codificazione simbolica, secondo la loro posizione in un processo storico e in considerazione della loro collocazione in un contesto sociale», "Presentazione, Germania", *Altreitalie*, gennaio-dicembre 2008.

⁹ P. Ricœur, "L'identità narrativa", *Allegoria*, XXI, 60, 2009, pp. 93-104.

strumenti teorici individuati da Giesen e da Ricoeur, osserviamo i tratti essenziali della personalità della protagonista, Martha Althaus, che, dopo essere stata una giovane aristocratica entusiasta della vita militare, giunge ad una ferma condanna della guerra come strumento di soluzione dei conflitti. Martha è pertanto un personaggio dinamico, che subisce una profonda trasformazione interiore mentre la sua identità si modifica in relazione agli eventi storici che la coinvolgono. La posizione iniziale della protagonista coincide con il pensiero dominante della società austriaca della metà dell'Ottocento, nel quale la famiglia Althaus si riconosce perfettamente: l'ammirazione per il mondo militare, il forte senso di appartenenza basato sui concetti di genere, origine ed etnicità, di discendenza e consanguineità. Questa forma di identità è definita dal sociologo Bernhard Giesen come Codes primordiale: «Wenn die Unterscheidung zwischen innen und außen auf Geschlecht oder Generation, Verwandtschaft oder Herkunft, Ethnizität oder Rasse beruht, dann sprechen wir von primordialen Codierungen»¹⁰.

La giovane contessa Althaus esprime il suo entusiasmo giovanile per la guerra nelle prime pagine del romanzo: «Ricordo che il più alto concetto della grandezza umana mi sembrava personificato nell'eroismo guerresco»¹¹. L'esaltazione per il mondo militare trova luogo, in particolar modo, nella figura del padre, generale dell'esercito austriaco, presentato in questi termini: «Quel buon papà era così fiero della sua vita militare e parlava con tale soddisfazione delle campagne militari a cui aveva preso parte, che mi ispiravano un'involontaria compassione tutti coloro che possedevano simili ricordi»¹². La giovane esprime così, da una parte il suo entusiasmo per la vita militare, dall'altra la delusione di non poter partecipare a quel mondo, dal quale il genere femminile era inesorabilmente escluso. A questo proposito Martha dichiara:

Che ingiustizia vietare al sesso femminile di partecipare al sentimento più elevato dell'onore e del dovere! Se per caso udivo parlare dell'aspirazione della donna all'uguaglianza dei diritti [...] io comprendevo il desiderio dell'emancipazione soltanto sotto questo aspetto: anche le donne dovevano

¹⁰ B. Giesen, *Kollektive Identitäten: Die Intellektuellen und die Nation 2*, Suhrkamp, Frankfurt – Main, 2016, p. 32.

¹¹ B. von Suttner, *Abbasso le armi!*, cit., p. 8.

¹² Ivi, p. 8.

*avere il diritto di andare armate in guerra*¹³.

La concezione patriarcale, secondo la quale il mondo delle armi è patrimonio esclusivo del genere maschile, trova massima espressione nel personaggio di Arno Dotzky, tenente degli ussari e primo marito di Martha, che indottrina il figlio appena nato e già destinato alla carriera di ufficiale («Questo giocare al soldato col nostro *baby* era per noi un grande divertimento. Ogni volta che la balia entrava in camera col bambino in braccio, mio marito faceva il saluto militare»¹⁴). In procinto di partire per la guerra ribadisce a Martha che i conflitti sono “cose da uomini” e che il ruolo della donna è quello di badare alla casa:

*Gli gettai le braccia al collo: – Mio diletto sposo...! Stai tranquillo...so anch'io essere coraggiosa. Ho palpitato spesso con gli eroi e le eroine della storia e comprendo benissimo quanto sia sublime partire per il campo di battaglia. Potessi anch'io venire con te, combattere al tuo fianco e vincere o morire... – Ben detto moglie mia! Però queste sono sciocchezze. Il tuo posto è qui, accanto alla culla del nostro piccino, anche lui dovrà diventare un difensore della patria. Il tuo posto è al focolare domestico. Noi uomini dobbiamo combattere appunto per proteggerlo e garantirlo dagli assalti del nemico e per conservare la pace della nostra casa e alle nostre donne*¹⁵.

Traspare evidente un' idea di società basata su *codes* primordiali, rafforzata nelle pagine del romanzo anche da altri personaggi che fanno parte dell'universo familiare di Martha: la zia Marie che, come osserva Marlene Steeruwitz, è «il modello della donna credente e sottomessa, che quasi come emissaria del potere deve indurre alla fede e alla sottomissione»¹⁶; le sorelle Rosa e Lilli, inesorabilmente promesse spose a due soldati; il fratello

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ivi, p. 17.

¹⁵ Ivi, pp. 18-19.

¹⁶ M. Steeruwitz, *A proposito di Bertha von Suttner*, in P.M. Filippi (a cura di), *Parlare di pace in tempo di guerra*, cit, p. 207. Un elemento di *codes* primordiali si rileva quando la zia, in occasione del fidanzamento di Martha con il tenente colonnello Tilling, si rivolge alla protagonista rimarcando l'importanza della diversità di classe sociale tra la loro famiglia e il suo futuro marito: «– Quando penso che hai rifiutato un principe! – sospirò la zia. – E che ora, invece di salire, scenderai un gradino della scala sociale» (B. von Suttner, *Abbasso le armi!*, cit., p. 120).

Otto, che intraprende la carriera militare per seguire le orme del padre, e ancora il cugino Konrad, il ministro e tutte le figure maschili – ad eccezione del dottore Bresser e del secondo marito di Martha, – che nel loro esprimersi rappresentano una civiltà patriarcale, nazionalista e guerrafondaia. Tutti i personaggi esprimono una forma di identità collettiva basata sulla «familiarità/ conoscenza dei codici comportamentali, delle tradizioni e delle pratiche e abitudini sociali»¹⁷ di quel tipo di società, *codes* che Giesen definisce tradizionali¹⁸. Azioni e consuetudini che la scrittrice rievoca a volte con ironica provocazione come, ad esempio, nella scena della lavanda dei piedi da parte della coppia imperiale che si rivela un rito di falsa e ipocrita misericordia:

Il giorno seguente però decisi di assistere alla lavanda dei piedi. Poco dopo le dieci, vestite di nero, come si conviene per la Settimana Santa, ci recammo, mia sorella Rosa e io, nella grande sala di cerimonia del palazzo imperiale. Su di un palco c'erano i posti riservati ai membri dell'aristocrazia e al corpo diplomatico. Ci trovammo perciò nuovamente fra noi e scambiavamo saluti a destra e a sinistra. Anche la galleria era stipata di gente, ugualmente privilegiata, che aveva ottenuto il biglietto d'ingresso. Gente mista, però, e non appartenente proprio alla crême, come noi laggiù sulla nostra estrade. In conclusione, sempre la vecchia distinzione e il vecchio privilegio di casta, anche in occasione di questa festa che simboleggia l'umiltà¹⁹.

Martha prende così gradualmente le distanze da quella identità collettiva in cui inizialmente si riconosceva e da cui si allontana progressivamente. Tale distacco è rilevabile già dalle prime pagine per diventare sempre più evidente nel corso della narrazione; come osserva

¹⁷ E. Pichler, *Presentazione, Germania*, cit., p. 106.

¹⁸ Pichler osserva, in effetti, che per Giesen i *codes* tradizionali sono forme: «di identità collettive risultano in base alla familiarità/ conoscenza dei codici comportamentali, delle tradizioni e delle pratiche e abitudini sociali. Attraverso la memoria ci si appropria del passato, ovvero del proprio passato a differenza dei passati degli altri. E la memoria presuppone sempre l'assunzione di un'identità: colui o colei che ricorda, trova il nesso fra presente e passato attraverso la continuità della propria persona o del proprio gruppo. Ricordando un passato comune, viene costruita fra i partner, che comunicano, una identità collettiva. Attraverso dei rituali in determinati luoghi (luoghi della memoria) e in determinate ricorrenze, viene ricordata la propria provenienza comune» (*Ibidem*). Si veda anche: B. Giesen, *Kollektive Identitäten*, cit., pp. 42-46.

¹⁹ B. von Suttner, *Abbasso le armi!*, cit., p. 95.

Streeruwitz, nello «spazio fra le riflessioni della narratrice e la narrazione di sé medesima, un tempo ragazza, l'autrice del romanzo può inserire tutti i suoi argomenti e sottoporli alla necessaria verifica»²⁰. La protagonista, che si esprime attraverso l'io narrante, è perciò una donna matura, critica nei confronti della propria gioventù, terminata con la nascita del figlio e la morte del marito Arno in battaglia. Martha riconosce gli errori commessi e l'ingenuità con la quale ha affrontato molte circostanze, anche dolorose, nella sua giovinezza. Già dal primo capitolo del secondo libro, quattro anni dopo aver perso il marito in guerra, Martha confessa:

Si aggiunga che in quei quattro anni io ero diventata a poco a poco un'altra. La mia visuale si era in molte cose allargata; ero riuscita ad appropriarmi di cognizioni e criteri di cui non avevo alcuna percezione all'epoca del mio matrimonio e di cui anche Arno, ora lo comprendevo, non aveva la minima idea²¹.

Ella sviluppa così una coscienza propria che la allontana dalla iniziale adesione a quel sentire collettivo e primordiale, di stampo militare e religioso basato su tradizioni, ricorrenze e riti riconducibili alla sua dimensione sociale. Costruisce così gradualmente la sua coscienza etico-politica, elaborata attraverso sofferte esperienze di vita e lo studio sempre più attento di testi letterari e scientifici, in primis il volume *L'origine della specie* di Charles Darwin, che ne affinano le capacità critiche e la conducono ad un alto grado di consapevolezza del suo ruolo di donna nella società dell'epoca. A questo proposito è interessante ciò che osserva Marlene Streeruwitz, quando afferma che «[il] percorso di Martha da figura narrata a figura narrante descrive il mezzo con cui questa persona perviene alla ragione, e l'autrice si basa esclusivamente sugli strumenti letterari di un tale impianto narrativo»²².

La coscienza pacifista di Martha si consolida progressivamente nel corso del racconto, fino a contrapporsi inequivocabilmente alla concezione sociopolitica dominante nel suo mondo. La distanza tra la protagonista e il padre, figura emblematica di quell'universo ideologico, diventa incolmabile e nel romanzo si delineano sempre più chiaramente i due poli del pacifismo

²⁰ M. Streeruwitz, A proposito di Bertha von Suttner, cit. p. 208.

²¹ B. von Suttner, *Abbasso le armi!*, cit., p. 54.

²² M. Streeruwitz, A proposito di Bertha von Suttner, cit. p. 209.

e del militarismo, mentre la protagonista, ormai raggiunta la piena consapevolezza di sé e delle proprie convinzioni, entra apertamente in polemica con chi la circonda, esponendo con lucida capacità argomentativa, e senza alcun timore, le proprie ragioni antimilitaristiche²³.

Martha è accompagnata nel suo percorso di crescita personale da alcune figure maschili che, diversamente dagli altri uomini della sua vita, contribuiscono in maniera significativa alla sua scelta pacifista: la prima è quella del dottore Bresser, che sostiene le posizioni scientifiche fatte proprie da Martha e la aiuta quando entrambi si trovano sul fronte per soccorrere i feriti; l'altra, fondamentale, è quella del secondo marito della contessa, il tenente colonello Tilling, che, nonostante fosse un soldato, ripudia la guerra come mezzo per risolvere le controversie e decide, persuaso da Martha, di dedicarsi anima e corpo alla causa della pace. Coadiuvato dalla moglie, intraprende una serie di letture che lo rafforzano nelle sue convinzioni e si offre a una vita sociale che lo porta a incontrare politici e intellettuali europei per discutere e divulgare le proprie idee. La piena affinità spirituale e la perfetta unità di intenti raggiunta dai due coniugi risultano evidenti nelle frequenti scene dialogate, quando le idee della coppia risaltano tra la polifonia di voci all'interno della quale si alternano le ragioni degli uni e quelle degli altri²⁴. Osserviamo a tal proposito il passaggio del romanzo nel quale Martha discute con il padre, un ministro e il dottor Bresser, sulla possibilità di costituire un arbitrato internazionale che sostituisca la guerra per risolvere le controversie. In tale dialogo Tilling, chiamato in causa dal conte Althaus, interviene con una sicura retorica per avallare le ragioni di Martha. Questi dialoghi, accompagnati dalle riflessioni critiche della protagonista e supportati da documentazione autentica²⁵, danno

²³ Martha, essendo orfana di madre, è posta a fianco del padre sia in società che a tavola e, come sostiene Streeruwitz, per tale «costellazione familiare si stabilisce un rapporto diretto con il padre militare, che rende possibile mettere in discussione gli argomenti pro e contro la guerra» (Ivi, p. 208). Sull'assenza della figura della madre della protagonista Streeruwitz afferma: «L'assenza della madre è un importante artificio estetico, che rende possibile alla narratrice alla pari nel suo ambito sociale [...]. L'eliminazione della madre rimane la premessa per la parte illuminata del romanzo e il suo ruolo nell'ambito della coppia cristiana eteronoma viene evidenziato molto bene in tutta la sua valenza» (Ivi, pp. 207-210).

²⁴ Cfr. R. Lunzer, *La bella signora sulla banconota da mille scellini*, cit., p. 85.

²⁵ Il rinvio ai documenti autentici permette di condividere il processo di formazione delle idee antimilitaristiche dell'io narrante, Martha, e in parte della Suttner. Il romanzo riprende fatti ed elementi autentici, proposti anche attraverso la citazione di articoli, lettere

luogo ad una “didattica alla pace – che si rifà in particolar modo ai principi della Lega della Pace – proposta dalla scrittrice ai lettori, ai quali sono rivolte non solo le ragioni da lei sostenute, ma anche quelle a loro contrapposte. In questo modo si rende necessario in chi legge un processo di riflessione critica che si sviluppa di pari passo con il percorso compiuto da Martha e dal marito, i quali diventano modelli, al femminile e al maschile, della piena presa di coscienza delle proprie convinzioni etiche e politiche²⁶.

La loro identità, e in particolar modo quella della protagonista, tende così a cambiare al ritmo della narrazione, nell'interazione con gli altri personaggi e con l'avvicinarsi della storia, dando vita ad un processo aperto, sempre in progresso, che si realizza dinamicamente nel tempo attraverso la continua dialettica tra l'io dei protagonisti e realtà vissuta. In questo senso Paul Ricœur parla di dialettica tra *idem* (medesimezza), soggettività, che permane sempre uguale nello spazio e nel tempo, e *ipse*, identità aperta al cambiamento e alla diversità; concetti che il filosofo delinea nell'ambito della teoria dell'“identità narrativa”, la quale intende «designare quella forma d'identità cui l'essere umano può accedere attraverso la funzione narrativa»²⁷.

Un aspetto soggettivo del carattere di Martha è quello di sapersi mettere in discussione, aperto ai cambiamenti e alle novità. Si rileva così l'ipseità di Martha, che emerge in seguito a vicende di vita che la conducono alla scelta sempre più convinta del pacifismo: la morte in guerra del primo marito, l'incontro e la relazione con Tilling, lo studio di testi scientifici e politici, le difficoltà economiche che fanno seguito al fallimento della banca, l'avventura vissuta sul campo di battaglia in soccorso dei soldati feriti, la morte di alcuni famigliari a causa dell'epidemia di tifo causata dalla guerra,

e parti di manifesti, che fanno credere all'inconsapevole lettore che nel libro la Suttner racconti la sua autobiografia. La Lunzer afferma, in effetti, che il romanzo ha «la forma di un'autobiografia fittizia [...] nella quale sono confluiti episodi della biografia dell'autrice, ma non è per niente la sua autobiografia [...]» (R. Lunzer, *La bella signora sulla banconota da mille scellini*, cit., p. 84). Introdurre del materiale autentico, riflettere e dare delucidazioni su specifiche questioni è, secondo Streeruwitz, un artificio che impiega l'autrice «al fine di mantenere la propria intenzione autoriale, intreccia la spiegazione direttamente nell'opera. Agevolmente il discorso si riflette nel testo e spiega in base alle regole di un mondo esterno al testo la costruzione interiore del romanzo» (M. Streeruwitz, *A proposito di Bertha von Suttner*, cit., p. 212).

²⁶ Cfr. R. Lunzer, *La bella signora sulla banconota da mille scellini*, cit., p. 85.

²⁷ Paul Ricœur, “L'identità narrativa”, cit., p. 93.

l'esperienza parigina, durante la quale intrattiene importanti relazioni sociali e Tilling viene ucciso perché scambiato per una spia nemica.

Il percorso esistenziale compiuto da Martha, che costituisce l'asse portante dell'opera, va oltre i limiti del romanzo, per assumere, in chiusura dell'opera, la forma letteraria del saggio: si vedano a tal proposito la trascrizione della lettera che il presidente dell'Associazione della pace di Londra, Hodgson Pratt, invia a Martha, e quella del discorso inaugurale di Julius Simon alla conferenza per la pace di Parigi. Al termine di questo processo di trasformazione Martha abbandona l'identità iniziale, fondata su *codes* primordiali, per approdare a una identità basata su *codes* universalistici che, secondo Giesen, si fondano:

su una distinta idea della redenzione/ liberazione. Esempi di una codificazione simile d'identità collettive si trovano nelle grandi religioni come per esempio nel Cristianesimo, nell'Islam o nell'Induismo. Ma anche nelle società moderne esistono dei movimenti secolari che presentano un'identità collettiva così codificata: l'illuminismo e il socialismo, per esempio, e altri movimenti che in nome del Progresso, dell'Emancipazione e della Ragione vogliono cambiare e redimere il mondo. A differenza delle identità primordiali o tradizionali, le comunità universalistiche considerano gli outsider come dei potenziali membri/seguaci. I codes universalistici dell'identità collettiva non si basano più sulla continuità fra passato e futuro, ma sul loro radicale contrasto: il mondo del passato deve essere abbandonato per costruire un futuro secondo il nuovo ordine²⁸.

La protagonista giunge così a definire la guerra un ingiustificabile crimine contro l'umanità e a dichiarare la sua convinta adesione al pacifismo, indicando le iniziative necessarie per costruire una società nuova, liberata dai conflitti. I suoi scopi corrispondono a quelli professati da Suttner e dalla Lega della Pace²⁹, riassumibili nei seguenti punti: l'istituzione di un arbitrato *super partes* che, attraverso il diritto, potesse risolvere le controversie tra nazioni; l'attuazione del disarmo totale; un'educazione basata

²⁸ E. Pichler, *Presentazione, Germania*, cit., p. 106. Si veda anche: B. Giesen, *Kollektive Identitäten*, cit., pp. 54-55.

²⁹ La Suttner ritiene che il romanzo, in questa veste autobiografica fittizia, sia la forma narrativa più efficace per presentare e diffondere, a un ampio pubblico, i suoi ideali e le cause della Lega per la pace (Cfr. B. von Suttner, *Memoiren*, Deutsche verlags-anstalt, Dresden - Leipzig, 1909, p. 180).

sull'antimilitarismo e la necessità di avvicinare alle istanze pacifiste personalità appartenenti alle élite del potere politico ed economico. Infatti, secondo Lunzer, la scrittrice avrebbe pensato il romanzo come «uno strumento politico efficace di un'educazione alla pace»³⁰, per la realizzazione «dell'ideale umanistico pedagogico del pacifismo, palesemente opposto al sistema educativo della monarchia absburgica e dell'impero tedesco»³¹. Alla luce di quanto osservato è possibile affermare che il personaggio di Martha diventa espressione di un umanitarismo universale, non più genderizzato, che sottrae le donne alla periferia della storia e della politica, spingendole ad assumere un ruolo centrale nell'edificazione di una società nuova, basata sui valori della pace e della giustizia. Principi che, come dichiara Edelgard Biedermann, potevano essere sostenuti solo da una figura femminile:

Solo una donna poteva mediare una siffatta immagine della guerra, solo una donna poteva commuoversi talmente all'orrore dei campi di battaglia come Martha, solo una donna poteva così apertamente esprimere il suo dolore per la perdita di un parente,... solo una donna poteva dubitare della guerra come legge della natura...³².

³⁰ Cfr. R. Lunzer, *La bella signora sulla banconota da mille scellini*, cit., p. 85.

³¹ *Ibidem*.

³² R. Lunzer, *La bella signora sulla banconota da mille scellini*, cit., p. 83; citazione originale in E. Biedermann, *Erzählen als Kriegskunst. Die Waffen nieder! von Bertha von Suttner: Studien zu Umfeld und Erzählstrukturen des Textes*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1995, p. 168.

Metodi e sperimentazioni per un mondo nuovo. Le voci del *Limone lunare* di Danilo Dolci

di Francesca Ghezzeo

*Chi si spaventa quando sente dire "rivoluzione"
Forse non ha capito.[...]
Rivoluzione
è distinguere il buono
già vivente, sapendolo goderesani, senza rimorsi,
amore, riconoscersi con gioia¹.*

Possiamo con certezza affermare che tutta l'opera di Danilo Dolci, dalle prime iniziative a Trappeto, fino alle più impegnative inchieste e collaborazioni, sia partita dall'essenziale quanto irrinunciabile assunto che la tendenza a ciò di cui abbiamo bisogno, per progredire verso l'orizzonte di un comune vivere giusto e democratico, sia già iscritta nella nostra umana natura. Forse soffocata da una pesante coltre di abitudine e rassegnazione, l'idea di un mondo nuovo non può che scaturire dall'interno di chi quel mondo nuovo lo vuole abitare. Lo strumento attraverso il quale far fiorire tale consapevolezza non può che essere la discussione con quanti condividono lo stesso obiettivo, ponendosi in uno stato d'animo di reciproco ascolto. La rivoluzione, intesa come progresso sociale verso una realtà di giustizia, diventa il fine del lavoro quotidiano di Dolci e dei suoi collaboratori; il mettersi in relazione diviene il metodo per perseguire tale fine.

La trasmissione radiofonica che il 25 marzo del 1970 trafigge l'etere, per portare al mondo le voci di quei Siciliani colpiti dal terremoto del Sant'Antonio, si pone come obiettivo proprio quello di stimolare tale rivoluzione. Si cerca di coinvolgere tutte le parti in causa, dando voce a coloro che ancora, nella dinamica del confronto reciproco, non erano stati ascoltati.

Due anni prima, nel gennaio del 1968, una serie di violente scosse sismiche aveva colpito la valle del Belice, una vasta zona principalmente rurale tra le province di Palermo, Trapani e Agrigento. Si tratta del territorio in cui l'appena nato Centro Studi e Iniziative aveva cominciato a lavorare, portando avanti la propria proposta di confronto popolare e valorizzazione dell'iniziativa locale (decisamente rilevanti in quegli anni

¹ D. Dolci, *Il limone lunare*, Laterza, Bari, 1970, p. 121.

furono le campagne per la costruzione della diga sul fiume Jato, con la conseguente creazione del consorzio idrico per la gestione delle acque, primo grande traguardo che servirà da molla per il fiorire delle cooperative sociali, soprattutto nella zona di Santa Ninfa: uno strumento fondamentale di liberazione -dalle strutture clientelari mafiose- e di dignità -attraverso il lavoro). Travolti dall'immediata gravità della situazione, che vede nell'arco di pochi giorni moltiplicarsi il numero degli sfollati e la conta dei danni alle infrastrutture, si sceglie di interrompere momentaneamente i progetti cui si sta lavorando, per dedicarsi non solo al soccorso della popolazione colpita dal terremoto, ma anche alla stesura di una serie di proposte per la futura, necessaria ricostruzione.

Il *Limone lunare. Poema per la radio dei poveri cristi* è una raccolta di poesie che il nostro autore compone per dare spazio e forma a quell'insieme di emozioni, esperienze e impressioni che egli stesso stava vivendo, insieme alla popolazione colpita dal terremoto. Esperienze e riflessioni che incarnano il quotidiano vivere di intere comunità e che non si vuole vadano perdute. Spunti su cui riflettere e da cui muovere i primi passi per una necessaria ripianificazione economica e sociale, in vista di una ricostruzione che tardava così tanto ad arrivare (nonostante lo sperpero di fondi pubblici che erano comunque stati stanziati)². Attraverso gli stimoli che questi componimenti poetici ci propongono, possiamo ripercorrere l'operato del Centro Studi e Iniziative in direzione di questa auspicata rivoluzione, raggiungibile unicamente attraverso la relazione tra individui. Questo della prima radio libera, infatti, può essere inteso come esempio di tutto un lavoro programmatico, che si articola in quasi cinque decenni di incontri, azioni, viaggi e imprese, in Sicilia e in tutto il mondo.

La radio dei poveri cristi

Quella della radio libera non era un'idea nuova presso il Centro Studi e Iniziative. In un contesto sociale in cui *non sono i giornali i più naturali mezzi di comunicazione: pochi ne vengono letti, ancora meno capiti e creduti*³, l'obiettivo di generare un significativo cambio di rotta, che basasse la

² G. Orlando, S. Vitale (a cura di), *La radio dei poveri cristi. Il progetto, la realizzazione, i testi della prima radio libera in Italia*, Navarra Editore, Marsala, 2008.

³ D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 1.

sua efficacia sullo scambio di idee e la valorizzazione del patrimonio culturale dei singoli cittadini, era significativamente ostacolato dalla mancanza di mezzi di comunicazione adeguati. Negli *Appunti per gli amici*, il bollettino con cui regolarmente il Centro faceva il punto sul proprio operato, Dolci scriveva

Occorre uno strumento di comunicazione che arrivi a ciascuno e permetta alla popolazione di esprimere direttamente (proprio il contrario di quanto oggi avviene) la sua più autentica cultura e i suoi bisogni. [...] Che sia martellante pressione sugli organi malfunzionanti degli Enti Pubblici. [...] Scelga e si esprima, in modo rivoluzionario⁴.

Non solo lo scambio di idee viene visto come prerogativa fondamentale allo sviluppo creativo dei nuovi progetti, ma si presenta come esigenza immediata per il loro buon funzionamento (non mancando di osservare l'operato del Centro da un punto di vista olistico, riconoscendo in ogni singola iniziativa un anello non slegato dagli altri, nella lunga strada della rivoluzione sociale ed economica della zona). Nel medesimo bollettino leggiamo infatti

Per un laboratorio di sviluppo sociale ed economico come il nostro [...] non poter procedere dall'interno verso l'esterno in modo da poter raggiungere contemporaneamente qualsiasi persona lo desideri, nelle zone in cui operiamo, sarebbe come ridursi a scrivere giornali e libri ciascuno a mano, ignorando gli strumenti che la tecnologia ci mette a disposizione, dare partita vinta ai potenti che di essa sanno valersi⁵.

Il riferimento cui si pensa, quando si comincia a ragionare ad un possibile progetto di radio libera, sono proprio le radio di liberazione usate dai partigiani durante la Resistenza. Si trattava di trasmissioni clandestine che la popolazione seguiva con un'attenzione particolare, avendo la consapevolezza che tra i diversi mezzi di comunicazione impiegati per la diffusione delle notizie, quello fosse probabilmente l'unico a cui valeva la pena dare ascolto. Proprio come le radio di liberazione, quella del Centro sarebbe

⁴ "Centro Studi e Iniziative", *Appunti per gli amici*, gennaio-giugno 1970.

⁵ Ibid.

stata vicina alla comunità locale, una sua diretta espressione, in un periodo storico in cui il monopolio dell'informazione radiotelevisiva era ancora detenuto unicamente dall'autorità statale centrale. Il fatto che le voci trasmesse fossero quelle dei cittadini stessi, attraverso uno strumento gestito direttamente, secondo un'iniziativa popolare, faceva presupporre che la radio libera sarebbe stata non solo ascoltata, ma, cosa ben più importante, creduta.

Il discrimine tra *trasmettere* e *comunicare*, particolarmente caro alla riflessione dolciana sul funzionamento positivo delle relazioni, sarebbe stato ampiamente analizzato in seguito⁶.

È ben presente tuttavia, anche in questo caso, la fondamentale preoccupazione che il progetto della radio non si trasformi nell'ennesimo strumento di comunicazione a senso unico, con una parte che trasmette e infinite altre che ricevono, senza possibilità di interazione⁷. Per questo motivo si sceglie di dedicare una cura speciale alla programmazione del palinsesto, prevedendo che tale difficoltà *possa essere superata sul piano organizzativo-culturale*⁸ facendo esprimere la popolazione stessa, sulle tematiche più impellenti e concrete. Le trasmissioni, che da Partinico si sarebbero dovute spingere ben oltre la valle dello Jato, fino a Palermo, Mazzara e Sciacca (comprendendo dunque tutta la Sicilia occidentale), avrebbero trattato temi sia culturali che d'attualità, andando in onda un'ora la mattina e un'ora la sera. L'obiettivo dichiarato sarebbe stato quello di stimolare il processo democratico di rinnovamento culturale, economico e sociale della zona (uno strumento di rivoluzione, appunto)⁹.

L'impossibilità di portare a compimento tale progetto, poiché da un punto di vista legale trasmettere programmi radiofonici in autonomia non era consentito, porta addirittura Dolci e i suoi collaboratori a ipotizzare di lanciare il programma da una barca, all'ancora in acque extraterritoriali. Chiaramente, il costo dell'operazione, unito al disagio di stare giorni in mezzo al mare a gestire un'averla e propria "radio pirata", fa di fatto naufragare l'idea.

⁶ D. Dolci, *Dal trasmettere al comunicare*, Sonda, Milano, 1988 e Idem, *Comunicare legge della vita*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

⁷ "Centro Studi e Iniziative", *Appunti per gli amici*, cit.

⁸ Ibid.

⁹ «Il carattere complessivo delle trasmissioni sarà educativo, sulla base delle esperienze locali (secondo un'educazione concepita come auto-educazione, autogestione culturale, processo democratico)», Ibid.

Se tuttavia, come obiettivo programmatico quello della radio non era ancora realizzabile, si sceglie di sfruttarlo all'inizio del 1970, come strumento di disobbedienza civile. A due anni dal terremoto del Belice la ricostruzione non è infatti ancora stata ultimata (in molti casi nemmeno è partita)¹⁰, in accordo con quella pratica tanto consueta quanto distruttiva dell'ente pubblico preposto, di anteporre l'interesse personale a quello della comunità. Si sente l'esigenza di richiamare l'attenzione sulla sofferenza della popolazione delle zone terremotate, non per suscitare la pietà dell'opinione pubblica, ma per denunciare il fatto che l'autorità centrale, con la sua corruzione e la sua trascuratezza, sta facendo morire insieme alle persone anche intere comunità, con le loro abitudini, il loro sapere, la loro cultura. Se l'emigrazione per disperazione doveva essere vista come l'unica soluzione¹¹, si cerca di dare risalto a quanto così facendo sarebbe stato perso. Può essere utile leggere il programma della trasmissione del 25 marzo 1970

Il programma comprende

Un appello all'opinione pubblica nazionale e internazionale, e agli organi direttamente responsabili: 19';

La voce della gente della Valle del Belice, Jato e Carboi (bambini, donne, agricoltori, sindaci, sindacalisti, medici, educatori): 75';

Il punto esatto sulla finora non avvenuta ricostruzione (si documenta, fra l'altro, un fatto gravissimo: a parte il denaro confusamente usato, o sperperato, in baracche e assistenza, non un solo miliardo è stato finora speso, dei 162 stanziati specificamente per la ricostruzione, a più di due anni dal terremoto): 25';

L'espressione di alcuni valori culturali della Sicilia occidentale che non vogliamo muoiano: 60';

Alcuni messaggi di solidarietà e una canzone popolare, La Sicilia cammina: 15'¹².

¹⁰ Cfr. G. Orlando, S. Vitale, cit., pp. 27 ss.

¹¹ Sul tema dell'emigrazione è molto toccante l'ultima strofa di una poesia del Limone lunare: «Questo è il problema: pure su uno sciopero/ può servire a ottenere qualche cosa,/ certi van via/ non per non starci, ma per lavorare», in D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 108.

¹² "Centro Studi e Iniziative", *Appunti per gli amici*, cit.

La preparazione della messa in onda, dal reperimento dell'apparecchio radiofonico alla registrazione dei testi, si svolge nei locali del Centro di Largo Scalia, a Partinico, nella più totale segretezza. Si vuole infatti evitare che la notizia dell'iniziativa si diffonda, compromettendone potenzialmente la riuscita: il giorno stesso sarebbero state recapitate delle missive a Carabinieri, Polizia e Presidente della Repubblica, in modo da spiegare i motivi dell'inedita manifestazione, nonché la sua natura assolutamente pacifica e nonviolenta. Per quel giorno è previsto un corteo autorizzato, che dovrebbe sfilare attraverso la città, partendo dal Palazzo del Municipio, fino alla sede del Centro Studi e Iniziative. Come ricorda Pino Lombardo, uno dei primissimi collaboratori di Dolci

Così arrivammo al giorno della manifestazione: nel pomeriggio si concentrarono persone di Partinico e altre venute da fuori davanti alla porta del municipio: all'orario stabilito si avviò il corteo che si fermò a Palazzo Scalia. [...]

Quando Danilo arrivò lì, subito accese la radio ricevente. Dall'interno avevamo modo di vedere, [...] quindi al via accendemmo dando inizio alla trasmissione. [...] Tutti in pochi minuti capirono di cosa si trattava¹³.

Al primo piano del Centro Studi, infatti, era stata allestita una piccola centrale operativa, dalla quale Pino Lombardo e Franco Alasia (altro collaboratore storico), avrebbero coordinato la trasmissione. Consapevoli dell'illegalità dell'operazione, e prevedendo che le autorità preposte avrebbero potuto interrompere con facilità la trasmissione, tagliando la corrente, i due si erano muniti di un generatore elettrico e relativo carburante, che avrebbero garantito un'autonomia di almeno quarantotto ore. Contrariamente a quanto ci si sarebbe aspettati, le cose filano lisce e la trasmissione continua indisturbata fino a sera, quando una squadra di Carabinieri fa irruzione nel Centro, sequestrando la radio e ponendo fine alle comunicazioni. Il particolare davvero rilevante a questo punto, che stupisce i due uomini e che lancia un grande segnale di speranza, è che non appena si diffonde la notizia dell'irruzione da parte delle forze dell'ordine, un folto gruppo di persone, per lo più giovani, si raccoglie davanti al Centro Studi, per impedire che Pino Lombardo e Franco Alasia vengano arrestati.

¹³ Cfr. G. Orlando, S. Vitale, cit., p. 50.

Evidentemente l'iniziativa era stata seguita, apprezzata e, nei limiti del possibile, supportata dalla popolazione locale.

Come abbiamo detto, quello della radio libera è un episodio che può essere preso come esempio di tutta l'opera del Centro Studi e Iniziative, poiché ritrova tanto nella sua ragion d'essere, quanto nelle modalità in cui è stato realizzato, tutti quei principi che si ritengono indispensabili per il raggiungimento di un mondo nuovo. Il punto di partenza fondamentale, che attrasse il giovane Dolci a Trappeto nei primi anni Cinquanta, per non lasciarlo più andar via, fu certamente l'insopprimibile senso di ingiustizia di fronte ad un problema, quello dell'irrisolta questione meridionale, che affliggeva un'intera popolazione; ma non solo. La lotta per la giustizia trovò animo in una sincera passione per la comunità contadina che in quegli anni il nostro autore cominciava a conoscere. Potremmo pensare all'etica di Dolci e dei suoi collaboratori, come ad una salda struttura ossea, animata da un continuo flusso di midollo che altro non è che l'autentico interesse per le persone per le quali ci si impegna e si lavora. Non molto di quanto è stato elaborato presso il Centro Studi in quegli anni, sarebbe stato possibile se alla base dell'impegno non ci fosse stato un sentimento forte non solo di giustizia, ma anche di amore.

*Lo vedi noi? Che prima potevamo vederci e manco ci si salutava,
se ora ci vediamo
[...]
ci stringiamo la mano.
Essendo solo, uno è sbandato, insieme
uno dice una cosa, un altro l'altra, e poi parlando ci si fa un concetto, ma se
si sta lontani, quel discorso
non può nascere mai in questo mondo – e più si è insieme
– ma non per diventare superiori, per avere i diritti giusti e sacri – più la
voce ne diviene importante
e più diritto abbiamo: in questo senso io dico – La frequenza fa l'amore,
la forza fa l'amore –¹⁴.*

La raccolta poetica del *Limone lunare* è perfetta, da questo punto di vista, perché nasce come diretta emanazione dell'iniziativa della radio libera, raccoglie in sé ogni aspetto fondamentale dell'opera di Dolci, dalla cura affinché non siano altri a parlare per i contadini, se non i contadini

¹⁴ D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 32.

stessi; dall'angoscia per uno stato di ingiustizia che infligge alla comunità una ferita che si tarda tanto a risanare; la relazione, base della comunicazione tra persone nate uguali, come unica via per il progresso sociale; fino alla tenerezza per la cultura di una società che non si vuole vada perduta. Il tutto, sublimato da un linguaggio poetico che può amalgamare questi diversi aspetti e organizzarli in modo che il testo possa essere inteso, di fatto, quasi come un manifesto programmatico in continua evoluzione.

Puoi incontrare mai un leone rivoluzionario? Gli anni Settanta e il centro educativo di Mirto

Contestuale al progetto della radio, voce libera *delle* comunità per le comunità, nasce dalle discussioni del Centro Studi e Iniziative l'esigenza di uno strumento nuovo, che si rivolga alle giovanigenerazioni e che sia in grado non solo di promuovere l'idea di una società diversa, ma di gettare le basi affinché questa inedita visione del mondo possa crescere e camminare insieme a coloro che ladovranno auspicabilmente abitare.

Si tratta di un frangente storico molto delicato, che vede il riverberarsi del boom economico infrangersi anche sui centri rurali, dove solo pochi anni prima bisognava digiunare dieci giorni per assicurarsi la costruzione, ad esempio, della rete fognaria. Proprio il fatto che il progresso economico, seppur lentamente, sia stato ormai innescato (ricordiamo che questi sono anche gli anniche vedono ultimarsi la costruzione della diga sul fiume Jato, chiave di volta per l'impiego nel settore agricolo), rende più che mai chiara la necessità di fornire un modello di sviluppo funzionale, in modo che il benessere economico che comincia a farsi strada possa essere strumento di progresso, e non di nuova schiavitù:

Il reddito della popolazione comincia a elevarsi sensibilmente; alcuni degli emigrati riprendono la via del ritorno. Come far sì che i redditi prodotti dal nuovo lavoro attraverso l'irrigazione non contribuiscano a consolidare una concezione della vita basata sui modelli commerciali della Tv? Come riuscire a sviluppare la cultura locale pur aprendola al meglio del mondo? [...] Occorre trovare altre leve [...] come l'avvio di un Centro educativo¹⁵.

¹⁵ G. Spagnoletti (a cura di), *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mondadori, Milano, 1977, p. 133.

Il percorso che porta alla realizzazione pratica del Centro educativo è lungo e tortuoso (sia in senso figurato che pratico, dal momento che la messa in sicurezza della strada che lo scuolabus dovrà percorrere richiederà più di nove anni di trattative col comune)¹⁶.

Il principio fondamentale che anima il progetto è il desiderio di offrire ai bambini della zona¹⁷ un modello di scuola nuovo, in cui si sperimenti l'educazione alla conoscenza non tanto come trasmissione passiva, ma come ricerca e desiderio, da perseguire sia singolarmente che in gruppo. Così descrive Dolci l'intuizione che si vuole sviluppare

Fin dai primi anni l'educatore o l'educatrice avvia i ragazzi del gruppo a sperimentare come si può ricercare insieme, come ci si può comprendere, come si può agire insieme: come ci si può coordinare e ciascuno diventare maieuta. Non si vuole l'insegnante che parli di musica: il musicista educa alla musica [...] In fondo a tutto, la tensione dei perché¹⁸.

Non dobbiamo tuttavia ritenere che il Centro Studi e Iniziative, animato da grande entusiasmo e buona volontà, sia tuttavia composto da membri ingenui o megalomani, pronti a sovvertire il sistema educativo basandosi unicamente su personali intuizioni e desideri. Uno dei tratti distintivi di Dolci e dei suoi collaboratori, durante tutto il periodo in cui operano sul territorio siciliano (quindi ancora oggi), è il continuo interesse al confronto con chi sta percorrendo la stessa via di rinnovamento, non solo in Italia, ma in tutto il mondo. Se riusciamo a leggere la fondazione del Centro Educativo di Mirto per quello che realmente è, ovvero non un singolo progetto di un'associazione di cittadini, ma uno strumento di rinnovamento della società, tanto quanto la costruzione di una diga, un'inchiesta antimafia o una trasmissione radiofonica sovversiva, saremo in grado di comprendere come tutta l'opera del Centro Studi e Iniziative si inserisca perfettamente in un cammino di studio, riflessione e sperimentazione di

¹⁶ Cfr D. Dolci, *Il ponte screpolato*, Stampatori, Torino, 1979.

¹⁷ «Non vi è alcuna discriminazione nella scelta, ma generalmente i bambini provengono da famiglie povere; o da famiglie che hanno elaborato con noi precedentemente l'ipotesi della progettazione dell'intero processo educativo; o indicati da un comitato locale, per ora informale e piuttosto limitato, ma molto avveduto e dotato di notevole senso di responsabilità», G. Spagnoletti, cit., p. 133.

¹⁸ Ibid, p. 138-39.

nuovi metodi per vivere in società, basatisui principi democratici di giustizia sociale, pace e nonviolenza. Ogni singola iniziativa non è altro che la sperimentazione di una tecnica per raggiungere tale obiettivo, in un continuo dialogo, scambio e confronto con tutte le realtà che condividono la medesima meta. A tale riguardo, è significativo sottolineare che in tutto ciò non sono coinvolti solo accademici o intellettuali, interessati alla sperimentazione in quanto teorici dell'una o dell'altra materia. Osservando la corrispondenza di Dolci, possiamo riconoscere tra i tanti nomi interessati al lavoro del Centro, anchemoltissime persone comuni. La rete dei Comitati esteri degli Amici di Danilo Dolci, che fiorirà tra Europa e Stati Uniti intorno agli anni Sessanta, sarà composta principalmente da privati cittadini che scelgono di sostenere il lavoro in Sicilia (sia umanamente che economicamente, le spese telefoniche del Centro saranno appannaggio del Comitato svizzero per lunghi anni ad esempio)¹⁹, proprio perché credono nell'ideale che lo anima, e scelgono di supportarlo.

Tornando alla sperimentazione di Mirto, per meglio elaborare il nuovo metodo educativo vengono indetti numerosi seminari a Trappeto, cui partecipano gruppi di giovani e giovanissimi, tanto quanto eminenti personalità del mondo scientifico di allora²⁰. Un esempio pratico di come a Mirto s'intende mettere in comunicazione gli studenti e la conoscenza, è riportato da Dolci stesso in numerose interviste

Una ragazzina dodicenne insisteva perché una parte di un seminario fosse dedicata alle stelle. [...] Si è convenuto di telefonare a Catania, dove esiste un ottimo osservatorio astronomico. Decidemmo di invitare nel contempo un vecchio contadino, zu Sariddu, e un vecchio pescatore, zu Ambrogio. [...] Onestamente molto difficile concludere quale sia stato il contributo maggiore, perché quello dello scienziato era basato sulla esattezza delle informazioni; l'altro, quello del vecchio pescatore, proveniva da uno che fruiva delle stelle, mantenendo con esse un rapporto vitale, affascinante²¹.

Dalla descrizione di quest'incontro comprendiamo il duplice volto

¹⁹ Intervista a Pino Lombardo, Amico Dolci, Alfredo Rubino e Josè Martinetti, a cura di F. Ghezzo, Partinico, 6 luglio 2020.

²⁰ Cfr. G. Casarrubea, *Aspetti di una alternativa culturale dalla Sicilia occidentale*, Celebes, Trapani, 1974, pp. 107-109.

²¹ G. Spagnoletti, cit., p. 137.

della proposta educativa del nuovo Centro, che da un lato pone gli studenti in una relazione personale con la conoscenza, in modo che il desiderio di apprendere scaturisca dall'interesse personale per l'utilità reale dell'informazione (*come ci si può coordinare e ciascuno diventare maieuta*); mentre dall'altro riconosce l'importanza e l'irrinunciabilità del fondamento scientifico²². È in parte lo stesso paradigma che veniva proposto in una pubblicazione precedente a quegli anni, in cui Dolci immaginava il corretto funzionamento della comunicazione tra singoli e comunità, in una società democratica. Lo scambio continuo tra l'individuo, il gruppo (il comune, la regione...) e il centro (l'autorità statale), in un rapporto continuamente a doppio senso, è lo stesso che possiamo riconoscere tra lo studente, la comunità educante e l'educatore²³. La fluidità che caratterizza le sperimentazioni del Centro Studi e Iniziative, sempre sollecitate e ricettive agli stimoli e alle nuove idee derivanti dal confronto con gli altri, comporta una naturale predisposizione alla rielaborazione dei metodi di lavoro. Del resto:

Le forme cambiano a seconda delle diverse condizioni: non si tratta tanto di trovare le forme perfette, di cristallo, la città del sole, quanto di saper passare via via alle forme vive necessarie; di saper mettere a punto chiaramente, esattamente, le diverse posizioni, facendole comunicare²⁴.

In una poesia, presente nella collezione del *Limone lunare* e pubblicata in occasione della trasmissione radiofonica del '70, Dolci scrive che l'obiettivo dell'educatore, tanto dei piccoli quanto degli adulti, non è quello di punire coloro che sbagliano, ma saper scindere il soggetto dal suo errore,

²² È interessante rileggere queste righe alla luce dell'introduzione che Aldous Huxley scrisse per la prima traduzione inglese di *Inchiesta a Palermo* «Senza la carità, la conoscenza tende a mancare di umanità; senza conoscenza, la carità è destinata sin troppo spesso all'impotenza. [...] È soltanto frequentando il mondo del cervello non meno del mondo del cuore che il santo del Ventesimo secolo può sperare in una qualche efficacia», in D. Dolci, *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino, 1958.

²³ «Stimo assurde utopie la pianificazione solo dall'alto o quella solo dal basso: è necessaria una pianificazione dinamica in cui sia massimamente sollecitata la partecipazione dal basso ed il più intimo rapporto tra base e centro», D. Dolci, *Verso un mondo nuovo*, Einaudi, Torino, 1964, p. 35.

²⁴ *Ibid.* p. 36.

eliminando il secondo, e salvando il primo²⁵. L'intuizione fondamentale che guida l'istituzione del Centro, all'inizio degli anni Cinquanta, è proprio questa, ovvero che sia necessario cambiare la narrazione diffusa, secondo la quale gli abitanti della Sicilia occidentale sarebbero dei criminali quasiper vocazione, o per propensione naturale. Che il banditismo, fenomeno per il quale quella zona era famosa in tutto il paese, affondasse le proprie radici in una dimensione di arretratezza sociale ed economica di cui i "banditi" stessi non erano i fautori, ma le vittime, non era ancora noto presso l'opinione pubblica. L'intenzione stessa di Dolci, ovvero quella di cambiare le cose seguendo il metodo della lotta nonviolenta, sull'esempio dei grandi che l'avevano preceduto, sarà equivocata e ritenuta inopportuna. Tuttavia, il principio fondamentale cui né Dolci, né i suoi collaboratori verranno meno attraverso gli anni, sarà proprio il fatto che la nonviolenza e la naturale propensione alla pace (coincidente con il progresso economico e sociale)²⁶, sia ciò a cui ogni individuo sceglierebbe di tendere, qualora gliene venissero forniti gli strumenti: *nel fondo di questa popolazione che per millenni era stata schiacciata, bisognava scoprire i valori di nonviolenza dove esistevano*²⁷. Ecco perché l'istituzione di un Centro Educativo, che ponga l'accento non tanto sui contenuti delle informazioni trasmesse agli studenti, quanto più sul metodo con cui questo debba avvenire, risulta essere non solo strettamente legata al resto dell'opera del nostro autore, ma addirittura una sua diretta conseguenza, fondamentale in quegli anni. In un'intervista di quel periodo Dolci racconta:

*Non si possono raggiungere veri risultati se non si affrontano contemporaneamente tre livelli di coscienza: quello individuale, quello di gruppo, e infine quello della società nel suo insieme. [...] Anche un centro educativo come Mirto può diventare, nel suo piccolo, un cantiere di tutto questo.*²⁸

²⁵ Cfr. D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 133.

²⁶ Cfr. «I no longer think it possible to dissociate the struggle for social and economic development from the struggle for peace», dichiarava Danilo Dolci. Vedi *Saturday Review*, 29 luglio 1967.

²⁷ Ibid., p. 79.

²⁸ Ibid., pp. 140-41.

Conclusioni

Aver messo in relazione l'episodio della prima radio libera e l'istituzione del Centro Educativo di Mirto, attraverso le suggestioni dei componimenti poetici che raccolgono i pensieri e le riflessioni di quel periodo, è funzionale a dare un'immagine nitida dell'obiettivo cui Dolci e i suoi collaboratori hanno puntato in tutti gli anni di attività del Centro, nonché dei metodi scelti per perseguire tale fine. Gioverà richiamare nuovamente l'attenzione sul fatto che è inopportuno parlare dell'opera di Dolci, senza citare i suoi collaboratori. Non di certo per sminuire l'importanza fondamentale del nostro autore, il cui impegno e le cui idee sono state il cardine di un'opera senza dubbio più che significativa. Sarebbe tuttavia un controsenso concentrare l'attenzione su un singolo, laddove la prima preoccupazione di quel singolo stesso altro non era che si riconoscesse, finalmente, l'importanza della relazione tra gli individui. Tanto più che questa salda convinzione, tenuta in così grande considerazione da divenire la linfa essenziale del metodo del Centro Studi e Iniziative prima, e del Centro Educativo dopo, portò negli anni una considerevolissima quantità di persone a curiosare, interessarsi e addirittura a partecipare alle attività in Sicilia. Porre l'accento sul numero di persone che passarono da Partinico in quegli anni, dagli studenti ai renitenti alla leva (quindi impiegati nel servizio civile), fino alle più autorevoli personalità del mondo accademico di fine Novecento, è funzionale a comprendere quanto il confronto con il prossimo non fosse solo uno slogan efficace ai fini della propaganda. Il verso *ciascuno cresce solo se sognato*, tratto anch'esso da una poesia della raccolta in questione, è rappresentativo di una profonda convinzione che se agli inizi sarà il midollo dell'attivismo sociale e politico, più d'impatto e virulento, negli ultimi e faticosi anni di vita del nostro autore diverrà oggetto di studio e profonda riflessione²⁹. Il fatto che una personalità come Martin Niemöller, teologo tedesco oppositore al nazismo, in una lettera di sostegno giunga ad affermare che *il vostro e il nostro, antinazista, sono lo stesso fronte*³⁰, non fa altro che confortare la tesi per cui l'opera di Dolci si inserisce in un panorama globale, capace di contenere il dialogo tra persone diverse, impegnate a sperimentare su più fronti lo stesso obiettivo di società democratica, fondata sulla pace e la nonviolenza. A tal proposito, puntualizza Paulo Freire, presente ad uno dei tanti seminari per delineare il nuovo sistema educativo

²⁹ Cfr. D. Dolci, *Nessi fra esperienza etica e politica*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma, 1993.

³⁰ D. Dolci, *Il ponte screpolato*, cit., p. 41.

di Mirto

*Gli obiettivi educativi non possono essere separati da un approccio politico in cui si trova implicato chi opera nel processo educativo. Esattamente per questo l'educazione non è mai neutrale, i problemi educativi non sono mai solo educativi ma essenzialmente ideologici e politici*³¹.

Un'affermazione questa, che risulta decisamente difficile da leggere ai giorni nostri, ma che è testimonianza dell'attitudine sotto la cui luce dobbiamo guardare, quando pensiamo agli anni di Dolci e del Centro Educativo.

Concludiamo ricordando uno scambio di battute tra Spagnoletti, Dolci e Freire, al Seminario per un nuovo educare, nel 1976:

Giacinto Spagnoletti: "A proposito di quanto dicevano Danilo e Freire, non è l'educazione del desiderio continua dialettica tra necessità, ricerca e speranza? L'utopia, momento proprio delle società infelici, non è la speranza che si sgancia dalla pura riproduzione verso qualcosa di nuovo?"

Danilo Dolci: "Il tragico³² esiste sempre, anche quando non ce ne accorgiamo." [...]

*Paulo Freire: "Penso all'utopia, [...] trasformazione dell'oggi per poter creare un nuovo domani. Sapendo che il domani abbiamo cominciato a crearlo ieri"*³³.

Sappiamo bene che grazie soprattutto alle suggestioni dei Romantici, l'utopia assurge al ruolo di motore delle civiltà contemporanee, identificandosi con quel futuro irraggiungibile e per questo affascinante, in un'inappagabile ricerca del progresso che è insieme fallimentare e fondamentale, per sopravvivere nel vortice della Storia. E l'utopia del Centro Studi è proprio quella di una società democratica, da perseguire attraverso la strada del conflitto nonviolento contro chi, invece, vorrebbe mantenere una condizione di sostanziale imparità tra gli individui. Gli strumenti sperimentati dal Centro Studi, tanto nelle iniziative locali quanto nel contesto del Centro Educativo di Mirto, si fondano sulla comunicazione tra le persone, in modo tale che sia dal confronto, e quindi dall'incontro, che

³¹ Ibid., p. 23.

³² Nel senso classico del termine, ovvero il bene nel male e il male nel bene, nda.

³³ Ibid., p. 27.

scaturisca il tanto desiderato mondo nuovo.

*Una riunione di consiglio è buona Se ciascuno chiarisce fino al fondoLa
propria convinzione Verificando alla luce degli altri:
non un braccio di ferro ma lo scontro e l'incontro di singole esperienze.*

*È buona quando è sobria:
si dice solo quanto è necessario.*

*Una riunione è buona se alla fineUno non è più lui
Ed è più lui di prima³⁴.*

³⁴ D. Dolci, *Il limone lunare*, cit., p. 91.

Pacifismo e antimilitarismo in Giuseppe Dessì

di Daniele Mannu

Giuseppe Dessì è stato uno scrittore che ha fatto sentire la sua presenza costante e discreta in Italia, con opere narrative e teatrali, in un arco temporale che procede, dal suo esordio, nel 1939, con la pubblicazione dei racconti intitolati *La sposa in città* e del romanzo *San Silvano*, al 1972, quando pubblicò il suo ultimo libro compiuto, *Paese d'ombre*, che gli valse, sempre nello stesso anno, il Premio Strega¹. Se si percorrono le sue opere dal punto di vista cronologico e, congiuntamente, si analizzano le varie tappe della vita dell'autore - caratterizzate dall'incrociarsi con altre individualità che ne influenzano il percorso e, tra queste, un posto di rilievo lo occupa certamente Aldo Capitini - si rivela in lui la maturazione, raggiunta in virtù delle svariate esperienze elaborate nel corso del tempo, di una coscienza pacifista e antimilitarista, aspetto che permette a Dessì di essere collocato in quella schiera di scrittori e intellettuali che diedero, in particolar modo nel secondo dopoguerra, un contributo attivo alla lotta pacifista, contro il superamento dei conflitti armati tra Stati, col fine ultimo di garantire la sopravvivenza all'umanità intera. Verranno quindi delineate le forme attraverso le quali Giuseppe Dessì maturò la sua grande capacità di unire all'impegno etico e civile - manifestato con concretezza con la partecipazione alla Marcia della pace di Cagliari del 1962, organizzata per l'appunto da Capitini - un impegno più formale sul piano del linguaggio. L'amicizia con il filosofo perugino e la Marcia di Cagliari occuperanno necessariamente un posto centrale in questo ragionamento, il quale si concluderà con una breve riflessione sui testi, con un'attenzione particolare rivolta a *Il disertore*, in cui sembrano manifestarsi maggiormente i tratti di un impegno civile.

Dessì nasce a Cagliari nel 1909, ma come egli stesso ebbe più volte modo di riconoscere le sue radici erano a Villacidro, il paese originario dei genitori, situato tra i monti, vicino al capoluogo sardo. Vissela sua giovinezza a cavallo tra le due guerre mondiali e l'ascesa del fascismo, avvenimenti che incisero profondamente, seppur in forme diverse, sulla sua moralità e coscienza civile. La Prima guerra mondiale marcò senza dubbio la sua infanzia,

¹ Tra i romanzi più rilevanti di Giuseppe Dessì, oltre al componimento d'esordio *San Silvano* e a *Paese d'ombre*, è necessario rammentare *Michele Boschino* (1942), *I passeri* (prima pubblicazione in volume nel 1955), *Introduzione allavita di Giacomo Scarbo* (prima pubblicazione in volume nel 1959), *Il disertore* (1961). Del 1978 è il romanzo incompiuto pubblicato postumo da Mondadori, a cura di Anna Dolfi, *La scelta*.

risultata per certi versi angosciosa e controversa, per lui e la sua famiglia, a causa delle continue assenze del padre, ufficiale di carriera, che aveva preso parte, oltre che a quel conflitto, anche alla guerra di Libia, o italo-turca, svoltasi tra il settembre del 1911 e l'ottobre del 1912. Egli nutriva una profonda ammirazione per suo padre, non nella semplice figura di ufficiale, ma come uomo. Lo ricorda ne *La trincea*, una composizione dai toni drammatici, a metà strada tra la narrativa e il teatro², che inaugurò il secondo canale della televisione il 4 novembre del 1961.

In quest'opera viene raccontata la presa di una trincea austriaca sul Carso, nel novembre del 1915, per effetto dell'intervento di un battaglione della Brigata Sassari e grazie alle abilità strategiche del maggiore, Francesco Dessì-Fulgheri, il padre dell'autore, rappresentato nella sua profonda umanità, non solo verso i combattenti italiani ma anche verso i soldati stranieri³. Durante la Seconda guerra mondiale, ormai trentenne, dopo non

² Giuseppe Dessì è stato uno scrittore, artista e intellettuale completo. Nella sua carriera, ricca di approvazioni e lodi, non solo in ambito narrativo, ma anche in altri settori artistici, varia dalla televisione, al teatro, al cinema. Nel 1959 viene rappresentata dal Teatro stabile di Torino l'opera *La giustizia*. In seguito si disimpegnò nella stesura di soggetti e sceneggiature, per il piccolo e il grande schermo, coadiuvando documentaristi e registi di grande livello come Fiorenzo Serra, Libero Bizzarri e Massimo Mida. Nel periodo compreso tra il 1961 e il 1967, inoltre, Dessì firma per la Rai sia sceneggiature di originali televisivi che riadattamenti relativi alle proprie opere letterarie; tra queste, per l'appunto, spicca *La trincea*.

³ Nel testo *Introduzione a La trincea, racconto drammatico di Giuseppe Dessì*, pubblicato nella rivista *Teatro nuovo* (marzo-aprile 1962), per introdurre il contenuto dell'originale televisivo del novembre del 1961, Dessì enuncia alcuni dei principi che stanno alla base della sua concezione concernente la scrittura drammatica, utilizzabile non solo per la scena televisiva ma anche per quella teatrale. Come accadde per la realizzazione de *La giustizia* (1959), racconto drammatico scritto per il teatro, anche ne *La trincea* si evince che l'autore non tenesse conto della rappresentazione scenica. Così scrive, a tal proposito, prima riferendosi a *La giustizia*, per poi ricollegarsi, giustappunto, a *La trincea*: «Scrissi con piena libertà, come se si trattasse di un lavoro destinato solo alla lettura [...]: non limitai il numero dei personaggi, non mi preoccupai dei cambiamenti di scena [...]. Allo stesso modo mi sono regolato quando ho scritto *La trincea*. Ci ho messo dentro un intero reparto di fanteria con armi bagagli, fango e pidocchi. Ho rappresentato una battaglia, l'assalto e la conquista di una trincea sotto il fuoco nemico, il bagliore degli scoppi, la luce spettrale dei razzi illuminanti. Ho raccontato come me l'avevano raccontato mio padre e i soldati di mio padre, la presa della Trincea dei razzi, per l'appunto. La regia ha fatto il suo lavoro di semplificazione, di sintesi, ha eliminato certi particolari, ne ha valorizzato altri, con la diversa misura e la maggiore libertà che offre la televisione rispetto al teatro». Citazione tratta da Giuseppe Dessì, *Introduzione a La trincea, racconto drammatico di Giuseppe Dessì*, ripubblicato in G. Dessì, *Nell'ombra che la lucerna proiettava sul muro. Soggetti trattamenti e*

aver rifiutato la tessera fascista, per poter continuare le sue normali attività - mancato rifiuto del quale si pentirà successivamente - Dessì si trovò invischiato in quel clima di incertezze che andava dilaniando le coscienze della maggior parte degli intellettuali, colpite nel profondo dagli effetti illogici e drammatici che quel conflitto portava con sé. L'esperienza derivata dalla guerra, pur non vissuta in prima persona sul fronte, impose, difatti, nuovi necessari interrogativi a quegli intellettuali - e tra questi rientra pienamente lo scrittore sardo - che si dimostrarono testimoni lucidi di un passaggio storico complicato; un momento storico in cui era necessario equiparare, alle profonde trasformazioni della società - si pensi ad esempio all'uso delle armi atomiche - un profondo impegno etico-morale. Tra le due guerre e l'avvento del fascismo si inserisce inoltre il percorso di formazione di Dessì. Nonostante avesse una grande passione per la cultura, compì studi irregolari. Entra nel 1929, già ventenne, al liceo Classico "Dettori" di Cagliari - lo stesso dove studiò Gramsci - e si diploma nel 1931. In quegli anni, in quello stesso liceo, insegnava il giovane storico Delio Cantimori, il quale vide qualcosa di speciale nell'allora giovane intellettuale sardo, tanto da aprirgli la sua biblioteca personale per facilitargli la comprensione di alcune letture filosofiche da lui compiute troppo presto. Su consiglio di Cantimori, Pisa, laureandosi nel 1936 con una tesi su Manzoni, dopo aver tentato, senza successo, di entrare alla Normale. Dessì poté comunque frequentare l'ambiente "normalista", dominato da sentimenti antifascisti, del quale facevano parte, tra le varie personalità, quella del filosofo Baglietto, di Claudio Varese e in particolar modo Aldo Capitini, antifascista, antimilitarista e obiettore di coscienza. Formatosi alla Scuola Normale Superiore di Pisa, dove si laurea nel 1928, Capitini ne diventa Segretario, carica che dovette lasciare nel 1933 per il rifiuto di prendere la tessera fascista imposta da Giovanni Gentile, ex "normalista", prima regio commissario della Normale dal 1928 al 1932 e successivamente direttore della stessa dal 1933 al 1943. Al suo ritorno a Perugia Capitini poté continuare la sua lotta antifascista e nonviolenta già iniziata all'epoca delle frequentazioni pisane. Nel secondo dopoguerra diventa docente universitario di filosofia morale a Pisa e successivamente di pedagogia, prima a Cagliari e poi a Perugia. Ciò che lo contraddistinguerà, lui che fu tra i primi teorici italiani della nonviolenza, sarà la volontà di cercare di adattare le sue idee di apertura, omnicrazia,

sceneggiature cinematografiche e televisive (1948-1972), a cura di G. Olla, Cuec, Cagliari, 2011, pp. 376-377.

obiezione di coscienza, all'azione politica. Sono svariate le dimostrazioni che si possono prendere in considerazione al riguardo: la realizzazione dei "Centri di orientamento sociale" (COS), attivi dal secondo dopoguerra; la nascita, a Perugia, il 30 gennaio del 1952, nell'ambito di un Convegno svoltosi nel quarto anniversario della morte di Gandhi, del "Centro di coordinamento internazionale per la nonviolenza"⁴; l'organizzazione delle marce "per la pace e fratellanza dei popoli": quella di Cagliari del 1962 è preceduta dalla prima, quella di Perugia-Assisi del 1961.

L'incontro a Pisa segnerà l'inizio di un sodalizio tra Dessì e Capitini, che si protrarrà negli anni avvenire e che viene in parte ricostruito da Francesca Nencioni nel testo da lei curato, relativo alla corrispondenza tra il filosofo perugino e l'intellettuale sardo, *Aldo Capitini, Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962), con un'appendice di inediti*. La prima caratteristica che emerge dagli scambi epistolari tra i due è la struttura a voce unica, dal momento che, delle novantotto lettere che possediamo, solo otto sono di Dessì⁵. Quelle di quest'ultimo si distribuiscono, inoltre, in uno spazio temporale che va dal 1933 al 1962, quindi eccessivamente irregolare per poter parlare di carteggio vero e proprio. Pur risultando tuttavia difficile, da quelle otto lettere, trovare delle tematiche complete, visto l'esiguo numero, trapelano alcuni riferimenti di rilievo che confermano il coinvolgimento di tipo etico e civile dell'autore sardo: ne è dimostrazione una lettera del luglio del 1944, in cui egli espone le affinità tra il Partito socialista, al quale aveva aderito da un anno, e il Partito d'Azione; ulteriori richiami, presenti in altre lettere, fanno invece riaffiorare il tema dell'obiezione di coscienza e l'adesione alla Marcia della pace di Cagliari.

Le lettere spedite da Capitini a Dessì⁶ (la prima dell'ottobre del 1932,

⁴ Gli ideali della nonviolenza sono espressi in uno scritto apparso nel primo numero (gennaio 1964) della rivista *Azionenonviolenta*, fondata a Perugia da Aldo Capitini. Lo scritto è oggi pubblicato in A. Capitini, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di M. Martini, Edizioni ETS, Pisa, 2004, pp. 177-180.

⁵ Di queste otto, la prima (segnatura: GD.15.1.min.8.1), databile al febbraio del 1933, è conservata nel Fondo Dessì, presso l'Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" del Gabinetto Vieusseux di Firenze. Le altre sono invece custodite nel Fondo Capitini (busta n. 805), presso l'Archivio di Stato di Perugia.

⁶ Le novanta lettere che Capitini invia all'autore sardo sono conservate nel Fondo Dessì (le segnature di riferimento di questi documenti sono le seguenti: GD.15.1.89.1-90), presso l'Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" del Gabinetto Vieusseux di Firenze.

Tutte le novantotto lettere sono state pubblicate nel testo A. Capitini, *Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962) con un'appendice di inediti*, a cura di F. Nencioni, Bulzoni, Roma, 2010.

l'ultima del maggio del 1962), essendo in numero cospicuo, possono, al contrario, essere suddivise per argomenti. Mi sembra interessante riproporre la stessa tripartizione che suggerisce Nencioni:

Il prevalente interesse letterario, testimoniato dai commenti che accompagnano il percorso narrativo di Dessì, a partire dai suoi primi tentativi poetici e dagli esordi in prosa come scrittore di racconti, fino ai successi di La sposa in città (1939), San Silvano (1939), Michele Boschino (1942).

L'indirizzo politico-religioso, rappresentato soprattutto dall'informale enunciazione dei principi fondanti del suo pensiero: "la persuasione", il "ripudio dei mezzi violenti e mendaci"; "la via per perseguire l'apertura dell'anima"; il concetto di "compresenza"; la politica attiva.

La costruzione della rete antifascista che Capitini tessera in molte città d'Italia, tramite contatti clandestini con intellettuali dissidenti dal regime.⁷

Il primo dei tre punti sopracitati si relaziona al taglio prevalentemente letterario di queste lettere; caratteristica legittimata da Giuseppe Dessì, il suo interlocutore, sempre alla ricerca del confronto con lettori scelti, ma che si può ricollegare anche alla passione di Capitini per la letteratura, un interesse mai placato anche se messo in subordine rispetto alla forte predilezione per gli aspetti politici e religiosi. Il punto di vista letterario delle lettere, seppur interessante, può essere certamente approfondito in altri contesti. Dalla seconda tematica si manifestano invece alcuni di quei concetti chiave che ci chiariscono la visione del mondo del perugino, tra i quali spicca il "ripudio dei mezzi violenti e mendaci", uno dei principali motivi ispiratori delle Marce della pace. Il terzo punto è inerente all'attiva azione politica di Capitini, sempre basata su criteri nonviolenti, contro il regime fascista.⁸

Se si considerano in toto tutte le lettere (le novanta di Capitini e le otto di Dessì), - leggendole seguendo uno schema cronologico, con l'obiettivo di individuare attraverso quali forme si svilupparono i rapporti personali tra i due, fatti di incontri, organizzazioni e partecipazioni a seminari, convegni e altre manifestazioni - esse si possono suddividere sulla base di due periodi distinti.

Le lettere del primo periodo - inserite all'interno di un arco di tempo

⁷ La tripartizione citata è tratta da A. Capitini, *Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962) con un'appendice di inediti*, cit., pp. 14-15.

⁸ *Ivi*, p. 13.

che parte dagli anni antecedenti alla Seconda guerra mondiale e arriva al 1943 - corrispondono all'accurata organizzazione di riunioni e incontri, di stampo antifascista, per opporre al regime una nonviolenta opposizione; riunioni organizzate da Capitini a Perugia e in altre città con l'apporto, per usare le parole del perugino in *Antifascismo tra i giovani, di pochi e intelligenti amici*⁹, tra i quali spicca Walter Binni.

Il periodo successivo si riferisce alle lettere del secondo dopoguerra, le quali riassumono le difficoltà degli anni appena trascorsi e il ritorno, anche se a rilento, ad una vita normale. Il 1946 vede il reintegro di Capitini a Pisa nel suo ruolo di Segretario e professore. Il 1951 è l'anno che segnala l'inizio di una più stretta collaborazione tra lo scrittore sardo e il teorico della nonviolenza perugino; inizio che può essere individuato nel 9 giugno di quell'anno, quando Capitini tenne a Ravenna una conferenza sull'obiezione di coscienza, organizzata da Dessì, a quel tempo Provveditore agli Studi della città romagnola. L'invito di Dessì, come si evince dalla lettera che gli spedisce, è del 30 dicembre del 1950: «Un gruppo di giovani di Ravenna, professori e studenti, desidererebbero averti qui per un giorno o due per una conversazione sugli obiettori di coscienza. Sapendo che ti conosco, si sono rivolti a me per sentire se accetteresti l'invito»¹⁰. D'altronde, leggendo con accuratezza le opere dello scrittore sardo, si afferrerà come l'obiezione di coscienza - tale concetto per Capitini si manifesta come ripudio della guerra e dell'uccisione di altre persone - nel suo significato generale di rifiuto ad ottemperare a un dovere imposto dalla giurisdizione o in quanto contrario alla moralità dell'individuo, emerga, anche se forse non esplicitamente, in alcuni personaggi della narrativa dessiana, ad esempio nel romanzo *Il disertore*. Il legame continuerà con l'adesione di Dessì ad altre iniziative organizzate dal filosofo perugino, dalla riunione a sostegno della Campagna di Danilo Dolci, del 1957, per arrivare alla Marcia della pace di Cagliari, una delle circostanze più considerevoli mediante la quale i due poterono condividere i medesimi ideali di tipo etico e politico.

Le lettere dedicate alla Marcia della pace sono tre, due di Capitini e una di Dessì. Da queste si evincono gli ultimi preparativi, attinenti all'organizzazione della manifestazione e alla partecipazione dello scrittore. La prima è quella del 4 maggio del 1962, inviata da Capitini, che in quegli anni

⁹ A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Celebes, Trapani, 1966, p. 46.

¹⁰ Cfr. la lettera III di Dessì a Capitini, del 30 dicembre 1950, in A. Capitini, *Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962) con un'appendice di inediti*, cit., p. 169.

- precisamente dal 1956 al 1964 - era docente dell'Università di Cagliari:

Sono qui per l'ultimo gruppo di lezioni e per la preparazione della Marcia della pace per la fratellanza dei popoli, che sarà, come sai, il 13 maggio. Veramente ci si son messi con entusiasmo a prepararla, e c'è una confluenza di forze diverse, non solo della sinistra; anche gli studenti cattolici hanno aderito, l'ORUC¹¹, amministrazioni comunali democristiane, il Partito sardo d'azione, varie correnti sindacali ed altri. Non vi saranno segni di partito; suggeriamo e controlliamo i cartelli. Ti manderò il foglio con le istruzioni, non ancora pronto, anche per via delle discussioni sul percorso, che sarà da Piazza Dante a Viale Regina Elena, poi al Buoncammino e giù a Is Mirrioni e al cimitero di San Michele. Davanti al cimitero sarà il palco degli oratori: come sai (ho letto il bel racconto nell'«Unità») il 13 è l'anniversario della distruzione di tante vite umane. La notizia della tua accettazione di parlare ha suscitato e suscita molto entusiasmo tra tutti, indistintamente. E noi siamo, non è vero? Al servizio di tutti. Non c'è affatto bisogno che ti strapazzi a fare i sette chilometri della Marcia. Andrai e tornerai in macchina da San Michele, e il palco sarà coperto dal sole. Tu, dato che il tuo discorso è la cosa più significativa dei discorsi (non parleranno uomini politici), non hai limiti di tempo; puoi essere breve o lungo; puoi dirlo senza leggere e puoi leggerlo. Ci sarà l'altoparlante; quindi lo sforzo sarà minore, e puoi parlare lentamente: è più efficace. Mi dirai le ore del tuo arrivo e della tua partenza; così posso fissarti la camera al Jolly (e mi dici se per uno, o per due). Aspetto una tua risposta, anche per confermare l'annuncio che parlerai. Io dirò pochi periodi, e altri oratori saranno, spero, Pigiariu¹², uno studente, un operaio¹³.

Da questa lettera, nella quale Capitini esprime la sua contentezza per la partecipazione dell'amico, veniamo a conoscenza della data scelta per la Marcia; una scelta non casuale, dato che il 13 maggio del 1962 ricorreva il diciannovesimo anniversario dell'ultimo bombardamento degli Alleati su Cagliari, che distrusse completamente la città. In un articolo del 10

¹¹ ORUC (Organismo rappresentativo universitario cagliaritano).

¹² Antonio Pigiariu, giurista e docente di Dottrina dello Stato all'Università di Cagliari, è stato anche direttore della rivista *Ichnusa*, che diede un fondamentale contributo all'iniziativa della Marcia della pace.

¹³ Cfr. la lettera 89 di Capitini a Dessì del 4 maggio del 1962, in A. Capitini, *Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962) con un'appendice di inediti*, cit., pp. 159-160.

aprile dello stesso anno, il giornale *L'Unità della Sardegna*, nella presentazione della Marcia, commenta con tali parole a proposito di Cagliari:

Cagliari - bisogna che tutti ricordino - sopportò gravissime conseguenze a causa della guerra: le abitazioni distrutte al 70%, migliaia di morti e di feriti, intere famiglie smembrate, alcuni anni di caos provocati dall'occupazione tedesca prima e americana poi. Il capoluogo della Regione Autonoma venne ricostruito rapidamente, ma con tanta fatica, nel dopoguerra, grazie al coraggio e alla buona volontà dei suoi abitanti. I sacrifici di Cagliari sono stati riconosciuti dalla Repubblica Italiana: il Presidente Gronchi, cinque anni or sono, ha decorato la città al valore civile per le distruzioni avute durante la Seconda guerra mondiale¹⁴.

Sempre nella stessa lettera Capitini afferma di aver letto e gradito un racconto dell'autore sardo. Si tratta di *Una giornata di primavera*, apparso sull'*Unità* del 1° maggio 1962 e poi riunito, insieme ad altri testi, in cui ricorrono, come tematiche prevalenti, la memoria e le immagini della Sardegna, nella raccolta di racconti *Un pezzo di luna. Note, memoria e immagini della Sardegna*. In questo racconto Dessì, mediante una via di mezzo tra narrazione e memoria, rievoca il bombardamento di Cagliari, del maggio del 1943, ad opera degli Alleati:

Era la primavera del 1943. Gli "Alleati" picchiavano forte sulle nostre città. Alla fine, una volta tanto, la Sardegna veniva trattata alla stregua delle più importanti regioni d'Italia, Nord compreso. [...] La prima volta vennero di domenica. [...] Era un'abellata giornata di sole. Nessuno pensa che il mondo, così com'è cominciato, finirà proprio in una magnifica giornata di primavera.

La gente si godeva il lungomare pieno di brutti palazzi, passeggiava [...]. Erano venuti fuori dalle case per quella giornata di sole come api o formiche, e come formiche o api ronzanti e brulicanti avevano preso la forma dei viali, dell'arsena [...]. Così appunto devono averli visti dall'alto i bombardieri.

¹⁴ Tratto dall'articolo "Delegazioni da tutta l'isola alla Marcia della pace", *L'Unità della Sardegna*, 10 aprile 1962. Fa parte di una serie di articoli relazionati alla Marcia della pace di Cagliari del 1962, conservati nel Fondo Dessì, presso l'Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" del Gabinetto Vieusseux di Firenze e contenuti nel fascicolo con segnatura GD. 8.21.8.

Vennero su dalla parte degli stagni in formazioni triangolari come tante piccole croci nere schiacciate. Ingigantirono a vista d'occhio puntando diritti sulla città. Le sirene tacevano sulle torri. [...] Decine di migliaia di facce alzate seguivano il progresso di quell'avanzata concorde [...].

Nessuno scappò. Le donne si presero in braccio i bambini continuando a tenere gli occhi fissi alle fortezze volanti che occupavano, ordinate e lente, metà del cielo, ormai quasi allo zenit. Quando furono allo Zenit cominciò la pioggia.[...] Furono attimi di assoluto silenzio quelli che separarono la vita dalla morte. Per quelli che non morirono cominciò un nuovo tempo, una nuova era¹⁵.

Una nuova era, che nella concezione di Dessì, avrebbe dovuto segnare, probabilmente - e l'organizzazione della Marcia della pace ne è l'effettivo esempio -, la volontà dei cagliaritani e di tutto il popolo sardo di battersi per evitare, non solo all'isola, ma al mondo intero, altre catastrofi causate dalle guerre. Ma un altro aspetto salta agli occhi del lettore, quello relativo al desiderio, da parte dello scrittore, di rivolgersi ai più giovani, a coloro che non hanno vissuto le sciagure dei conflitti mondiali e che dovranno essere preparati, attraverso insegnamenti etico-civili, a far sì che non si ripetano gli errori del passato. Da queste poche righe, poste quasi all'inizio del racconto, emerge l'impegno civile e umano di Dessì:

Perché parlare di queste cose, ora, [...] su un giornale che può capitare sotto gli occhi dei giovani o addirittura dei giovanissimi? Proprio per questo, rispondo io, è per loro che scrivo¹⁶.

La risposta di Dessì alla precedente lettera di Capitini è dell'8 maggio. In quel periodo si trovava a Roma, dove si era trasferito, negli anni '50, per chiudere la sua carriera di Provveditore agli studi, distaccato all'Accademia dei Lincei. L'autore sardo conferma la sua partecipazione alla Marcia, ma non si dimostra eccessivamente entusiasta all'idea di parlare in pubblico. Riporto parte della lettera:

¹⁵ G. Dessì, *Una giornata di primavera*, in *Un pezzo di luna: note, memoria e immagini della Sardegna*, a cura di A. Dolfi, Edizioni della Torre, Cagliari, 1987, cit., pp. 140, 143-144.

¹⁶ *Ivi*, p. 140.

Aspettavo di avere dall'Alitalia conferma della prenotazione: ti avrei telegrafato confermando la mia venuta [...]. Non vorrei che gli amici sardi si aspettassero da me un discorso. Non sono mai stato un oratore. Prendere l'iniziativa di parlare in pubblico mi ripugna. Dirò poche cose, forse limitandomi ad una dichiarazione di principio. Comunque decideremo assieme. La cosa più importante mi sembra, in un'occasione come questa, di essere e sentirsi assieme¹⁷.

L'ultima lettera relazionata alla Marcia di Cagliari, scritta da Capitini, è proprio del giorno stesso in cui essa si tenne. Da queste poche righe si può dedurre la sua soddisfazione per la riuscita dell'evento e per la partecipazione di colui che egli definisce il *figlio della Sardegna*, che con la sua presenza ha fornito un contributo importante:

Non ho potuto commentare insieme con te la mattina. È stata una bella cosa, di quelle che indubbiamente rimangono e lavorano negli animi di tutti. Tutto quello che hai detto era bello e semplice. E poi c'era il fatto della tua presenza, del figlio della Sardegna che noi possiamo considerare il più importante. E abbiamo voluto che parlassi tu, perché gli scrittori comunicano con i popoli impercettibilmente e profondamente. [...] Sai che sono state distribuite centinaia di fogli col tuo racconto su Cagliari?¹⁸

In un articolo realizzato da un corrispondente per la Marcia, Giuseppe Podda, si viene inoltre a conoscenza di quelle che furono le reali impressioni dell'intellettuale sardo sulla folla dei marciatori e sull'impatto che ebbe la manifestazione tra la popolazione cagliaritano:

Ho visto nel corteo vecchi che hanno partecipato alla Prima guerra mondiale e un bimbo di pochi mesi su una carrozzella, un bimbo che spero non partecipi a nessuna guerra. Una donna del popolo, in via S. Giovanni, uscendo dalla chiesa parrocchiale si è fatta il segno della croce alla vista dei marciatori. Ognuno esprime come può i propri sentimenti: questa donna è rimasta colpita dalla parola pace ed ha formulato una preghiera. Anche ella ha recato

¹⁷ Cfr. la lettera VIII di Dessì a Capitini dell'8 maggio del 1962, in A. Capitini, *Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962) con un'appendice di inediti*, cit., p. 173.

¹⁸ Cfr. la lettera 90 di Capitini a Dessì del 13 maggio del 1962, in A. Capitini, *Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962) con un'appendice di inediti*, cit., p. 161.

*il proprio contributo alla lotta contro la guerra. Mi auguro che questa manifestazione segni anche per la Sardegna una nuova era di pace e di progresso*¹⁹.

Poche, ma coinvolgenti parole, le quali riflettono la definizione, trascritta nel medesimo articolo, che Capitini diede di quella Marcia:

*Finite le mobilitazioni per la guerra, nel mondo cominciano le mobilitazioni per la pace, e il popolo sardo è tra i primi amuoversi per far prevalere quello che è il più grande ideale dell'uomo*²⁰.

Questo appena citato e quello menzionato in precedenza, nel quale si fa riferimento alle ripercussioni che Cagliari subì a causa del secondo conflitto mondiale, sono due di una serie di articoli – conservati nel Fondo Dessì, presso l'Archivio Contemporaneo “Alessandro Bonsanti” del Gabinetto Vieusseux di Firenze - mediante i quali si apprendono molteplici particolari interessanti concernenti la Marcia. Sono messi in rilievo, ad esempio, i promotori (il gruppo dei nonviolenti di Perugia, la rivista *Ichnusa* di Sassari e l'Ugi di Cagliari e Sassari) e i principi fondamentali dell'iniziativa indicati dallo stesso comitato promotore, tra i quali il *disarmo generale e controllato con la eliminazione di tutte le basi atomiche esistenti nel mondo; fine di tutti gli esperimenti nucleari, atmosferici e sotterranei; ammissione di tutti gli Stati alle Nazioni Unite; [...] diffusione della educazione dei giovani in uno spirito di dialogo e di apertura*.²¹ In tutti gli articoli antecedenti alla Marcia viene messa in risalto l'adesione di Dessì, sintomo di quanto, per gli organizzatori, fosse importante la sua semplice presenza per una felice riuscita della manifestazione. Il buono auspicio, come confermano gli articoli successivi al 13 maggio, divenne realtà, grazie alla partecipazione di circa diecimila persone, venute da tutta l'isola: contadini, pastori, intellettuali,

¹⁹ Tratto dall'articolo di Giuseppe Podda, “Tre chilometri di corteo per le vie di Cagliari”, *L'Unità*, 14 maggio 1962, conservato anch'esso nel Fondo Dessì, presso l'Archivio Contemporaneo “Alessandro Bonsanti” del Gabinetto Vieusseux di Firenze.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ I principi fondamentali della Marcia sono tratti da un altro articolo de *L'Unità*, “Marcia della pace a maggio in Sardegna”, del 10 aprile del 1962. Fa parte, come i precedenti, di quella serie di articoli conservati nel Fondo Dessì, presso l'Archivio Contemporaneo “Alessandro Bonsanti” del Gabinetto Vieusseux di Firenze.

operai, politici, numerosissimi giovani che hanno affermato, tutti uniti, il proprio desiderio di pace.

Facendo un piccolo passo indietro, all'ultima lettera citata, si può rimarcare un secondo riferimento di Capitini a un racconto di Dessì, distribuito durante la giornata della Marcia. Non indica il titolo, ma dovrebbe trattarsi dell'attuale *Nostalgia di Cagliari*²² - inserito anch'esso nella già citata raccolta *Un pezzo di luna. Note, memoria e immagini della Sardegna* - una rielaborazione di *Aria di Cagliari*, testo apparso su *Il Resto del Carlino* il 15 maggio 1961. In questo racconto Dessì narra una serie di ricordi di Cagliari, partendo dall'infanzia e, tra questi, così come in *Una giornata di primavera*, emerge la rievocazione dei bombardamenti degli Alleati del 1943:

*Un altro ricordo [...] è quello di Cagliari dopo i bombardamenti del '43. I cagliaritari non ci volevano credere, quando gli Alleati lanciarono i manifestini invitandoli a sgombrare la città. [...] Questi [...] vennero come una nuvola di cavallette dalla parte degli stagni, furono sulla città senza che ci fosse tempo di dare l'allarme, [...] seminando lastrage*²³.

Del 1961 è anche il già citato romanzo *Il disertore*²⁴, vincitore del Premio Bagutta nel 1962. Quest'opera è l'emblema di una delle principali caratteristiche narrative di Dessì, consistente nel collocare le vicende dei personaggi, particolarmente quelle interiori, all'interno di uno sfondo storico-culturale collettivo, che ne *Il disertore* è rappresentato da Cuadu, un piccolo paese sardo dal nome fittizio, nell'immediato primo dopoguerra, che vede anche il sorgere del fascismo. La trama del romanzo è quindi contrassegnata dai riflessi della Prima guerra mondiale. È la storia - raccontata attraverso vari flashback - di un soldato, Saverio, il quale, dopo aver ucciso il suo capitano durante un attacco, in uno scatto di rabbia contro l'umiliazione e lo sconforto provocati dalla guerra, decide di disertare con lo scopo di ritornare, clandestinamente, a Cuadu, il suo paese di origine, per trascorrere gli ultimi suoi giorni di vita, di nascosto, grazie all'aiuto della madre Mariangela Eca e di Don Pietro Coi, gli altri due personaggi fondamentali del

²² Tale considerazione viene espressa da Francesca Nencioni in nota alla lettera numero 90, quella che Capitini spedì a Dessì il 13 maggio del 1962.

²³ G. Dessì, *Nostalgia di Cagliari*, in Id., *Un pezzo di luna: note, memoria e immagini della Sardegna*, cit., p.79.

²⁴ Dal romanzo è stato anche tratto un film, girato nel 1983 e diretto da Giuliana Berlinguer.

romanzo, e attraverso i quali si snodano due drammi: quello di Mariangela, una donna di umili origini, che ha perso, a causa della guerra, i suoi due figli, una donna che tiene per sé il suo dolore, nel silenzio, la quale, pur opponendosi alla retorica, contribuirà, con una elevata somma di denaro, alla costruzione di un monumento ai caduti - per lei il monumento, in realtà simbolo della retorica della guerra, sarebbe dovuto essere rappresentativo del silenzio - nel quale compariranno i nomi dei suoi due figli; l'altro dramma, relazionata alla figura di prete Coi, riguarda la confessione fattagli da Saverio con lo scopo di liberarsi dalla colpa di aver ucciso l'ufficiale. Tra la decisione di denunciare il disertore o di mantenere il segreto il prete non avrà dubbi:²⁵

*Si riteneva responsabile di quell'atto che aveva colpito anche lui come una palla di fucile. Di quell'atto che faceva parte della battaglia. Che non era altro che un aspetto della follia alla quale non si sottraggono nemmeno coloro che non hanno voluto la guerra, che ci sono dentro loro malgrado. [...] Come poteva lui, prete Coi, peccatore, soggetto a debolezze e a compromessi, pigro e vile di fronte alle storture del mondo, come poteva giudicare quell'uomo che accettava tutta intera la responsabilità di un gesto compiuto quasi automaticamente e del quale si riteneva responsabile come se lo avesse compiuto con fredda determinazione e calcolo? Quell'atto che secondo la legge degli uomini comportava la fucilazione alla schiena, non aveva peso. L'uomo che giaceva ai suoi piedi non era responsabile della morte del capitano P. più di quanto non ne fosse responsabile egli stesso, prete Coi.²⁶
La colpa è di chi vuole la guerra, di chi non sa evitare la guerra.²⁷*

La mancata denuncia di Saverio nasce dal frutto di una riflessione profonda del prete, che sembrerebbe sfociare nel concetto di obiezione di coscienza - del quale, ricordiamo, Capitini fu uno dei principali fautori sul versante del ripudio della guerra - come rifiuto di adempiere ad un dovere imposto dalla legge, perché contrario ai propri principi etico-umani.

²⁵ Per approfondimenti relativi ai significati de *Il disertore* si raccomanda la consultazione della serie di articoli, corrispondenti alle recensioni ad esso attinenti, in particolare quelli realizzati nel periodo compreso tra l'agosto e il dicembre del 1961, e conservati nel Fondo Dessì, presso l'Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" del Gabinetto Vieusseux di Firenze, nel fascicolo con la segnatura GD.1.6.15.

²⁶ G. Dessì, *Il disertore*, con la prefazione di S. Maxia, Edizioni Ilisso, Nuoro, 1997, p. 98.

²⁷ *Ivi*, p. 103.

In linea generale, la tematica della guerra è ricorrente in quasi tutta la narrativa dessiana - da *San Silvano*, per passare poi al romanzo *I passeri* (1955), ai racconti *Commiato dall'inverno* e *Il distacco*, entrambi del 1958, al già menzionato racconto drammatico *La trincea* (1961), per arrivare poi al romanzo postumo *La scelta* (1978),²⁸ giusto per citare alcuni degli scritti più rilevanti in quest'ambito - ma solamente ne *Il disertore* vi è la conclusione di quel processo volto a testimoniare il ripudio della guerra da parte dell'autore, che diviene ancora più esplicito nei suoi scritti privati, precisamente nei *Diari* del periodo 1942-1946. Così commenta, il 21 marzo del 1943, dopo aver visto un ragazzo in ospedale, salvo per miracolo, di ritorno dalla guerra:

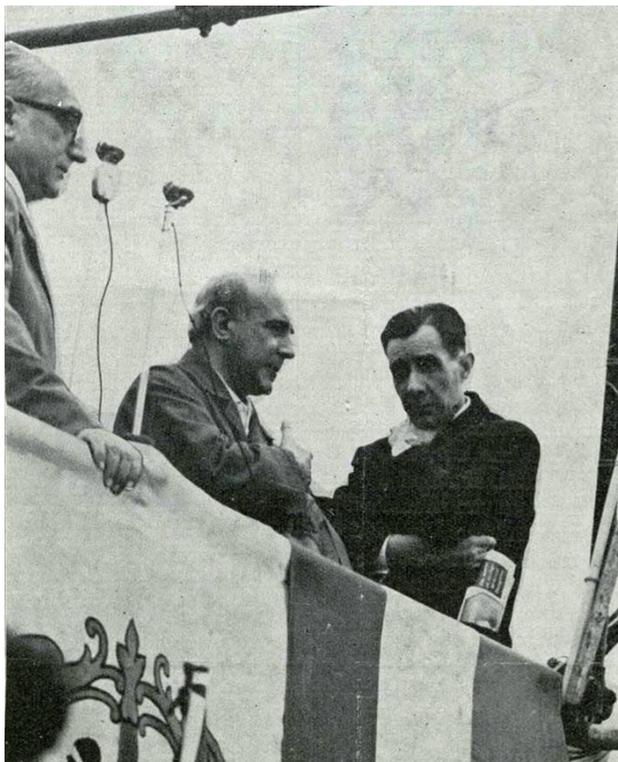
*Ho visto la ferita che gli fende il cranio dalla fronte all'occipite: ricorda un cocomero spaccato. Quest'uomo è salvo[...]. È miracolo o caso. È caso. Un caso che fa pensare ai milioni di morti di questo imbecille macello; ai milioni di teste spaccate, tutte una diversamente dall'altra.*²⁹

Questo passo appena citato è solamente un esempio - se ne potrebbero indicare anche altri - che dimostra la maturazione etica e civile di Dessì, sviluppatasi per mezzo di un dibattito interiore che lo accompagnerà lungo la sua vita e che si manifesterà concretamente agli inizi degli anni '60, con la partecipazione attiva alla Marcia della pace e con la pubblicazione di un romanzo, *Il disertore* per l'appunto, attraverso il quale - cito le parole di Sandro Maxia alla prefazione di Ilisso, del 1997, al testo stesso egli *ha voluto affidare il suo credo pacifista e [...] antimilitarista*³⁰.

²⁸ In *San Silvano* i riferimenti alla guerra emergono attraverso il padre dell'autore, il quale - ricordo - aveva partecipato alla battaglia italo-turca e alla Prima guerra mondiale. Il fronte del Carso è protagonista, come precedentemente accennato, ne *La trincea*, mentre ne *I passeri* affiorano i richiami alla Guerra civile spagnola. *Commiato dall'inverno* e *Il distacco* sono invece due racconti, scritti nel 1958, e successivamente pubblicati nella raccolta *Lei era l'acqua* (1966). In entrambi trapelano similitudini con *Un anno sull'altipiano* di Emilio Lussu: nel primo viene rappresentata una fantastica veduta dell'Altipiano di Asiago con una strada tracciata dagli austriaci; nel secondo la figura della madre sconfortata e distrutta per la partenza di suo marito (il padre del narratore) diretto al fronte, ricorda, nella medesima situazione di partenza per la prima linea, la scena della madre del narratore del libro sulla guerra di Lussu, trovata *accasciata sul pavimento, in singhiozzi*. Il primo conflitto mondiale sconvolgerà l'esistenza del protagonista anche ne *La scelta*.

²⁹ G. Dessì, *Diari 1931-1948*, a cura di F. Linari, Jouvence, Roma, 1999, p. 89.

³⁰ S. Maxia, *Prefazione*, in G. Dessì, *Il disertore*, cit., p. 9.



Ritratti, alla conclusione della Marcia della pace di Cagliari, Giuseppe Dessì al centro, con Aldo Capitini alla sua destra e AntonioPigliaru alla sua sinistra.

Foto tratta da Sardegna Oggi del 1º giugno 1962, nell'articolo intitolato "La marcia della pace. Fiducia nell'uomo".



I partecipanti alla Marcia della Pace, circa diecimila, sfilano per le vie di Cagliari.

Foto tratta de L'Unità del 15 maggio 1962, nell'articolo di Giuseppe Podda, intitolato "Tre chilometri di corteo per le vie di Cagliari".

Per la riproduzione delle foto si ringrazia la collaborazione dell'Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" del Gabinetto Vieusseux di Firenze.

La teologia ecumenica della pace di Hans Küng. Note al Progetto per un'etica mondiale

di Luca Montanari

Amerai il tuo prossimo come te stesso
Lv. 19,18

Dalle religioni mondiali può giungere un autentico contributo atto alla costruzione di una pace mondiale e alla maturazione di un'etica planetaria pacifica e interculturale? Questa domanda così essenziale e inattuale alla nostra odierna sensibilità è stata posta nel corso del Novecento da diversi teologi i quali, soprattutto sulla scorta dei vari traumi che hanno caratterizzato il XX secolo, hanno colto in essa quel passaggio sostanziale – seppur non univoco – per la rinascita morale dell'umanità¹. Ciò che andremo a esporre nelle prossime pagine non è quindi in alcun modo un progetto riconducibile a un'elaborazione teologica legata a specifiche posizioni intraecclesiali ma, nell'orientamento riflessivo nei confronti della finalità a cui esso tende, custodisce in sé quella svolta etica capace di accogliere, almeno nelle sue intenzioni, tutta l'umanità. Il significato di questo impegno va posto, di conseguenza, sulla traccia di una via ecumenica in grado di accogliere in sé il linguaggio significativo delle differenti parti e di dischiuderle a un orizzonte interculturale di riconciliazione e convivenza; un'apertura inedita delle differenti tradizioni religiose volte a un'inaugurazione corale della pace. È proprio nella falsa alternativa tra violenza perpetrata e inerzia esistenziale che si pone la logica perversa dell'apologia del conflitto; una brutalità sempre più spesso consumata con tacito consenso da parte sia dei singoli individui che delle nazioni. Se adattarsi alla legge della violenza significa, innanzitutto, esorcizzarla trasferendola su altri, guarire da questo contagio vuol dire, primariamente, dischiudere la realtà del Bene al di là della propria limitata esperienza privata che se ne fa

¹ In proposito, senza alcuna pretesa di esaustività e solo a titolo illustrativo, rimandiamo a questa breve bibliografia cfr. L. BOFF, *Nova era: a civilização planetaria*, Rocco, Rio de Janeiro, 1994; trad. it. di B. Pistocchi, *Nuova era. La civiltà planetaria*, Cittadella Assisi, 1994; J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfungslehre*, Kaiser, München, 1985; trad. it. di D. Pezzetta, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1986; R. PANIKKAR, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1990; A. RIZZI, *Crisi e ricostruzione della morale*, SEI, Torino, 1992; S. ROSTAGNANO, *Teologia e società. Saggi sull'impegno etico*, Claudiana, Torino, 1989. Per una buona introduzione d'insieme circa questa tematica cfr. R. MANCINI (et. al.), *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi, 1996, pp. 69-133.

fino a rifiutare l'attuale passione per la sopraffazione del prossimo.

È a partire da questo delicato quadro teorico che introduciamo la riflessione del teologo svizzero Hans Küng (1928-2021) il quale, soprattutto con la sua opera del 1990 *Progetto per un'etica mondiale*², propone l'elaborazione di un *ethos* mondiale, già presente in forma embrionale in tutte le varie religioni, secondo la prospettiva ecumenica di un orizzonte di senso partecipe e di un impegno condiviso. La visione teorica dell'autore è ben chiara, essa muove da una profonda critica alle istanze di potere (sia metafisiche che secolari) interne alle stesse religioni e le invita a volgersi in direzione delle vittime della storia per poter finalmente testimoniare nella prassi una svolta etica capace di rendere le azioni dell'uomo degne della sua stessa umanità. La prospettiva teoretica di ricerca dell'autore è ben esemplificata da questa dichiarazione: *in linea di principio, senza pace tra le religioni c'è guerra tra le civiltà e non c'è pace tra le nazioni. Contemporaneamente, non c'è dialogo tra le religioni senza una ricerca sui fondamenti delle diverse credenze*³.

Il dato di partenza su cui si sviluppa la riflessione di Küng sull'argomento è la presa di coscienza dello stato di disgregazione sia morale che civile della società Occidentale; una riflessione contestuale che si accompagna alla tragica consapevolezza circa gli accresciuti rischi della sopravvivenza dell'umanità in questa fase storica⁴. Il proliferare di nuovi poteri onnipervasivi che hanno caratterizzato il Novecento (come l'inaudito potenziamento tecnico degli armamenti bellici, il potere finanziario o la dimensione mondiale dell'economia e della comunicazione) hanno irrimediabilmente spostato l'asse del problema della sopravvivenza da una scala locale a una globale. Tutto ciò rende spontanea l'esigenza del reperimento di nuovi criteri etici non solo relativi all'ordine morale individuale

² H. KÜNG, *Project Weltethos*, Piper, München, 1990; trad. it. di G. Moretto, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano, 1991.

³ ID., *Religioni mondiali, pace mondiale, etica mondiale*, in M. VENTURA (a cura di), *L'etica dei giorni feriti dell'inquieto interrogarsi di credenti e non credenti*, Cittadella, Assisi, 1997, p. 232.

⁴ In tal proposito Küng afferma che l'umanità vive oggi nel segno dell'esaurimento del moderno; un processo che parte con la fine della Prima Guerra Mondiale e che segna sia il venir meno del primato europeo che, anche, la ricaduta a livello globale dei conflitti bellici. Da qui in poi, secondo l'autore, si può parlare di post-moderno ma non nei termini del rifiuto della modernità stessa, bensì nella sua riaffermazione del contenuto umano e pluralista che l'ha caratterizzata e nella negazione del disumano che ne ha decretato la fine. Cfr. H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., p. 41.

ma, anche, a quello giuridico, politico ed economico sia nazionale che internazionale. La necessità dell'elaborazione di una tale etica mondiale è affermata sulla base che solo una visione condivisa e valori universalmente accettabili possono operare in favore di un ordine sociale pacifico innanzi alle sfide globali imposte dal nostro tempo; un unico *ethos* tale da abolire le guerre e promuovere la pace. Come afferma l'autore: «quest'unico mondo ha bisogno di un unico *ethos* fondamentale; quest'unica società mondiale non ha certamente bisogno di un'unica religione e di un'unica ideologia, ha però bisogno di alcuni valori, norme, ideali e fini vincolanti e unificati»⁵.

Come si evince facilmente da questa breve citazione, l'*ethos* di cui parla Küng non ha nulla a che fare né con una nostalgia delle società teocratiche né con il progetto, altrettanto irrealistico e indesiderabile, di un'umanità raccolta sotto un'unica religione. L'autore si richiama, piuttosto, sulla scia di Hans Jonas e Max Weber, a un'etica ispirata, al contempo, al principio di responsabilità come a quello di convinzione. Un criterio quindi laico e razionale utile sia a richiamare a sé le religioni mondiali nell'opera di elaborazione di un *ethos* condiviso ma, anche, capace di interrogarsi continuamente e «in modo realistico sulle "conseguenze" prevedibili del nostro agire e [che] se ne assum[a] la responsabilità»⁶. Potrebbe risultare consona a questo punto chiedersi: come mai questa necessità di passare per le sapienze religiose se l'*ethos* che ne emerge è condivisibile anche da una morale laica? Cosa possono offrire le religioni di più rispetto a una regolamentazione di tipo meramente formale? Affrontare questo problema guardando all'immensa ricchezza valoriale delle religioni mondiali significa, per l'autore, affermare l'esigenza di una morale che esca dalla sola regolamentazione dell'ambito privato per aprirsi all'universalità e all'incondizionatezza alla quale ambisce. Le religioni, in questa prospettiva, dispongo di un'offerta di senso incomparabile rispetto a quella di altri saperi in quanto riescono a dare «una risposta al problema del senso del tutto, della vita, della storia con lo sguardo rivolto a una realtà ultima, che opera qui e ora»⁷. Coniugando assieme motivazioni al contempo razionali, esistenziali ed emotive, le religioni hanno la capacità di rivolgersi sia al cuore che alla coscienza degli individui, indirizzandone l'agire in direzione dell'autolimitazione dei propri impulsi distruttivi.

⁵ Ivi, p. 8.

⁶ Ivi, p. 48.

⁷ Ivi, p. 84.

Naturalmente questo discorso deve tener presente un problema di non poco conto: il fatto che all'interno di queste stesse religioni – nella loro storia più o meno recente e nelle loro stesse pretese di absolutezza – troviamo una moltitudine di atteggiamenti e tendenze che limitano o, addirittura, impediscono il dialogo autentico tra queste sapienze e la possibilità del raggiungimento di una pace mondiale. Prendere atto di questo ruolo spesso repressivo svolto nel nome di Dio conduce Küng ad affermare che le religioni devono compiere una sorta di *metanoia*; sarebbe a dire un vero e proprio mutamento a seguito del riconoscimento e dell'adesione a un valore più alto rispetto alle singole posizioni dottrinali. Il primo passo per la pace religiosa è, infatti, fare un profondo e autentico gesto di autocritica sulle proprie violenze non rinnegate e sulle ingiustizie perpetrate; un compito cruciale e necessario dato che nessuna religione storica è innocente. Un secondo passo, orientato dalla stessa esecuzione del primo, consiste nella verifica del rapporto delle varie religioni con il proprio canone valoriale fondativo al fine di un ritorno generativo alla propria viva sorgente di senso. Come afferma in maniera chiara l'autore:

la critica più severa di ogni forma di falsità presente nelle religioni è spesso immanente alle stesse religioni. Quante volte le religioni sono risultate infedeli alla propria "essenza", alle proprie origini! [...] In altre parole: questa "essenza" originaria, propria di ogni religione, la sua «origine» o il suo «canone» («criterio») normativo, è un criterio interno di verità, valido in modo diverso per ogni religione, di cui garantisce insieme l'identità⁸.

Ogni religione ha la sua verità originaria, una verità che non è solo di ordine teoretico ma, altresì, anche una verità della prassi legata al giusto agire; una verità non solamente di dottrina o di rito ma, per dirla con le parole di Küng, anche di *ethos*⁹. Nelle molte differenze strutturali tra le varie religioni si constaterà, comunque, la possibilità di un vasto consenso in materia di etica; ma non nella forma di un massimalismo omogeneizzante, ma in quella di possibili regole elementari condivisibili¹⁰. La ricerca – e la confluenza – su di un consenso minimo in fatto di etica non deve quindi

⁸ Ivi, pp. 112-113.

⁹ Cfr. ID., *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2002; trad. it. di G. Moretto, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*. Intervista con Jürgen Hoeren, Queriniana, Brescia, 2004, p. 21.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 25.

essere confusa con l'identità propria di ogni religione; l'*ethos*, più che essere la "cosa comune", è pensato da Küng come "ciò che accomuna". Lo stesso confine tra vero e falso per il nostro autore non è più ascrivibile al confronto, meramente esteriore, tra il cristianesimo e le altre religioni¹¹ – secondo la classica forma *Extra Ecclesiam nulla salus* – ma passa, piuttosto, all'interno delle singolarità delle stesse fedi. È infatti perfettamente possibile che «io sia pienamente convinto della mia propria religione, della verità della mia propria religione e insieme sia interamente aperto alla religione e alla critica degli altri. Si aggiunge poi [un'altra] dimensione: noi qui ora ed oggi non possiamo stabilire dove in ultima analisi stia la verità. Noi ci troviamo tutti in cammino»¹².

Innanzitutto all'irriducibile pluralismo delle religioni, e alla loro intrinseca pretesa di verità, l'autore afferma la necessità di compiere ciò che, in mancanza di una definizione migliore, potremmo definire come un "processo di traduzione" dei reciproci linguaggi con l'obiettivo di una migliore comprensione tra i dialoganti. Tuttavia, in contrasto con tutte quelle etiche filosofiche che si servono di argomenti intellettualistici, ciò che occorre fare è recuperare l'incondizionatezza e la normatività offerte all'etica da un fondamento di tipo religioso. In contrasto con i progetti neoilluministici di ispirazione kantiana centrati sulla sola razionalità umana¹³, per Küng:

la categoria dell'esigenza etica [e] l'incondizionatezza del dovere, non possono essere giustificate dall'uomo, dall'uomo in molti modi condizionato, ma soltanto da qualcosa di incondizionato: da un assoluto che può conferire un senso superiore e che abbraccia e pervade il singolo uomo, la stessa natura umana, anzi, l'intera comunità umana. Ciò può essere soltanto la stessa Realtà ultima, somma, che, ancorché non dimostrata razionalmente, può però essere ammessa con ragionevole fiducia – comunque essa venga chiamata, compresa e interpretata nelle diverse religioni¹⁴.

Specifichiamo che per l'autore ciò non significa abbandonarsi alla

¹¹ Cfr. ID., *Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirchen*, Benziger, Zürich, 1990; trad. it. di G. Moretto, *Conservare la speranza. Scritti per la riforma della chiesa*, Rizzoli, Milano, 1991.

¹² ID., *Perché un'etica mondiale?*, trad. it. cit., p. 22.

¹³ Su questo punto la critica di Küng è rivolta, in particolar modo, all'etica comunicativa di Apel e di Habermas. Cfr. ID., *Progetto per un'etica mondiale*, cit., pp. 62-65.

¹⁴ Ivi, p. 75.

dogmatica delle singole dottrine religiose; si tratta, piuttosto, di riconoscere il dato essenziale della loro capacità di imporsi sulla coscienza umana con un'assolutezza impossibile per una normatività di tipo laico.

Per Küng, quindi, solo una realtà trascendente può assicurare un fondamento autorevole per questa etica planetaria; «soltanto il legame con qualcosa di infinito rende liberi nei confronti di tutto ciò che è finito»¹⁵. Il presupposto teoretico di questa tesi è molto chiaro: un'etica senza verità e senza fede, scindendo la sfera emotiva da quella razionale, non potrà mai dar vita a consuetudini e regole condivise né, tantomeno, assicurare quell'incondizionatezza necessaria al sorgere di un *ethos* accumulante. Nessun principio che si voglia inderogabile può motivare la volontà umana nella sua absolutezza se non facendo riferimento a un principio più alto e trascendente; la fede, infatti, a differenza degli argomenti filosofici, offre al soggetto un riferimento di senso totale capace, cioè, di motivare la sua esistenza in ogni forma dell'agire quotidiano. «Chi oggi più delle religioni mondiali sarebbe in grado di mobilitare milioni di persone in favore di un *ethos* mondiale? E mobilitare formulando fini etici, presentando idee-guida morali e motivando sia razionalmente che emotivamente gli uomini, affinché le norme etiche possano essere vissute anche nella pratica?»¹⁶.

Nella prospettiva ecumenica di Küng la pace assume quindi un valore di tipo inclusivo, essa può svilupparsi individuando un criterio dirimente tra le varie impostazioni strutturali e dogmatiche delle religioni mondiali. Integrando gli specifici criteri offerti da queste ultime, l'autore individua nell'orizzonte assoluto dell'umano – e dell'impegno per l'umano – la confluenza etica comune a queste differenti sapienze, nonché il loro stesso principio di autenticazione. Ciò perché, al di là delle differenti strutture e articolazioni di superficie, è possibile scorgere nel cuore delle varie religioni – nel loro più intimo nucleo di ispirazione – l'interesse per la dignità dell'uomo e tutto ciò che concorre a una sua maggiore umanizzazione. Questo criterio etico generale deve quindi orientare le religioni nel loro

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ivi, p. 85. Sottolineiamo che per Küng resta comunque vero che “anche l'uomo senza religione può condurre una vita autenticamente umana e, quindi, in questo senso, morale; appunto questa è l'espressione dell'autonomia intramondana dell'uomo. L'uomo senza religione però, anche se dovesse seguire norme morali incondizionate, non può fare una cosa: fondare l'incondizionatezza e l'universalità dell'obbligazione etica”. Cfr. Ivi, p. 73.

cammino storico sviluppandosi, altresì, come memoria della stessa rivelazione divina di cui esse si sentono custodi¹⁷. Tutte le grandi religioni mondiali richiedono, infatti, «il rispetto di qualcosa come una “regola aurea” – una norma, non soltanto ipotetica, condizionata, ma categorica, apodittica, incondizionata – perfettamente praticabile in una situazione estremamente complessa, nella quale i singoli o anche i gruppi devono agire»¹⁸. Questo principio di comune umanità che, da Confucio a Cristo, risponde alla regola base del “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso”¹⁹ è, secondo Küng, quel dato sufficiente – seppur minimale – capace di fungere da chiave di volta per il dischiudersi del progetto di un *ethos* mondiale²⁰; un fondamentale nucleo etico-interculturale capace di fungere da base teoretica e metodologica non solo alla continua indagine sulle radici etiche comuni ma, anche, alla stessa fondazione e attuazione dei diritti umani²¹. In proposito, vale la pena riportare questa lunga citazione di Küng:

Non dovrebbe essere possibile formulare, richiamandosi alla comune umanità di tutti gli uomini, un criterio di fondo etico-universale, veramente ecumenico, basato sull'umano, su ciò che è veramente umano e, più concretamente, sulla dignità umana e sui valori fondamentali a essa connessi? La questione etica criteriologica di fondo suona: che cosa è bene per l'uomo? Risposta: ciò che lo aiuta a essere quello che evidentemente non è: veramente uomo! Criterio etico di fondo è quindi: l'uomo non deve vivere in modo disumano, puramente istintivo, «bestiale», bensì in modo razionalmente umano, veramente umano! Moralmente buono sarebbe quindi ciò che fa sì che a lungo andare la vita umana abbia successo e sia felice nella sua dimensione individuale e sociale: ciò che rende possibile uno sviluppo ottimale dell'uomo

¹⁷ Su questo punto cfr. G. ZARONE, “Prospettive di etica teologica. Discutendo con H. Küng, S. Rostagno e A. Rizzi”, *Filosofia e Teologia*, n. 2, 1994, p. 476.

¹⁸ H. KÜNG, Progetto per un'etica mondiale, cit., p. 82.

¹⁹ Per un'ottima prospettiva sia storica che interculturale sulla regola d'oro cfr. C. VIGNA-S. ZANARDO (a cura di), *La regola d'oro come regola universale*, Vita e Pensiero, Milano, 2005.

²⁰ Per un *focus* specifico sull'ecumenismo abramitico cfr. H. KÜNG, *Das Judentum*, Piper, München, 1991; trad. it. di G. Moretto, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano, 1993, pp. 33-38.

²¹ Cfr. ID., *Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos*, in ID.-K.-J. KUSCHEL (a cura di), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, Piper, München, 1993; trad. it. di G. Moretto, *Storia, senso e metodo della Dichiarazione per un'etica mondiale*, in H. KÜNG-K.-J. KUSCHEL (a cura di), *Per un'etica mondiale. Le dichiarazioni del Parlamento delle religioni mondiali*, Rizzoli, Milano, 1995, pp. 60-61.

in tutti i suoi livelli (inclusi quelli pulsionali e sentimentali) e in tutte le sue dimensioni (incluso il suo rapporto con la società e la natura)²².

Da ciò deriva un rapporto tra etica e religione di tipo circolare: se l'etica, tramite la cifra della dignità umana, offre alle fedi un criterio per definire ciò che è autenticamente religioso e ciò che non lo è, dall'altro lato, le religioni offrono all'etica un impareggiabile senso di incondizionatezza. Ma come potranno le religioni tener fede a questo impegno senza ricadere nell'esclusivismo fondamentalista della propria verità? Su questo punto si gioca anche la reale portata ermeneutica della prospettiva di Küng in quanto ciascuna sapienza, per sua logica intrinseca, dovrà allora mantenersi fedele all'assoluto da lei testimoniato ed essere, al contempo, aperta alla trasformazione. In questa disponibilità al dialogo, che altro non è se non una "scommessa" per la stessa pace, le religioni mondiali non potranno che convergere in un riconoscimento reciproco e corale di un'etica votata alla responsabilità per l'umano. L'intenso lavoro teorico di Küng, volto a tradurre nella prassi la logica dell'incontro e della pace, coglie nella collaborazione tra i credenti (ma anche con gli atei) l'unico modo per contrapporre alla "globalizzazione dei problemi" una "globalizzazione dell'*ethos*" nella convinzione che:

*-non c'è pace tra le nazioni senza una pace tra le religioni;
-non c'è pace tra le religioni senza un dialogo tra le religioni;
-non c'è dialogo tra le religioni senza un modello etico globale;
-non c'è sopravvivenza del nostro pianeta nella pace e nella giustizia senza un nuovo paradigma di relazioni internazionali fondato su modelli etici globali²³.*

In conclusione a questa nostra breve esposizione vorremmo però mettere in luce alcuni punti della teoria di Küng che, a parer nostro, restano problematici. La sua ricerca teologica ci ha infatti condotto all'interno di un percorso etico-dialogale imposto sulla base dell'esigenza della sopravvivenza dell'uomo sul pianeta ma, se da un lato, in questo ecumenismo la

²² Id., Progetto per un'etica mondiale, cit., p. 119.

²³ Id., Perché un'etica mondiale?, cit., p. 7.

situazione dei non credenti appare affrontata in modo alquanto superficiale, dall'altro lato risulta anche oltremodo problematico il ritenere che in un'epoca come la nostra, in cui la desertificazione morale è declinata dall'autore nei molti modi del "post" (post-industriale, post-ideologico, post-moderno ecc.), possa realizzarsi in maniera quasi automatica – confondendo i segni della speranza con quelli di una falsa necessità – il *kairos* di un *ethos* mondiale. Nonostante queste evidenti difficoltà, ciò su cui ora vorremmo porre l'attenzione è, però, la problematicità della dimensione specificatamente filosofica che emerge da questa impostazione; e ciò da un punto di vista pratico, epistemologico e teoretico.

Per quanto riguarda il primo punto, l'idea di un'intesa ecumenica tra le religioni affinché l'umanità possa assumersi la responsabilità per il bene futuro in base al principio della sopravvivenza umana risulta quantomai fragile e ambigua. L'*ethos* mondiale, legandosi al criterio dell'autoconservazione, sembra prendere la forma di un'esigenza storica più che di un'effettiva utopia concreta²⁴. Ciò che ne rischia di emergere è una morale estrinseca se non addirittura utilitaristica affidata all'universalità del sentimento della paura per la propria sorte; la quale, unitamente al pensiero calcolante e all'eccessivo volontarismo della prospettiva di Küng, difficilmente potrebbe motivare ad azioni e movimenti altruistici per il bene e la responsabilità nei confronti delle generazioni future e, in generale, del pianeta. La pace, in tal senso, sembra così essere delegittimata dall'essere un fine in sé a diventare un semplice mezzo per la propria autoconservazione.

In secondo luogo, da un punto di vista epistemologico, ci si pone la domanda se e come, nell'effettivo, le religioni saranno capaci di aprirsi l'una alle altre accettando la sfida del dialogo. Questo programma di integrazione etica tra le differenti culture religiose, nonostante le affermazioni di Küng, rimane di matrice spiccatamente intellettualista il che, lo sottolineiamo subito, non è in sé un male, ma apre a una serie di problemi che, a parer nostro, non sono stati affrontati dall'autore con l'opportuna dovizia. L'*ethos* mondiale di Küng si pone, infatti, come una sorta di prolegomeni a ogni possibile accordo universale sui valori condivisi dalle varie religioni tramite un ritorno rivivificante alle proprie fonti di senso. Il problema è che, se non si vuole correre il rischio ridurre questa universalità condivisa a impostura ideologica, si pone la necessità di pensare un'ermeneutica generale

²⁴ Cfr. A. CORSI, "Etica e religione in Hans Küng. Modernità e incarnazione di Dio", *Filosofia e Teologia*, n. 1, 1996, pp. 91-98.

che non corra subito al risultato di un'etica valoriale minimale e condivisa ma che passi, preliminarmente, per il lungo processo dell'elaborazione di un linguaggio inclusivo; un linguaggio capace di indagare, in una prospettiva filosoficamente rigorosa, i fondamenti umanistici depositati nelle pagine delle varie scritture sacre²⁵.

In stretta connessione con questa necessità di elaborare un linguaggio inclusivo si pone l'esigenza di ripensare teoreticamente la possibilità di una verità che non sia escludente ma accogliente. Spiego meglio questo terzo punto della nostra discussione: ciò che serve non sono solo nuovi schemi di azione individuali o collettivi ma, radicalmente, una nuova comprensione del rapporto umano con la verità stessa. Come ha giustamente sottolineato Küng, senza però approfondire troppo la questione, non c'è la possibilità di una convivenza pacifica senza sentirsi vincolati a una verità accomunante; il conseguimento di questa responsabilità corale per la sorte dell'umanità deve infatti passare per una interrogazione radicale delle varie religioni e delle differenti culture nella loro propria capacità di relazionarsi con la verità. A nostro parere non potrà mai darsi una convivenza autenticamente pacifica senza, al contempo, sentirsi vincolati a una verità e ciò perché in essa non si gioca solo la comprensione del nostro essere o del divino ma, anche, l'autenticità della nostra vita interiore e l'effettività delle nostre azioni (che siano individuali o politiche). Ciò che, infatti, sembra emergere in filigrana dalla proposta di Küng – e che affiora di necessità dalla stessa struttura della sua teoria – è la prospettiva di un'ermeneutica che, impegnando sia l'uomo che le sapienze mondiali da un punto di vista sia etico che conoscitivo, dischiude alla comprensione di una verità eccedente a ogni singola forma culturale; una verità che, quindi, definisce i limiti intrinseci delle sue possibili manifestazioni storiche (culturali, religiose ecc.) le quali ne partecipano comunque del valore in una forma unica e irripetibile²⁶.

²⁵ Perfino il bel lavoro intitolato *Cristianesimo e religioni universali*, secondo il nostro punto di vista, non riesce a portare fino in fondo le promesse di quella una "visione integrata" che sembrava poter annunciare il testo. Cfr. H. KÜNG, *Christentum und Weltreligionen Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, Piper, München, 1984; trad. it. di G. Moretto, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*, Mondadori, Milano, 1986.

²⁶ In proposito Küng elenca tre strategie fallimentari comunemente praticate nel dialogo interreligioso: la prima è detta "strategia d'assedio", in cui si ritiene vera solo la propria religione; la seconda è chiamata "strategia di minimizzazione", in cui le differenze tra le varie fedi vengono totalmente ignorate favorendo un bieco relativismo delle verità; e, in

Le varie simbiosi storiche tra religione e violenza, di cui anche Küng ci mette opportunamente in guardia, devono sempre destare la nostra attenzione circa la necessità di sorvegliare criticamente tutte quelle forme di distorsione sacrale che troviamo elaborate nelle varie prospettive teologiche mondiali. Un nuovo respiro per la teologia, infatti, nonché la reale effettività dell'*ethos* mondiale, non sarà mai possibile se all'interno delle varie fedi si continuerà a perpetrare la logica del rapporto con il divino (o, più in generale, con il trascendente) secondo la grammatica del sacrificio. Dato ciò, un pensiero religioso veramente fedele a quella vocazione dell'impegno per l'umano di cui abbiamo parlato poc'anzi non potrà, dunque, che convertire la violenza del sacrificio in una logica ben differente: quella della misericordia e dell'accoglienza. Questa possibilità di conversione della violenza in fedeltà e dedizione per la dignità umana è un compito che ogni religione è chiamata a compiere. Un compito che dischiude, altresì, a una dimensione di salvezza per l'umano da praticare non in un'inarrivabile prospettiva escatologica, bensì nella concretezza storica della sua esistenza; una promessa che ogni fede (come anche ogni singola persona) è chiamata a compiere in un reciproco dialogo arricchente capace di oltrepassare quel prisma deformante che risponde alla logica sacrificale di una violenza praticata in nome di Dio.

In questo processo dialogico di reciproco impegno, la pace non si mostra più solo come un metodo di azione che, nella sua praticabilità più o meno rigorosa, rischia sempre di essere oscurata dalla logica avvilita della "ragion di Stato": essa è, radicalmente, un modo di esistere. L'educazione alla pace è quindi un compito che oltrepassa la falsa retorica delle parole; è un percorso arduo e gravoso che deve mettere in guardia da tutte quelle false contraffazioni che scambiano la pace per una fuga dalla responsabilità nei confronti degli oppressi o per l'evasione da tutti quei doveri per l'umanità che ogni individuo è chiamato quotidianamente ad adempiere. Il riconoscimento delle molteplici forme con cui si presenta il male, soprattutto se si tiene conto della concreta negatività della violenza e della guerra, non deve quindi in alcun modo paralizzare la nostra fiducia nei confronti di

ultimo, la "strategia dell'abbraccio", in cui il riconoscimento di un parziale possesso della verità da parte di ogni religione viene garantito dalla perdita delle rispettive identità. A esse l'autore contrappone una quarta strategia basata proprio sul reperimento di criteri etico-universali dove non vi è, di fatto, una differente verità che attraversa le varie religioni ma una concreta complementarità reperibile pur nelle differenti strutturazioni storiche interne alle varie fedi. Cfr. Id., *Progetto per un'etica mondiale*, cit., pp. 104-108; 114.

tutte quelle risorse positive che l'essere umano custodisce in sé.

Le difficoltà avanzate, e le altre taciute, non devono infatti condurci a ignorare le molte indicazioni utili che la teoria di Küng ci offre. È, in vero, solo nella piena consapevolezza della necessità di questa svolta, al contempo pratica e teorica, che, a nostro avviso, sono racchiuse le condizioni di possibilità atte a permettere la rivoluzione di un'ecumene delle etiche religiose ma anche, e in senso più ampio, delle culture. L'idea di pace che si profila da tutto ciò assume quel valore inclusivo proprio di una società risanata; un'integrità al Bene che non appartiene più quindi al solo individuo o le relazioni di prossimità ma che coinvolge, anche, la comunità e le istituzioni in un'armonia essenziale. Nel pensare la pace, infatti, non possiamo che riferirci all'originarietà di un Bene al contempo pienamente reale e universalmente condiviso. La pace, sia come bene essenziale che come sinonimo stesso di questo Bene, si mostra come quel luogo di partecipazione che presiede, nell'inscindibile nesso tra libertà e responsabilità, al principio ontologico della stessa umanizzazione dell'umano. In tale prospettiva la pace non può che assumere un valore di verità e di fondamento; un richiamo alla forza accogliente di questa verità che, nella sua eccedenza, non può che trovarsi trascritta secondo quelle categorie fondamentali dell'etica di cui abbiamo discusso fino a questo momento.

Il Cinema contro la guerra: il primo conflitto mondiale

di Fabio Melelli

La Prima guerra mondiale - "L'inutile strage" come venne definita da papa Benedetto XV- è al centro di una serie di film pacifisti e antimilitaristi, il più citato dei quali è stato a lungo *All'Ovest niente di nuovo* (*All Quiet on the Western Front*, 1930) di Lewis Milestone¹ tratto dall'omonimo romanzo di Eric Maria Remarque², distribuito in Italia solo nel 1956. Il film di Milestone è diventato, fin dalla sua prima apparizione, un modello per tutti i film successivi di guerra, soprattutto quelli declinati in chiave pacifista. Le sequenze dell'addestramento delle reclute - per esempio - con un sergente esaltato e sadico non possono non essere considerate alla base di quelle che troviamo nel film di Stanley Kubrick, *Full Metal Jacket* (*id.*, 1987), in cui si ricorderà la presenza del nevrotico sergente Hartman che istruiva le sue reclute senza mostrare la benché minima umanità e che poi finiva vittima della più discriminata di loro. *All'Ovest niente di nuovo* si chiude con la morte del giovane protagonista, uno studente tedesco, che all'inizio vediamo liceale entusiasta interventista - spronato ad arruolarsi da un insegnante guerrafondaio che ripete la locuzione latina, di matrice oraziana, "*Dulce et decorum est pro patria mori*"³ - e alla fine uomo disilluso dopo che in tre anni di guerra ha visto morire tutti i suoi compagni di studio e un anziano caporale surrogato della figura paterna. La sequenza finale in cui il protagonista viene freddato nell'atto di prendere una farfalla appena al di là della trincea è ancora oggi un forte grido di pace e una straordinaria condanna dell'insensatezza e della tragica stupidità di ogni guerra. L'opera di Milestone presenta riprese e soluzioni di montaggio molto innovative per l'epoca e decisamente moderne, come le carrellate che sfiorano la superficie delle trincee a simulare il punto di vista di chi spara. Il sonoro, che a quel tempo era ai primordi, contribuisce in funzione espressiva a restituire il realismo e il profondo disagio dell'uomo trascinato nell'inferno della guerra. Il film rende anche molto bene il concetto di guerra di posizione,

¹ L. Milestone (1895-1980) è stato uno dei registi più importanti del cinema hollywoodiano tra gli anni trenta e quaranta, specializzandosi nel film bellico con titoli come *Fuoco a Oriente* (*The North Star*, 1943) e *Okinawa* (*id.*, 1951), ma frequentando con successo anche il noir, con *Lo strano amore di Martha Ivers* (*The Strange Love of Martha Ivers*, 1946).

² E.M. Remarque, *Im Westen nichts neu*, Propyläen-Verlag, Berlin, 1929. Trad. Ing. *All Quiet on the western Front*, Little, Brown, and company, Boston, 1929. Trad. it. *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, Mondadori, Milano, 1931.

³ In italiano: È dolce e dignitoso morire per la patria.

combattuta prevalentemente tra trincee opposte, in cui il movimento è ridotto all'essenziale e riservato ad assalti frontali, il cui esito è sistematicamente una stupida carneficina per conquistare magari qualche metro di terreno o una inutile postazione strategica. Tutti i film che seguiranno sulla Prima guerra mondiale avranno bene a mente questa tipologia di immaginario visivo, reiterandolo ad libitum. Protagonista del film di Milestone è Lew Ayres⁴, un attore che si sarebbe talmente identificato nel ruolo da scegliere la strada dell'obiezione di coscienza durante la Seconda Guerra Mondiale, prestando servizio nel Civilian Public Service, prima di essere inviato come assistente sanitario in Nuova Guinea molto lontano dall'attenzione dei media, in quanto la sua opzione pacifista mal si conciliava con i dettami guerrafondai della Hollywood di quegli anni. Nel Dopoguerra, Ayres pagò il fatto di non essere stato un testimonial pro-intervento imboccando un rapido declino, dopo una candidatura all'Oscar per il film *Johnny Belinda* (*id.*, 1948) di Jean Negulescu⁵. *All'Ovest niente di nuovo*, che vinse due premi Oscar, al film e alla regia, venne distribuito in Italia solo nel 1956, a testimonianza della sua forte carica pacifista. Nel nostro paese il film di Milestone ha avuto, infatti, una vita particolarmente travagliata: proibito durante il Fascismo, venne più volte respinto dalla censura anche nel Dopoguerra, dopo che era stata approntata un'edizione doppiata dalla Universal già nel 1950. Negli anni il film è stato praticamente assente dalle programmazioni televisive italiane, pubbliche e private, e oggi è reperibile sostanzialmente solo in home-video. Il sostanziale oblio che è sceso sul film nel tempo è senz'altro anche dovuto al fatto che negli anni Cinquanta il nome di Milestone fosse stato inserito nella lista grigia dei cineasti sospettati di "intelligenza" con il nemico- nello specifico venne tirata in ballo un'amicizia di Milestone con un console russo- dalla famigerata Commissione governativa che investigava sulle cosiddette attività antiamericane⁶. Occorre, comunque, ricordare che nel 1979 dallo stesso romanzo di Remarque venne tratto lo scialbo film televisivo *Niente di nuovo sul fronte occidentale* (*All Quiet on the Western Front*, 1979) di Delbert Mann, presto caduto nel dimenticatoio.

⁴ L. Ayres (1908-1996) all'epoca era reduce dal film *Il bacio* (*The Kiss*, 1929) di J. Feyder, dove aveva recitato, nel ruolo di un giovane innamorato, al fianco di Greta Garbo.

⁵ Cfr. L.L. Coffin, *Lew Ayres: Hollywood Conscientious objector*, University Press of Mississippi, Jackson, 2012.

⁶ Cfr. J. Keene, E. Rechniewski, *Seeking Meaning, Seeking Justice in a Post Cold-War World*, Brill, Leiden, 2018, pp. 114-115.

Parlando di cinema contro la Guerra e Primo conflitto Mondiale, oltre al film di Milestone, intendiamo in questa sede considerare con attenzione almeno altri quattro film di altrettanti registi che hanno offerto un contributo fondamentale alla Storia del cinema, quattro registi che hanno declinato in modo diverso la loro opposizione alla guerra. Il primo, in ordine di realizzazione, è *La grande illusione* (*Le Grand Illusion*, 1937) di Jean Renoir⁷, in cui il riferimento al famoso e citatissimo saggio di Norman Angell⁸ si risolve nella semplice omonimia. Per il resto siamo di fronte a un film senz'altro ispirato da intenti pacifisti, ma che al contempo oppone alla guerra moderna una guerra cavalleresca, rappresentata dalle figure del capitano francese De Boldieu, interpretato da Pierre Fresnay⁹, e del capitano tedesco Von Rauffenstein, impersonato da un magnifico Erich Von Stroheim¹⁰. Come scrisse Francois Truffaut: «Vi si pratica una guerra ancora improntata sul fair-play, una guerra senza bombe atomiche e senza torture. Un film di cavalleria, sulla guerra considerata, se non come una delle belle arti, per lo meno come uno sport, come un'avventura in cui si tratta di cimentarsi tanto quanto di distruggersi». Tuttavia il film coglieva nel segno della denuncia di ogni intento bellico, centrato com'è su un ideale di fratellanza universale, tanto che venne proibito dal governo nazista in Germania - Goebbels definì il film "il nemico cinematografico numero 1" - dove venne mutilato per la distribuzione nelle sale (solo nel 1958 poté essere ricostruita una copia integrale). All'epoca della prima distribuzione, nelle proiezioni che si svolsero in territorio tedesco si registrarono addirittura degli episodi di lancio di topi morti verso lo schermo, da parte degli attivisti del Partito Nazista. In Italia il film di Renoir venne presentato alla Mostra

⁷ J. Renoir (1894-1979), secondo figlio del pittore P. A. Renoir, è stato uno dei più importanti registi del cinema francese. Tra i tanti film, si ricordano in particolare: *Una gita in campagna* (*Partie de champagne*, 1936), *La regola del gioco* (*Le règle du jeu*, 1939), *L'uomo del Sud* (*The Southerner*, 1945).

⁸ N. Angell, *The Great Illusion. The Relation of Military Power to National Advantage*, London, 1909. Trad. it. *La grande illusione*, Voghera, Roma, 1913.

⁹ P. Fresnay (1897-1975) è stato un attore francese tra i più popolari, a cavallo tra anni trenta e quaranta. Nel 1947 vinse la Coppa Volpi per la migliore interpretazione maschile, alla Mostra d'arte cinematografica di Venezia, per il suo ruolo in *Monsieur Vincent* (*Id.*, 1947) di M. Cloche.

¹⁰ E. Von Stroheim (1895-1957) attore e regista austriaco naturalizzato statunitense, si ricorda soprattutto per la regia del film *Femmine folli* (*Foolish Wive*, 1922) e per la memorabile interpretazione del marziale autista della diva in declino in *Viale del tramonto* (*Sunset Boulevard*, 1950) di B. Wilder.

d'Arte Cinematografica di Venezia, dove non vinse il primo premio, la Coppa Mussolini- che andò a *L'imperatore della California* (*Der Kaiser von Kalifornien*, 1936) di Luis Trenker-, ma un premio riservato al miglior complesso artistico. Sembrò, infatti, eccessivo, che un film contro la guerra potesse aggiudicarsi un premio intitolato al duce del Fascismo. Dopodiché ne venne impedita la circolazione nel nostro paese fino al 1947, quando fu distribuita una copia mutilata. Per vederlo nella sua interezza originaria bisognò aspettare il 1958 quando Renoir e il suo sceneggiatore Charles Spaak riscattarono i diritti de *La Grande Illusione* e lo presentarono di nuovo al pubblico di tutto il mondo. Orson Welles, che di cinema notoriamente se ne intendeva, dichiarò nel corso del Dick Cavett Show¹¹, un popolare talk show della rete americana ABC, che era l'unico film che avrebbe portato con sé in una ipotetica, novella, Arca di Noè. Mentre Valerio Zurlini, regista di capolavori del cinema italiano come *Cronaca familiare* (1962) e *La prima notte di quiete* (1972), ebbe a dichiarare ad Aldo Tassone che lo intervistò per il suo volume *Parla il cinema italiano* (edito da Il Formichiere nel 1979): «Se io avessi fatto *La grande illusione* di Renoir non farei più film. Questo capolavoro di Renoir rispecchia tutti i miei ideali cinematografici. Io credo in un cinema strettamente oggettivo e classico». D'altra parte Renoir si può tranquillamente citare tra i registi più influenti dell'intera storia del cinema, il preferito in assoluto anche da Bernardo Bertolucci che incontrandolo a Hollywood rimase colpito soprattutto da una frase che gli disse l'anziano regista: «Ricordati bisogna sempre lasciare una porta aperta sul set. Non si sa mai: qualcuno potrebbe entrare, inatteso, è la realtà che ti sta facendo un regalo!»¹². Nel film di Renoir sono presenti temi come l'interclassismo, ovvero la solidarietà tra le diverse fasce sociali- si pensi alla relazione amicale tra il semi-proletario tenente Marechal, interpretato da Jean Gabin e l'aristocratico De Boldieu-, la funzione salvifica della grande arte - e il riferimento va al piccolo museo portatile del soldato Rosenthal, interpretato da Marcel Dalio¹³, in cui campeggia la riproduzione di un particolare

¹¹ Puntata andata in onda il 26 luglio 1970.

¹² B. Bertolucci, *Il mistero del cinema*, La nave di Teseo, Milano, 2021, p. 18.

¹³ M. Dalio (1900-1983), attore francese, di religione ebraica, durante la Seconda Guerra Mondiale riparò negli Stati Uniti, dove a Hollywood interpretò film memorabili come *Casablanca* (*id.*, 1942) di M. Curtiz.

del Polittico delle Monache di Sant'Antonio di Piero della Francesca¹⁴- il riconoscimento dei valori universali dell'umanità - l'amore che nasce tra il francese Marechal e la contadina tedesca Elsa, interpretata da Dita Parlo - la nostalgia per un mondo ispirato a nobili ideali e comportamenti spazzato via da una modernità materialistica e priva di spiritualità. I confini sono solo formali, puri elementi di geografia politica, non si vedono: è questo il senso dell'ultimo dialogo di Marechal e quindi il tema che Renoir si è ripromesso di affrontare con il film. Non esistono differenze sostanziali tra gli uomini, anzi più probabilmente anche uomini di nazionalità e cultura differente possono scoprirsi fratelli, come il francese De Bouldieu e il tedesco Von Rauffenstein. È completamente assente nel film la demonizzazione del nemico, che non è mai presentato come altro da sé, ma effigiato con tratti di schietta umanità e semmai caricaturizzato in certi atteggiamenti eccessivamente disciplinati sul piano formale. Non mancano, certo, momenti che sconfinano nel nazionalismo, come la commovente scena della Marsigliese intonata dai soldati tutti in piedi e in coro alla notizia di una vittoria dell'esercito francese. Eppure i film vanno calati anche nel loro contesto storico e indubbiamente in quel preciso momento un film come questo non poteva che essere interpretato come un'aperta dichiarazione contro la guerra, purtroppo incipiente. Ma la grandezza del film è anche quella di non essere un film a tesi, ma di configurarsi quale opera aperta all'interazione dello spettatore, sollecitato a prendere coscienza della tragicità di ogni guerra. Jean Renoir riflettendo sul film precisò gli intenti che lo avevano animato:

Per lungo tempo si è rappresentato il pacifista come un uomo dai capelli lunghi, dai pantaloni sgualciti, il quale, appollaiato su una cassa di sapone, profetizzava senza tregua le calamità che sarebbero sopraggiunte e cadeva nell'angoscia alla vista di un'uniforme. I personaggi della Grande illusione non appartengono a questa categoria. Essi sono l'esatta replica di quel che noi eravamo, noi, la Classe 1914. Perché ero ufficiale durante la guerra e ho conservato un vivo ricordo dei miei compagni. Non eravamo animati da alcun odio contro i nostri avversari. Erano dei buoni tedeschi come noi eravamo dei buoni francesi... Sono convinto di lavorare a un ideale di progresso umano presentando sullo schermo la verità non mascherata. Attraverso il ritratto di uomini che compiono il loro dovere, secondo le leggi

¹⁴ Cfr. L. Vancheri, *La Grande Illusion. Le Musée imaginaire de Jean Renoir*, Presses universitaires de Septentrion, Villeneuve D'Asq, 2015.

della società, nel quadro delle istituzioni stabilite, credo di aver portato il mio umile contributo alla pace del mondo¹⁵.

Il titolo del film trova poi una esplicazione in uno degli ultimi dialoghi del film, quando Marechal dice a Rosenthal: «Speriamo che sia l'ultima [guerra].» Al che il sornione Rosenthal replica: «Non ti fare illusioni, torna alla realtà».

In un suo volume sul cinema e la grande guerra, emblematicamente intitolato *L'ultimo rifugio delle canaglie*, Enrico Giacobelli scrive che: «[*Orizzonti di gloria*] resterà uno dei più grandi film contro la guerra e il primo che si possa definire non soltanto pacifista, ma anche palesemente antimilitarista»¹⁶. Il film *Orizzonti di gloria* (*Paths of Glory*, 1957) oltre a essere un film bellico vero e proprio è anche un court movie, un film giudiziario, dove a finire sul banco degli imputati è l'insensatezza della guerra, la boria di alti ufficiali che mandano uomini al massacro solo per avanzare di carriera. Il nemico, che sarebbero i tedeschi, non si vede mai, perché non è necessario mostrarlo, essendo del tutto irrilevante ai fini della riflessione antimilitarista del regista, Stanley Kubrick¹⁷, che conclude il film con la famosa sequenza della ragazza tedesca costretta a cantare davanti ad urlanti soldati francesi, che dopo averla insultata cedono alla commozione del suo lancinante canto. Le trincee, in cui si svolge buona parte del film, sono i cunicoli infernali di un'umanità privata di qualsiasi valore, ridotta a un aberrante stato animale. Il film è tratto dal libro omonimo, scritto nel 1935 da Humphrey Cobb¹⁸, ma Kubrick, come anche nel caso del successivo *Shining* (tratto da un omonimo romanzo di Stephen King), si prende molte libertà rispetto al testo d'origine, concentrando in un solo personaggio,

¹⁵ Dichiarazioni di J. Renoir, risalenti al 1938, riportate in <http://distribuzione.ilcinemari-trovato.it/per-conoscere-i-film/la-grande-illusion/jean-renoir-sul-film>.

¹⁶ E. Giacobelli, *L'ultimo rifugio delle canaglie. Il cinema e la Grande Guerra 1914-2014*, Quaderni di Cinemasud, Mephite, Vibo Valentia, 2014, p. 96.

¹⁷ S. Kubrick (1928-1999) è unanimemente riconosciuto come uno dei più importanti e influenti registi della storia del cinema. *Orizzonti di gloria* è il suo quarto film, dopo *Paura e desiderio* (*Fear and Desire*, 1953), *Il bacio dell'assassino* (*Killer's Kiss*, 1955), *Rapina a mano armata* (*The Killing*, 1956).

¹⁸ H. Cobb (1899-1944), nato a Siena da genitori americani, per tre anni servì come soldato nell'esercito canadese, durante la Prima Guerra Mondiale. In campo cinematografico è uno degli sceneggiatori del film *San Quentin* (id., 1937) di L. Bacon, dramma carcerario interpretato da H. Bogart.

quello del colonnello Dax, tre diversi personaggi del libro: lo stesso colonnello Dax, il capitano Charpentier e il capitano Etienne. Partendo dalla realtà della guerra, riprodotta con freddo mimetismo, Kubrick mostra l'assurdità dei comportamenti degli uomini impegnati in un conflitto armato, conferendo alla pellicola una patina da favola nera, come sostenuto per esempio da Enrico Ghezzi. Da un lato c'è il palazzo del comando, dove i generali e gli alti ufficiali muovono i soldati come pedine del gioco degli scacchi (d'altra parte lo stesso pavimento ha un design a scacchi), dall'altro la dura vita dei soldati semplici e degli ufficiali di grado inferiore che sperimentano la follia di decisioni senza logica, come quella di attaccare una posizione, ben sapendo che questo attacco non solo sarà inutile, ma avrà come esito una carneficina. Tanto gli ambienti in cui si decide la vita di migliaia di uomini sembrano ariosi e geometricamente smisurati, quanto il campo da guerra, soprattutto le trincee, è limitato e angusto; tanto da rendere l'idea di un'umanità ammassata come fosse bestiame destinato al macello. Non manca l'ironia e una sorta di algido umorismo: i generali Mireau (George MacReady) e Broulard (Adolph Menjou) prendono la decisione di attaccare il formicaio - e quindi di spedire al massacro migliaia di uomini - danzando una sorta di raffinato rondò, seguiti dalla macchina da presa che si fa mobile e sinuosa, con movimenti avvolgenti e morbidi. La simmetria e la perfetta proporzione degli elementi scenografici e delle inquadrature (si pensi alla sequenza della fucilazione) contrastano con la ferinità di una società autoreferenziale che individua al suo stesso interno il nemico; individuazione che avviene peraltro con modalità del tutto irrazionali. Naturalmente Kubrick rappresentando la società militare allude a quella più generale del consesso umano, riflettendo su temi universali che attengono l'individuo e l'esistenza. Dal punto di vista stilistico Kubrick tende a descrivere più con le immagini che con le parole: così vediamo spesso il pazzo ed esaltato generale Mireau che viene inquadrato dal basso verso l'alto, restituendo un'imponenza visiva che viene contraddetta dal porre nel campo anche i soffitti delle trincee. Tutto il film è improntato a una estenuata ricerca geometrica, dal punto di vista della tessitura visiva: le carrelate delle trincee sono riprese con un obiettivo grandangolare che traccia a sua volta delle sfere, dei cerchi in cui i personaggi rimangono intrappolati, non potendo sfuggire al loro destino, come argomenta il critico cinematografico statunitense Bill Krohn: «Questi cerchi - di fatto astrazioni geometriche che richiamano l'idea del "cerchio della vita" di Ophuls - simboleggiano il sistema chiuso dell'autorità militare, in cui è complice persino

il nobile colonnello (Kirk Douglas), poiché egli non vede alcuna alternativa a esso. [...] I movimenti circolari sono il segnale che uno dei personaggi è caduto nella trappola “di chi sta al gioco”, come accade a Dax quando, nell’ultima inquadratura, si mette a camminare a passo svelto al ritmo di un tamburo furi campo, preparandosi a riportare in battaglia il suo plotone demoralizzato»¹⁹. Per le sue tematiche antibelliciste il film ebbe una gestazione travagliata - il progetto venne rifiutato dalla Mgm a cui inizialmente era stato proposto - e fu possibile realizzarlo solo per l’interessamento di Kirk Douglas, che lo impose anche sul mercato, obbligando chi voleva distribuire i suoi film a prendersi carico anche di questo. Il film all’epoca dell’uscita fu accolto molto bene dalla critica e dal pubblico, ma fu oggetto di svariate forme di censura: in Francia, per esempio, fu proibito fino al 1975, mentre in Italia venne privato di alcune inquadrature, ritenute particolarmente impressionanti quanto a violenza, e vietato ai minori di sedici anni.

Uomini contro è un film di Francesco Rosi²⁰ del 1970 tratto dal romanzo *Un anno sull’altipiano* di Emilio Lussu²¹, un libro scritto nel 1938 da un interventista, che pur criticando la conduzione della guerra da parte degli alti comandi, non ne mette in discussione la necessità. Un libro di cui si ricorderanno bene anche Age e Scarpelli con Luciano Vincenzoni nello sceneggiare *La grande guerra* (1958) di Mario Monicelli, riprendendo da Lussu alcuni personaggi, travisandoli appena (tra gli altri “il vecchio della Libia” che nel film diventa il soldato Bordin, interpretato da Folco Lulli). Francesco Rosi adattò dichiaratamente il libro, ma apportando notevoli modifiche

C’era il libro di Lussu, bellissimo, di cui mi aveva attratto la scoperta che lui faceva della guerra come un fatto di classe, dentro la stessa trincea c’erano i contadini e i borghesi e i contadini seguivano le vicende della guerra con delle logiche di classe molto forti. [...] Tutti i personaggi finiscono per rappresentare un certo livello di coscienza politica: il socialista, il monarchico,

¹⁹ B. Krohn, *Stanley Kubrick*, Cahiers du cinema, Parigi, 2010, p. 24.

²⁰ F. Rosi (1922-2015), è uno dei registi più apprezzati del cinema italiano. Tra i tanti riconoscimenti ottenuti, Il Leone d’oro per *Le mani sulla città* (1963) e quello alla carriera nel 1992. Per ben sei volte ha vinto Il David di Donatello come miglior regista (la prima nel 1965 con *Il momento della verità*, l’ultima nel 1997 con *La tregua*). Nel 2008 il Festival di Berlino lo ha premiato con l’Orso d’oro alla carriera.

²¹ E. Lussu (1890-1975) è stato uno scrittore e un politico; prese parte alla Prima Guerra Mondiale come ufficiale.

il giovane borghese interventista. In questo mi sono spinto molto più avanti di Lussu, ho accentuato delle cose che nel libro c'erano, ma non così chiare, anche perché il film è fatto dopo tanti anni del libro con una coscienza diversa degli avvenimenti. E poi, io non volevo fare l'illustrazione cinematografica del libro²².

D'altra parte la trasposizione cinematografica è sempre un "tradimento", essendo una sorta di transcodificazione, in cui il testo passa dal linguaggio verbale a quello delle immagini in movimento attraverso processi di riduzione ed ellissi. Alla personalità dello scrittore si affiancano, e spesso si sovrappongono, quelle degli sceneggiatori, del regista e della produzione, che nel loro insieme apportano comunque delle modifiche sostanziali al modello originario. Certo, esistono anche dei cineasti che mantengono una grande fedeltà all'opera letteraria di partenza, come per esempio Mauro Bolognini, regista di film come *La viaccia* e *Metello*²³, tratti rispettivamente da altrettante opere di Mario Pratesi e Vasco Pratolini. Ma ci sono, invece, registi come Rosi che tendono a riportare alla propria poetica e ideologia le opere letterarie, magari calandole anche in un mutato contesto storico, per certi versi attualizzandole (ovvero si parla del passato, ma ci si riferisce a una situazione del presente) e interpretandole in modo estensivo, al di là di quelle che erano le intenzioni degli autori originari. Diversamente dal testo di Lussu, il film di Rosi declina la materia narrativa in una chiave apertamente pacifista, mettendo in scena un contrasto di classe: il nemico non è l'esercito straniero, ma il proprio connazionale. La guerra si riduce a un conflitto tra il popolo e chi lo comanda, tra classi subalterne e classe dominante. "Basta con questa guerra di morti di fame contro morti di fame. Il nemico è alle spalle", dice nel cuore dell'attacco alle posizioni austriache sul Monte Fior, il tenente Ottolenghi, interpretato da Gian Maria Volontè²⁴, indicando le trincee italiane dove svetta il folle generale Leone. Rispetto al libro il protagonista condensa, come già nel caso di *Orizzonti di gloria*, diversi personaggi presenti nel volume e soprattutto si avvia verso un finale tragico, sottoposto al brutale e disumano rito della decimazione, mentre nell'opera letteraria sopravvive con intatto il suo spirito "guerriero". Anche questo film ebbe diversi problemi nella ricezione e nella

²² F. Faldini, G. Fofi, *Il cinema italiano d'oggi 1970-1984*, Mondadori, Milano, 1984, p. 76.

²³ *La viaccia* (1961), con J. P. Belmondo e C. Cardinale, e *Metello* (1970), con M. Raineri e O. Piccolo, sono tra i film più noti di M. Bolognini (1922-2001).

²⁴ G. M. Volontè (1933-1994) lavora per la prima volta con F. Rosi in questo film.

distribuzione. Come ricordava Francesco Rosi: «Per *Uomini contro* venni denunciato per vilipendio dell'esercito, ma sono stato assolto in istruttoria. Il film venne boicottato, per ammissione esplicita di chi lo fece: fu tolto dai cinema in cui passava con la scusa che arrivavano telefonate minatorie. Ebbe l'onore di essere oggetto dei comizi del generale De Lorenzo, abbondantemente riprodotti attraverso la televisione italiana, che a quell'epoca non si fece certo scrupolo di fare pubblicità a un film in questo modo»²⁵. D'altra parte, Rosi non ebbe la collaborazione dell'Esercito italiano e dovette girare il film in Jugoslavia, un paese che in quegli anni era spesso set privilegiato per il cinema italiano. Il film, per quanto piuttosto mimetico nella messa in scena, ha elementi grotteschi tesi a dimostrare l'assurdità della guerra. Tra le sequenze più apertamente grottesche quella delle corazze Fasina, evidente allusione alle corazze Farina, effettivamente utilizzate dall'esercito italiano durante il primo conflitto mondiale: un'improbabile protezione di sapore e foggia medievale del tutto inutile davanti ai colpi del mortaio e della mitragliatrice. Il nome Fasina non è stato certo scelto a caso da Rosi e i suoi sceneggiatori: si chiama così la proteina velenosa contenuta nei fagioli crudi, proteina che si perde quando vengono cotti, certamente per analogia con la mortalità di questi insulsi equipaggiamenti che oltretutto appesantivano oltre modo i soldati senza assicurargli alcuna protezione. Nel film peraltro le corazze Fasina differiscono sensibilmente dalle originarie Farina e rendono i soldati simili ad astronauti di un film di fantascienza di serie C degli anni Cinquanta. Tutto ciò per ribadire, anche in termini visivi, tutto il senso di irreal e assurdamente bizzarro straniamento che la guerra porta con sé. Nei panni dell'antagonista, il generale Leone, l'attore francese Alain Cuny²⁶, che aderisce con l'efficacia di una maschera algida e disumanizzata. È questo un personaggio apertamente ispirato a un vero generale italiano, il torinese Giacinto Ferrero²⁷, che effettivamente partecipò al Primo conflitto mondiale. Così come l'ammutinamento dei soldati si ispira ai fatti della Rivolta della Brigata Catanzaro, che il 15 luglio 1917 fu protagonista del più eclatante caso di

²⁵ F. Faldini, G. Fofi, *cit.*, p. 76.

²⁶ A. Cuny (1908-1994) ha interpretato ben quattro film diretti da Rosi: *Uomini contro*, *Cadaveri eccellenti* (1976), *Cristo si è fermato a Eboli* (1979), *Cronaca di una morte annunciata* (1987).

²⁷ G. Ferrero (1862-1922), allo scoppio della Prima Guerra Mondiale ricopriva l'incarico di Maggiore Generale dell'Esercito Regio.

ammutinamento nella storia del regio esercito. Le ultime parole pronunciate dal tenente Sassu, interpretato dallo sfortunato attore statunitense Mark Frechette²⁸, prima di andare incontro al suo destino di morte non lasciano dubbi sulle intenzioni di Rosi di realizzare un film pacifista. Quando Leone chiede a Sassu se lui ama la guerra, Sassu risponde che non la ama e che lui è per la pace, una vera pace, ovvero da ottenere senza una guerra. Bisogna poi considerare che ogni film, anche quello di ambientazione storica, in realtà parla del presente in cui viene realizzato: così non può essere un caso che *Uomini contro* sia stato prodotto in un anno, il 1970, in cui nel paese spiravano venti di colpi di stato e aleggiava la cosiddetta strategia della tensione. Rosi sceglie di raccontare la guerra come fosse un mondo senza luce: con il direttore della fotografia Pasqualino De Santis²⁹ - suo abituale collaboratore dai tempi in cui era l'operatore alla macchina di Gianni Di Venanzio - opta infatti per immagini decolorate e desaturate, a tal punto che uno storico del cinema in una delle pubblicazioni più prestigiose del paese, ha scritto di un film in bianco e nero! In realtà è un film con pochi colori, e tutti egualmente lividi, con l'eccezione del rosso che è il colore del sangue inutilmente versato. In un libro-intervista con Michel Ciment Rosi si è soffermato sul trattamento del colore nel film: «Ho cercato di rendere il più possibile un clima in bianco e nero. In questo senso mi hanno aiutato le condizioni climatiche in Jugoslavia, poiché lì c'era nebbia vera. Ho avuto anche molto sole. Ma quando c'era il sole avevo dei problemi perché bisognava nascondere onde mantenere lo stesso clima. Ho girato con Pasqualino De Santis di notte e senza illuminazione, soltanto con luci reali: nelle notti di battaglia c'erano solo le luci provenienti dagli scontri a fuoco»³⁰. Lo stesso De Santis, che due anni prima era stato premiato con un Oscar per il lavoro svolto in *Romeo e Giulietta* (1969) di Franco Zeffirelli, ha ricordato a Fofi e Faldini alcuni aspetti della sua collaborazione al film: «Il nostro film aveva la novità del colore, c'erano straordinari effetti di profondità di campo nella nebbia... Ricordo che per tagliare di più, per non

²⁸ M. Frechette (1947-1975) morì in carcere ad appena ventisette anni. Cfr. E. Lancia, F. Melelli, *Attori stranieri del nostro cinema*, Gremese, Roma, 2005.

²⁹ P. De Santis (1927-1996) è stato direttore della fotografia di undici film diretti da Francesco Rosi: *Il momento della verità* (1965), *C'era una volta...* (1967), *Uomini contro*, *Il caso Mattei* (1972), *Lucky Luciano* (1974), *Cadaveri eccellenti*, *Cristo si è fermato a Eboli*, *Tre fratelli* (1981), *Carmen* (1984), *Cronaca di una morte annunciata*, *Dimenticare Palermo* (1990), *La tregua* (1997).

³⁰ M. Ciment, *Dossier Rosi*, Il Castoro, Milano, 2008, p. 104.

appiattare la fotografia utilizzavamo gli obiettivi a focale corta, i grandi angolari, e mai i teleobiettivi»³¹. De Santis ricordava anche come prima delle riprese del film con Rosi avessero rivisto *Orizzonti di gloria* a testimonianza di quanto il film di Kubrick fosse già diventato un modello imprescindibile per un film di ambientazione e contenuto bellico. Rosi, spesso ritenuto un regista eminentemente realista, in verità ha spesso praticato, come in questo film, il registro surreale: basti pensare al fanta-politico *Cadaveri eccellenti* (1976), al favolistico *C'era una volta* (1969) o all'onirico *Tre fratelli* (1981). *Uomini contro*, con il suo antinaturalismo evidente, amplificato anche da una colonna musicale straniante e a tratti invasiva, è molto lontano infatti dal cronachismo documentario di capolavori come *Salvatore Giuliano* o *Le mani sulla città*, preferendo la strada dell'apologo, pur non rinunciando a mostrare in modo oggettivo e quasi scientifico gli effetti devastanti della guerra sulla psiche e il corpo degli uomini.

L'anno dopo il film di Rosi, Dalton Trumbo, tra le più famose vittime della "caccia alle streghe" del senatore McCarty³², porta sullo schermo il suo romanzo del 1939 *Johnny Got His Gun, E Johnny Prese il fucile*, storia di un ragazzo, che parte volontario per la Prima guerra mondiale e resta mutilato in un'esplosione, ridotto a sopravvivere quale tronco umano. Il film, come il romanzo, alterna due piani: quello del ricordo e del sogno e quello della realtà attuale, in cui il protagonista si ritrova bloccato, in stato apparentemente vegetativo, nella stanzetta di un ospedale, impossibilitato a comunicare con l'esterno, oggetto di una sorta di ricerca scientifica, prima di scoprire che attraverso l'alfabeto Morse è in grado di trasmettere agli altri emozioni e pensieri. Un film segnato da un certo lirismo delle immagini, ricche di esibiti effetti fluo e pastellati cromatismi, dovuti all'estroso direttore della fotografia Jules Brenner, che sconfinava sovente in un calligrafismo virtuosistico pur non perdendo forti accenti di denuncia antibellicista. Nella sua autobiografia Jules Brenner racconta che con il regista mise a punto tre diversi "colori" per il film: il colore della memoria, il

³¹ F. Faldini, G. Fofi, *cit.*, p. 77.

³² D. Trumbo (1905-1976), sceneggiatore tra i più importanti e accreditati di Hollywood per tutti gli anni quaranta e primi anni cinquanta, venne condannato nel 1950 a 11 mesi di prigione, reo di aver svolto "attività antiamericane". In seguito dovette a lungo firmare i suoi copioni con degli pseudonimi. Vinse due Oscar: per il soggetto di *Vacanze romane* (*Roman Holyday*, 1953) di W. Wyler, non firmato, riconosciuto ufficialmente solo nel 1993, e per quello di *La più grande corrida* (*The Brave One*, 1956) di I. Rapper, firmato R. Rich, ritirato solo nel 1975.

colore della fantasia e il bianco e nero, che doveva servire a enfatizzare il triste destino del protagonista³³. Nel caso di questo film non ci furono censure: i tempi erano cambiati, la sanguinosa Guerra del Vietnam volgeva al termine inducendo in buona parte dell'opinione pubblica planetaria una sincera adesione agli ideali pacifisti. Come riporta lo stesso Brenner nelle sue memorie, il film ebbe il suo più grosso risultato economico in Giappone, un paese che certo più di altri aveva provato sulla propria pelle la disumana crudeltà della guerra, con le bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki³⁴.

Chiudiamo questo nostro excursus con il cartello finale di questo film, che presenta delle scritte su fondo nero che riportano le seguenti parole: «Morti o scomparsi in guerra più di 80 milioni. Scomparsi o mutilati più di 150 milioni. *Dulce et decorum est pro patria mori*».

³³ Shooting Stars. A Movie Industry memoir by J. Brenner, 2019, p. 26.

³⁴ *Shooting Stars*, cit, p. 30.

Note di pace. L'armonia fra i popoli secondo Ennio Morricone

di Michelangelo Cardinaletti

È importante il silenzio nella musica?

*È la sua parte più segreta e più intima.
C'è un istante dopo un grave trauma in
cui tutto si ferma. Tutto tace. È in quel
momento che il suono manifesta tutta la
sua forza.*

ENNIO MORRICONE

La musica come scrittura di pace: il caso di Ennio Morricone

Esiste un linguaggio in grado di comunicare emozioni, valori e significati con una forza maggiore persino delle stesse parole. Esso sa essere diretto, nella sua universalità si fa comprendere da tutti, e talvolta può farsi carico di messaggi molto profondi. Questo particolare codice espressivo che anima la vita dell'uomo sin dalla notte dei tempi altro non è che la musica.

Se la scrittura per nascere ha dovuto attraversare secoli di oralità, anche la musica, prima di essere disciplinata da regole ben precise, si è inizialmente affermata in forme prevalentemente estemporanee. A Guido Monaco, meglio noto come Guido d'Arezzo, si deve la formalizzazione nell'XI secolo della notazione musicale, cioè quella scrittura che si avvale delle sette note e che è ancora oggi utilizzata in tutto il mondo per comporre le più varie melodie. È grazie a questa introduzione che è stato possibile "fissare su carta" il suono. Attraverso la collocazione delle note musicali (e relative pause) nel pentagramma, una sorta di griglia formata da cinque righe orizzontali dove esse vengono posizionate, è dunque possibile dare forma e struttura alla musica. È per questa ragione che la musica, fruibile attraverso il senso dell'udito, deve considerarsi a tutti gli effetti un linguaggio come gli altri, il quale per essere espresso necessita ovviamente di un peculiare tipo di scrittura.

Per tale motivo quando si parla in senso ampio e inclusivo di scritture di pace non deve sorprendere quindi che vi si possa includere anche l'opera di un compositore ben preparato circa le regole e i segreti di tale arte. Attraverso la scrittura musicale, infatti, si può comporre con il solo fine di testimoniare un impegno civile nei confronti dell'intera collettività.

Come il poeta con i suoi versi, anche un sapiente musicista può, con note e pentagramma, promuovere ideali di libertà, pace e uguaglianza. Così è successo, ad esempio, nella carriera di un compositore illustre come Ennio Morricone.

Un artista come Morricone non ha bisogno di presentazioni. La sua musica, che abita da decenni nell'immaginario collettivo, lo ha reso un fenomeno internazionale e transgenerazionale senza tempo. L'apporto offerto alla Settima Arte, con oltre cinquecento partiture per altrettanti film, testimonia un impegno unico, soprattutto se si riflette sul fatto che buona parte delle composizioni, incluse quelle cogegnate per pellicole di discutibile fattura, è di pregevole livello. I numerosi riconoscimenti ricevuti in tutto il mondo – fra i quali vale la pena rammentare il *Polar Prize* del 2010, considerato dagli addetti ai lavori come una sorta di Nobel per la musica, non a caso viene consegnato a Stoccolma direttamente dal Re di Svezia – lo hanno consacrato ai vertici della *hall of fame* dei compositori per il cinema.

Nel corso della sua lunga attività professionale non c'è genere cinematografico in cui non abbia lasciato un segno tangibile del suo stile. Con il suo genio creativo Morricone ha rivoluzionato e ricodificato l'idea musicale di interi filoni cinematografici, dal western alla commedia, dal poliziesco al giallo-thriller, dal drammatico all'introspeffivo-sentimentale. L'approccio orientato alla rottura delle abituali convenzioni attraverso soluzioni innovative frutto di una continua ricerca, gli ha consentito di affermarsi con uno stile unico e inconfondibile¹.

Le sue musiche per il cinema, così vive da reggere all'usura del tempo, sembrano essere scaturite da una mente profondamente ispirata. Tuttavia non è così, almeno secondo il parere del compositore. In una breve intervista apparsa su una rivista specializzata di settore rispose a riguardo:

Macchè ispirazione. Comporre per il cinema è questione di tecnica e applicazione. Sono i dilettanti che hanno bisogno della luna romantica, o di pene d'amore o del mare vellutato per comporre struggenti musiche. A me bastano poche ma solide idee. Il resto è tutta tecnica. Per la buona riuscita di

¹ Tutto questo ha dato linfa, soprattutto negli anni '60 e '70, all'industria discografica, la quale, vedendo crescere esponenzialmente l'interesse per questo tipo di musica, ha iniziato a stampare in quantità via via crescente i 33 e i 45 giri di moltissimi autori di colonne sonore. Il merito di questo impulso, con il relativo allargamento della platea degli interessati, lo si deve in larga misura proprio a Morricone.

*un brano è determinante l'arrangiamento, con i suoi suggestivi effetti sonori*².

Morricone nel corso della sua carriera lo ha ripetuto a più riprese: l'ispirazione non esiste. Al contrario si concretizza, sempre secondo la sua ottica, la «traspirazione», ovvero il riaffiorare degli studi passati e del bagaglio delle esperienze trascorse³. È attraverso questa profonda convinzione che il compositore, come vedremo, ha realizzato la sua intera produzione musicale.

Il doppio binario di Morricone: «musica applicata» e «musica assoluta»

Per tutta la vita Morricone, componendo prevalentemente per il grande schermo, ha sofferto il distacco dalle sue origini, vale a dire da quella rigorosa formazione accademica che sperava lo portasse un giorno a diventare un affermato compositore di musica contemporanea. Scrive in un piccolo saggio: «Quando ero giovane e frequentavo la Scuola di Composizione di Goffredo Petrassi al “Conservatorio di Santa Cecilia” non immaginavo che sarei giunto a comporre musica per il cinema. Avevo allora, e ho ancora oggi, altre aspirazioni. Volevo scrivere altra musica, non quella cinematografica»⁴.

Pensando all'impatto che le sue composizioni hanno avuto nella storia del cinema questa dichiarazione è sorprendente. Soprattutto per quel «*ho ancora oggi* – lo scrive nel 2001, quindi va tenuto presente che ha già composto molti dei suoi temi più celebri. Tale affermazione piomba davanti agli occhi del lettore come un macigno, e segnala la presenza di un dissidio interiore, come riferito anche da amici e colleghi, mai del tutto superato. Sono le eterne ambizioni di quel giovane compositore legato visceralmente alla figura del suo Maestro Goffredo Petrassi, figura di rilievo nel panorama musicale italiano quale esponente, già nella prima metà del Novecento,

² Tratto dall'intervista dal titolo *Morricone su Morricone*, in E. Comuzio (a cura di), *Ennio Morricone, Circuitocinema*, Comune di Venezia - Assessorato alla Cultura, Venezia, 1982, p. 13.

³ Di questo aspetto Morricone ha parlato in molte occasioni. Il concetto è diffusamente trattato in E. Morricone, G. Tornatore, *Ennio un maestro*, HarperCollins, Milano, 2018, pp. 5-27.

⁴ E. Morricone, *Comporre per il cinema: un manifesto*, in E. Morricone, S. Miceli, *Comporre per il cinema. Teoria e prassi della musica nel film*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 299.

della corrente astratta e atonale, votata alle linee programmatiche proprie della dodecafonia. È il magistero di Petrassi a mantenere vivo negli anni il desiderio di cimentarsi in esperienze rivolte proprio in questa direzione. Non si può a tal proposito non evocare l'adesione nel 1964 al *Gruppo d'improvvisazione Nuova Consonanza*, l'ensemble fondato da Franco Evangelisti dove si elaborava musica d'avanguardia, concepita attraverso il principio di libera improvvisazione. Un laboratorio assai importante per le future esperienze.

È per questo motivo che quando si parla della sua attività di compositore si deve obbligatoriamente fare i conti con la presenza di un doppio binario, definito dallo stesso Morricone con la formula di una «doppia estetica», che si configura quando i condizionamenti dettati dai gusti del pubblico e del regista intervengono in questo approccio dualistico che si divide fra «musica applicata», cioè al servizio di un'altra arte più importante come il cinema, e «musica assoluta», che si esegue nelle camere da concerto, fine a sé stessa. La coesistenza di questi due universi musicali apparentemente inconciliabili è un aspetto centrale nella comprensione artistica dell'autore⁵.

Anche se non come avrebbe voluto, Morricone è comunque riuscito, nel corso della sua lunga e luminosa carriera, a dedicarsi occasionalmente alle «*altre aspirazioni*». E se i ritmi lavorativi dell'industria cinematografica glielo impedivano (nel 1972 risultano da lui composte ben ventisei colonne sonore tra film e documentari⁶) si sforzava sempre di portare un pezzetto della sua ricerca colta anche nelle partiture per il grande schermo. Le due sfere, infatti, hanno prodotto continui scambi, influenzandone irreversibilmente lo stile compositivo⁷.

⁵ Riflessione che entra nello specifico in E. Morricone, *Tre brevi discorsi sulla musica nel cinema*, in G. Lucci (a cura di), *Morricone cinema e oltre*, Mondadori Electa, Milano, 2007, pp. 22-24.

⁶ Ennio Morricone ha dichiarato di non aver mai composto musica per più di diciotto film nell'arco di un anno. Laddove risulti, come nel caso in questione, un numero più elevato di colonne sonore si deve dedurre che si possa trattare in parte di lavori composti in precedenza, ma usciti nella stagione cinematografica di quell'anno.

⁷ È quanto sostiene Michele dall'Ongaro in una testimonianza dal titolo *Basta!*, in A. Bini (a cura di), *Novant'ennio. Omaggio a Ennio Morricone*, Accademia di Santa Cecilia, Roma, 2018, p. 111.

Non è un caso che, a partire dai primi arrangiamenti di musica leggera⁸ e arrivando alle ultime colonne sonore composte (*The hateful hate*, 2016 Quentin Tarantino), la ricerca musicale di Morricone sia sempre stata all'insegna della sperimentazione, della contaminazione fra i generi, della novità. Dice ancora Morricone in un passaggio emblematico di una lettera privata: «ad un certo livello di coscienza artistica e civile non si rinuncia a servire il pubblico ma ancora meno si rinuncia a servire le proprie idee. E questo, in un mondo come quello di oggi che si adagia con facilità sul “già fatto” (sottolineato) e trascura con altrettanta facilità il “da farsi” (sottolineato ancora) è traumatizzante»⁹.

Da queste parole emergono con forza due elementi legati alla personalità di Morricone. Il primo mette a fuoco un approccio all'arte animato da una profonda etica professionale, evidentemente autoimposta per tutelare una dignità estetica e creativa, sia di fronte alla propria essenza artistica, sia di fronte alle indicazioni dei registi, sia di fronte ai gusti e alle preferenze del pubblico in sala. Il secondo, che è conseguente al primo, implica una concreta volontà di dedicarsi ad una ricerca musicale totalmente rivolta al nuovo, cioè a quel «da farsi» sul quale Morricone ha potuto forgiare il suo marchio di fabbrica e costruire, attraverso pagine musicali entrate ormai nella storia della musica, la sua fama internazionale.

Nonostante un così vasto e variegato panorama compositivo, si continua a ricondurre il nome di Morricone esclusivamente a pochissimi brani che, per circostanze favorevoli, hanno riscosso il maggior entusiasmo del pubblico. La continua citazione, in certi casi vero e proprio abuso, di brani come *Nuovo cinema paradiso*, *Tema di Deborah*, *Gabriel's oboe* – spesso utilizzati nel sottofondo di pubblicità e servizi giornalistici – rischia di ridurre la portata di un'eredità musicale unica e irripetibile.

Riallacciandosi a quanto sostenuto in apertura, dunque, non è solo nelle partiture per il cinema che si può rintracciare l'impegno civile per la promozione degli ideali di pace e fratellanza cui si faceva menzione. Nel comporre per il grande schermo Morricone si è d'altronde confrontato con dei prodotti di finzione. Inoltre l'eterogeneità di generi cinematografici

⁸ La prolifica attività nella canzone lo vede come autore degli arrangiamenti di molti classici della tradizione italiana, come *Il mondo* di Jimmy Fontana, *In ginocchio da te* di Gianni Morandi, *Il cielo in una stanza* di Gino Paoli e *Abbronzatissima* di Edoardo Gattorno. Fu anche in questo ambito un innovatore capace di introdurre sonorità e timbri inconfondibili, spesso determinanti per il successo del brano.

⁹ Lettera del 9 giugno 1972 a Massimo Cardinaletti.

rende difficile sia la scelta, sia l'individuazione di colonne sonore adatte per lo scopo. Si potrebbe senz'altro citare un brano come *Here's to you*, interpretato dalla cantautrice statunitense Joan Baez per il celebre film di Giuliano Montaldo *Sacco e Vanzetti* (1971), che all'inizio degli anni Settanta divenne un vero e proprio inno pacifista contro la guerra del Vietnam; o ancora il messaggio evocato dalle stesse musiche di *Mission* (1986), con sonorità armoniose dagli echi celestiali, in dichiarata opposizione alle violenze dei *conquistadores* spagnoli e portoghesi messe in scena, che tutto avevano in mente fuorché un proposito di solidarietà fra popoli.

Operazioni analoghe possono essere condotte per altre numerose pellicole cui Morricone ha preso parte come compositore, tuttavia l'articolata indagine si estenderebbe verso un campo sterminato e i relativi risultati si rivelerebbero di improbabile interesse. Assai più stimolante, invece, è rivolgere uno sguardo alla produzione musicale impegnata, quella delle «*altre aspirazioni*», fatta di oltre cento composizioni da camera, e scoprire proprio in questo catalogo musicale partiture ideate e concepite per promuovere una cultura di pace.

Questo intendimento, stando alle considerazioni che il compositore era solito esprimere sulla propria attività (anch'egli concorde sul fatto che essa fosse sommariamente ricondotta a pochi brani sulla scia di quelli sopraelencati), sembra essere il migliore omaggio che si possa rendere alla sua persona e al suo genio artistico. Per andare "oltre Morricone" è a questo minore, ma comunque considerevole repertorio che si tenterà ora di rivolgere l'attenzione, riservando nelle pagine che seguono un breve approfondimento in particolare a due brani, assai importanti e significativi per cogliere l'essenza del suo impegno civile.

Una composizione contro le stragi nel mondo: Voci dal silenzio (2002)

Il primo brano in questione s'intitola *Voci dal silenzio* ed è strutturato come cantata, per una durata complessiva di circa trenta minuti. L'opera, composta per voce recitante, coro, voci registrate su nastro magnetico e orchestra, fu commissionata a Morricone dal Ravenna Festival nella persona del direttore artistico Riccardo Muti, il quale eseguì personalmente la prima mondiale il 14 luglio del 2002 nel palazzo intitolato a Mauro De André. L'idea per questa commissione musicale, per la quale Morricone lavorò gratuitamente, nacque in seguito ai fatti tragici dell'11 settembre 2001. I primi mesi dell'anno successivo, infatti, gli organizzatori dell'evento

chiesero a Morricone di realizzare una composizione per omaggiare la memoria delle vittime di quella strage.

Quando avvenne il violento attentato alle *twin towers* di New York, Morricone si trovava a lavoro in uno studio di registrazione della capitale per l'incisione della musica del film *Il gioco di Ripley* (2002) diretto da Liliana Cavani. Racconta nell'autobiografia realizzata insieme ad Alessandro De Rosa che quando giunse la notizia in studio i lavori s'interruppero: «accendemmo un televisore e ci mettemmo a vedere la diretta, sconvolti e impietriti»¹⁰.

Sin da subito Morricone fu inevitabilmente traumatizzato dall'accaduto. Anche la sua sensibilità artistica non rimase indifferente. Nel giro di pochi giorni avvertì la necessità di esprimere, attraverso il suo linguaggio elettivo, una denuncia a quei drammatici accadimenti. Il festival ravennate, che si sarebbe svolto qualche mese dopo, rese l'occasione propizia.

Inizialmente questo brano doveva essere dedicato alle sole vittime di quella strage, ma successivamente il suo significato cambiò per volontà di Morricone, come egli stesso spiega in un altro passaggio della conversazione con De Rosa: «Mentre l'attentato di New York era molto presente in tv e sui giornali, c'erano tante altre carneficine di cui i media non parlavano. Mi spiaceva ricordare solo quella data e lasciare che le altre stragi della storia e del presente non venissero ricordate con la stessa forza»¹¹. Per questa ragione il compositore volle includere nella sua creazione il ricordo di tutte le altre stragi della storia, in particolare quelle, per citare sempre le sue parole, «silenziose, che non si ricordano». La dedica definitiva del brano è infatti: «contro il terrorismo, il razzismo e ogni forma di persecuzione etnica per l'uguaglianza fra i popoli». Un messaggio chiaro e inequivocabile per condannare gli indicibili crimini e diffondere attraverso il linguaggio della musica un invito alla pace universale.

Anche se di difficile ascolto, essendo in prevalenza atonale e dissonante, nei suoi quasi trenta minuti il pezzo è intenso, suggestivo ed emotivamente disperato. Nella struttura è arricchito dalla voce recitante – nel concerto del 2002 è quella di Mariano Rigillo – che declama un componimento poetico di Richard Rive, scrittore sudafricano nero tenacemente

¹⁰ E. Morricone, A. De Rosa, *Inseguendo quel suono. La mia musica, la mia vita*, Mondadori, Milano, 2016, p. 340.

¹¹ *Ibidem*.

attivo nella protesta antirazzista e morto assassinato nel 1989. Inizialmente Morricone pensava di inserire un testo di Umberto Eco, ma quest'ultimo, resosi indisponibile, fece ricadere la scelta sul componimento di Rive, rintracciato da Morricone fortuitamente¹².

Il testo, intitolato nella traduzione italiana *Dove termina l'arcobaleno*, lo impressionò molto, non tanto per la complessità poetica dei versi, ma, come si evince dal testo che segue, per il profondo significato evocato:

*Dove termina l'arcobaleno
Deve esserci un luogo, fratello,
Dove si potrà cantare ogni genere di canzoni,
E noi canteremo insieme, fratello,
Tu ed io, anche se tu sei bianco, e io non lo sono.
Sarà una canzone triste, fratello,
Perché non sappiamo come fa,
Ed è difficile da imparare,
Ma possiamo riuscirci, fratello, tu ed io.
Non esiste una canzone nera.
Non esiste una canzone bianca.
Esiste solo musica, fratello,
Ed è musica quella che canteremo
Dove termina l'arcobaleno¹³.*

Mentre era concentrato nella stesura della musica, Morricone, oltre alla voce recitante, decise di introdurre nella partitura la registrazione di altre voci riferite a canti e cori etnici provenienti da tutto il mondo. Il *silenzio* del titolo è soltanto il punto di partenza dal quale far emergere le differenti vocalità, selezionate su un campionario di 80 esemplari e rintracciate presso i nastri della discoteca nazionale di Roma con l'ausilio

¹² La scelta di questo componimento poetico è raccontata nel dettaglio da Morricone in un'intervista contenuta all'interno di un CD non destinato al commercio, riguardante il concerto ravennate del 2002 di *Voci dal silenzio*.

¹³ Originale: *Where the rainbow ends/There's going to be a place, brother,/Where the world can sing all sorts of songs,/And we're going to sing together, brother,/You and I, though you're white, and I'm not./It's going to be a sad song brother,/Because we don't know the tune,/And it's a difficult tune to learn./But we can learn, brother, you and I./There's no such a tune as a black tune./There's only music, brother,/And it's music we're going to sing/Where the rainbow ends.*

dell'etnomusicologo Francesco De Melis¹⁴. Spiega Morricone:

ho aggiunto un nastro preregistrato di voci originali, tratte da canti di etnie di tutto il mondo, le più varie, le più strane, le più inaspettate. Quindi ci sono vari brani, scelti fra 80, che vengono come da un sogno, da un altrove non presente nella sala, che [ho] immesso nella partitura e questo è il maggiore azzardo: l'accoppiamento tra le voci etniche e la nostra musica occidentale¹⁵.

Il brano si articola in tre sezioni. Una prima parte, dove l'introduzione conduce al segmento riservato alla voce recitante; una fase centrale, drammatica ma al contempo dinamica dove si ascoltano i canti etnici; una parte finale, strutturata in un passaggio-ponte che da una rielaborazione elettronica del *Kyrie* di una messa del Perotinus, compositore francese del XII secolo, approda alla conclusione del brano dove, nel risolvere la tensione fin qui accumulata, si coglie una rapida autocitazione di *Mission*¹⁶. Riccardo Muti si espresse sulla musica composta da Morricone con toni entusiastici:

*Voci dal silenzio è un pezzo di grande impatto emotivo. In certi passi delle trombe sembra quasi di udire le urla delle vittime. L'ho amato molto nello studio e durante le prove [...]. L'orchestra si fa rarefatta e si snoda in filamenti sonori creando un'atmosfera su cui si stagliano le parole. Parole riprese dal coro con una tecnica di sillabazione spezzata. Poi la musica si fa più violenta, con interventi degli ottoni che sottolineano il disagio e il terrore. Alla fine, c'è un accordo in sol maggiore che sembra fuggire tutte le nuvole. Su una nota di do naturale degli archi, il coro entra composto come una specie di salmodia interrotta dal richiamo di un trombone solo, che mi ricorda il *Tuba mirum* del *Requiem* di Mozart. Il brano finisce dolcissimo e in modo soffuso e quasi interrogativo su quest'ultimo accordo che viene troncato piano da un colpo di timpani e da un pizzicato degli archi¹⁷.*

¹⁴ E. Morricone, A. Monda, *Lontano dai sogni*, Mondadori, Milano, 2010, p. 118.

¹⁵ Dichiarazione di Morricone tratta dall'intervista cui si fa riferimento nella nota 12.

¹⁶ Nella parte finale dell'opera si distingue chiaramente un passaggio del brano *The Mission*, uno dei temi musicali portanti del film omonimo di R. Joffè (1986), anche se in questa versione è lasciato a una voce femminile che ne rende l'effetto alquanto sublimato.

¹⁷ L. Dubini, "Muti, serata di emozioni dedicata a New York", *Corriere della sera*, 15 luglio 2002, p. 29.

Il caloroso successo di pubblico spinse Morricone a riproporlo, questa volta diretto in prima persona, anche in altre sue esibizioni. In particolare il 2 febbraio del 2007 lo diresse in una gremita sala conferenze del Palazzo di Vetro delle Nazioni Unite, nell'ambito di un concerto organizzato per celebrare il mandato del nuovo segretario generale dell'ONU Ban Ki Moon¹⁸. Tale palcoscenico si rivelava particolarmente adatto alla diffusione del messaggio pacifista della composizione. Qualche giorno più tardi, a Los Angeles, Morricone avrebbe ricevuto l'Oscar alla carriera, direttamente dalle mani di Clint Eastwood.

Che l'impegno civile del compositore sia stato profuso in iniziative di grande risonanza lo si evince anche dal maestoso concerto del 10 e 11 settembre dello stesso anno, allestito nella splendida cornice di Piazza San Marco a Venezia. Intitolato non a caso *Note di pace*, questo evento, insieme al precedente, rappresenta non solo uno dei momenti più iconici della carriera concertistica di Morricone, ma anche il tentativo concreto per la promozione di un messaggio di pace, veicolato dal compositore attraverso le caratteristiche uniche della scrittura musicale.

Nel ricordo delle vittime del Mediterraneo: La voce dei sommersi (2013)

Il secondo brano oggetto di indagine, intitolato *La voce dei sommersi*, ha una forma decisamente diversa rispetto al precedente. Pur avendo un titolo somigliante al primo, questo pezzo è assai differente per durata (circa cinque minuti e mezzo) e struttura. Non sussistono pertanto i presupposti per un confronto tecnico, ma al contrario vale la pena soffermarsi sulle ragioni che hanno spinto Morricone a comporlo. Anche in questa occasione ci troviamo di fronte a una "reazione" artistica ed emotiva nei confronti di fatti drammatici e sconvolgenti. Nella mente del compositore, dunque, è ben radicata la volontà di dedicare le proprie note al perseguimento di un nobile obiettivo, cioè quello di sensibilizzare la collettività ad una maggiore solidarietà culturale. L'idea musicale per questo componimento nacque infatti per testimoniare la funesta impressione suscitata dai gravi accadimenti del

¹⁸ Esiste dell'evento una registrazione pubblicata in DVD, dove si apprezzano nei confronti del Maestro Morricone parole di lodi da parte del neo segretario Ban Ki Moon. Oltre al brano *Voci dal silenzio*, il concerto prevedeva una ricca selezione del repertorio cinematografico di Morricone.

3 ottobre 2013, quando, a poche miglia da Lampedusa, si consumò con trecentosessantotto vittime una delle più gravi tragedie marittime della storia recente.

Appresa la notizia Morricone ne rimase sinceramente turbato. Non molto tempo dopo Arnoldo Mosca Mondadori, amico del compositore, nonché pronipote dell'omonimo editore e già presidente del conservatorio Verdi di Milano, portò in mostra a casa del musicista alcune croci che l'artigiano lampedusano Francesco Tuccio aveva realizzato attraverso il riutilizzo del legno delle carcasse dei barconi¹⁹. Alla vista di queste croci adagiate sul tappeto del suo salotto, Morricone ha raccontato di aver avvertito un'emozione molto forte. Il pensiero andò inevitabilmente a tutte quelle persone che, per fuggire da contesti di guerra, miseria, violenza, hanno trovato la morte in mare nella vana speranza di raggiungere un luogo migliore dove vivere. È questa atroce immagine che fece scaturire nella sua mente lo stimolo per un breve canto di dolore. Un piccolo requiem che potesse raccontare senza troppa enfasi un evento catastrofico come quello di Lampedusa. Morricone racconta in un'intervista rilasciata ad *Avvenire* di essere stato molto impressionato dalla:

disperazione che costringe queste persone a fuggire e a non fermarsi neppure davanti al rischio di morire. Giovani uomini, donne, bambini: una disperazione immensa e senza voce. Tutte le tragedie di Lampedusa sono mute, nessuno ce le ha raccontate. Abbiamo visto le bare, ma sappiamo poco o nulla della vita di questi profughi che arrivano dalla costa libica, tunisina o egiziana e che, a loro volta, sono fuggiti da guerre, persecuzioni e sofferenze²⁰.

Durante la registrazione del brano il Maestro decise di fare una cosa insolita per il suo stile: volle inserire nella registrazione la sua stessa voce, «così come era emersa, spontanea, all'idea di quel terribile naufragio»²¹.

¹⁹ Le croci realizzate da Tuccio, sempre su iniziativa di Mosca Mondadori, fecero in quei mesi il giro del mondo. Un esemplare di notevoli dimensioni fu portato in mostra anche al Pontefice Francesco.

²⁰ P. Lambruschi, "Morricone: la mia musica darà la voce ai «sommersi»", 19 ottobre 2013, *Avvenire.it*, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/morricone-la-mia-musica-dara-voce-ai-sommersi> (consultato il 13/12/2022).

²¹ A. De Rosa, E. Morricone, *Inseguendo quel suono. La mia musica, la mia vita*, cit., p. 341.

Non è una voce parlante, ma un verso che tenta di emulare un lamento disperato, il suono soffocato di chi è ormai senza respiro, prossimo alla fine. All'interno del pezzo, in sottofondo, si ascolta il rumore delle onde del mare e dei flutti, i quali con incedere costante finiscono col sovrastare tutti gli altri suoni. L'inserimento di alcuni rumori metallici suggerisce la sensazione di trovarsi sotto la massa dell'acqua, dove si percepiscono quelle sorde sonorità tipiche dei fondali marini. Nel corso del brano si accenna un tema melodico, un motivo che sembra inizialmente ricordare la cadenza di una ninna nanna, ma che nello sviluppo intende rifarsi al modello delle nenie funebri, tanto da sprigionare un notevole carico di disperazione, come a voler preannunciare il sonno senza risveglio dei naufraghi. Sempre Morricone spiega:

All'inizio volevo chiamarlo "cantico" dei sommersi. Ma chi è morto non può cantare, dobbiamo onorarne la memoria. È una musica che ho cominciato a sentire quando ho visto le croci di legno. Una musica molto triste, che vuole restituire almeno per un attimo la voce a tutti coloro che giacciono in fondo al mare Mediterraneo, a tutte le vittime di queste tragedie dell'immigrazione²².

La composizione, propiziata dalla visita a casa Morricone di Mosca Mondadori, fu poi donata alla fondazione *Casa dello spirito e delle arti*²³ ed eseguita per la prima volta in un contesto assolutamente inedito. Il 2 novembre 2013, nella chiesa di Santa Maria Incoronata a Milano, alla presenza di cristiani e musulmani raccolti eccezionalmente insieme nella preghiera per ricordare le vittime della tragedia, risuonavano per la prima volta in pubblico le note de *La voce dei sommersi*, questo breve componimento dedicato alla memoria di tutti i migranti morti nel mar Mediterraneo. Per suggellare il momento ovviamente non mancarono le opere lignee del lampedusano Tuccio, che per questo inconsueto evento non elaborò solo croci,

²² P. Lambruschi, "Morricone: la mia musica darà la voce ai «sommersi»", 19 ottobre 2013, *Avvenire.it* (consultato il 13/12/2022).

²³ Fondata da Arnoldo Mosca Mondadori e Marisa Baldoni, «la Casa dello Spirito e delle Arti – si legge nel sito web – è un ente no profit dove i valori della fede cristiana, la necessità del dialogo interreligioso e i valori laici che pongono al centro la dignità di ogni persona, collaborano per incoraggiare e accompagnare la crescita e lo sviluppo dei più deboli provenienti da tutto il mondo» (consultato il 13/12/2022).

ma anche mezzelune islamiche, come simbolo rappresentativo della cultura musulmana. All'esterno della chiesa venne installata anche una scultura in ferro e in rame dell'artista Pietro Coletta, una sorta di imbarcazione stilizzata a forma di feretro, al cui interno, su un piccolo strato di acqua, galleggiavano delle piccole candele. Al centro era issato un sottile albero maestro con una vela a forma di mezzaluna islamica.

Quella sera ad eseguire dal vivo il brano furono incaricati il *Sukun Ensemble* e l'*Orchestra dei popoli*, due laboratori musicali impegnati nell'inclusione sociale, il primo principalmente attivo nella promozione e nella condivisione della musica strumentale islamica, il secondo dedito all'integrazione di culture e nazionalità diverse. Partecipò all'esecuzione anche il celebre chitarrista Giorgio Cocilovo, noto per la sua attività musicale al fianco di grandi artisti come Renato Zero, Roberto Vecchioni, Enzo Jannacci, Fiorella Mannoia e altri. Nel corso dell'evento furono letti dei passi significativi tratti dal Vangelo e dal Corano, e alcune frasi estrapolate dai diari appartenuti alle vittime, rinvenuti nei pressi di Lampedusa. Morricone, assente per un impegno di lavoro in Russia, delegò la nipote Francesca per leggere il suo messaggio ai presenti: «Queste note di dolore vogliono restituire per un attimo la voce dei morti del Mediterraneo, sono note di speranza affinché la musica sia portatrice di pace»²⁴.

Invece di una conclusione. Note di pace, note per la pace

L'impegno civile di Ennio Morricone fin qui illustrato difficilmente potrà influire sul corso della storia: non spegnerà i conflitti nel monod, non farà cessare le barbarie che si perpetrano da secoli nei confronti di minoranze etniche, non metterà fine alle numerose ingiustizie civili e sociali del nostro pianeta che purtroppo non cessano di esistere.

Tuttavia non è un fatto irrilevante che una figura popolare e autorevole come Morricone abbia deciso di mettere la propria arte al servizio di valori universali di pace e fratellanza, di cui troppo spesso si minetica l'importanza. Ogni impegno rivolto alla diffusione e alla promozione di una cultura di pace diventa nei tempi che stiamo vivendo un bisogno irrinunciabile, un fatto necessario.

Non c'è dubbio che la musica, attraverso il suo particolare potere,

²⁴ J. Storni, "La voce dei sommersi", omaggio di Morricone ai migranti di Lampedusa, 3 novembre 2013, [redattoresociale.it](https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/la_voce_dei_sommersi_omaggio_di_morricone_ai_migranti_di_lampedusa), https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/la_voce_dei_sommersi_omaggio_di_morricone_ai_migranti_di_lampedusa.

possa rappresentare un antidoto alla malvagità dell'uomo, diventando un segnale di speranza, di riscatto, di "reazione" – per dirla con olle parole del musicista – a degli eventi che non dovrebbero verificarsi.

Scrivendo musica si può scrivere "di pace". Attraverso la combinazione delle note sul pentagramma il compositore può oncretamente offrire il proprio contributo per la costruzione di un mondo migliore. Ogni volta che tale musica sarà eseguita, non solo verrà rinnovato l'impegno dell'autore, ma verrà ribadito con forza il messaggio "per la pace" in essa contenuto, con la speranza che tale esempio, anche in minima parte, possa smuovere coscienze e farsi collante per un nuovo tipo di società, dove sia possibile raggiungere un'armonia, non solo musicale, fra i popoli di tutto il mondo. L'esempio di Ennio Morricone è lì a testimoniare.

Gli artisti al servizio della pace: il caso di Alberto Mesiano, pittore-poeta del nostro tempo

di Monica Paggetta

Parlare di pace intesa come condizione di normalità, d'assenza di guerre e conflitti, ma anche come concordia d'intenti alla ricerca di una quiete e serenità a cui difficilmente oggi siamo abituati, si presta a una vasta ricognizione sull'argomento all'interno di svariati ambiti di studio che vanno dalla sociologia, all'antropologia, alla letteratura, al cinema e che, in questa sede, si circoscrive all'ambito storico-artistico incentrandosi su casi esemplari di pittori che hanno promosso nel corso del tempo questa vena pacifista attraverso i loro capolavori.

Nel lungo cammino dell'arte si possono infatti rintracciare significativi esempi di opere che hanno affrontato tale tematica declinandola secondo diverse modalità espressive, volte a mettere in luce l'insensatezza della violenza umana e l'inutilità della guerra così da focalizzare l'attenzione sugli effetti negativi da queste generate.

Tra coloro che hanno sublimato l'argomento della pace, Pieter Paul Rubens (1577- 1640) occupa un posto di rilievo poiché alcuni suoi lavori sono il risultato di riflessioni maturate a seguito di esperienze vissute in prima persona dall'artista che, durante la guerra dei Trent'anni e la guerra civile inglese, viaggiò spesso come diplomatico nelle varie corti d'Europa¹.

Tra le varie testimonianze in proposito di rilievo è l'opera *Minerva protegge Pax da Marte* (fig.1), un dipinto realizzato da Rubens durante una missione diplomatica tra Spagna e Inghilterra², che mostra al centro la figura opulenta della Pace nell'atto di elargire i suoi doni ai personaggi in primo piano, mentre sullo sfondo Minerva allontana Marte e la Furia Alecto, simboli della natura distruttiva della guerra. Se in quest'opera sono ancora tangibili le speranze perché si esaltano i benefici derivanti dalla Pace³, in un dipinto di pochi anni successivo come *Le conseguenze della Guerra* (fig.

¹ Dopo essere stato nominato nel 1609 pittore di corte dell'arciduca Alberto e Isabella nei Paesi Bassi, Rubens si spostò per frequenti viaggi in Spagna (1628), in Francia (1622; 1625; 1627), in Inghilterra (1629-30) e Olanda (1627; 1632) dove ebbe un ruolo non secondario nelle varie missioni diplomatiche.

² Il quadro, conservato alla National Gallery di Londra, fu eseguito tra il 1629-30 per Carlo I d'Inghilterra durante il soggiorno di Rubens a Londra nel corso della missione diplomatica affidatagli dall'arciduchessa dei Paesi Bassi per assicurare la pace tra Spagna e Inghilterra.

³ Il dipinto è infatti un esempio di *ex pace ubertas* (prosperità come risultato della pace).

2) la visione assume un carattere decisamente più pessimistico⁴: Marte, infatti, è qui rappresentato come ormai vittorioso, nonostante l'invocazione della pace di Europa⁵ e i tentativi di Venere di frenare la furia devastante del dio della guerra⁶.

È una scena che, rappresentando allegoricamente le sofferenze subite dalla popolazione durante i conflitti, diventa veicolo di un messaggio dall'alto impegno etico e morale che sarà recepito quasi tre secoli dopo da Pablo Picasso (1881-1973) in *Guernica* (fig. 37), diventata vera e propria icona universale della pace e allegoria atemporale di ogni evento bellico della storia recente.

L'opera raffigura la guerra in tutte le sue conseguenze materiali e immateriali: non è, infatti, solo la testimonianza del bombardamento della piccola città basca durante il conflitto civile (1936), ma è la registrazione visiva di un fatto che ha scioccato il mondo intero e che è da intendersi come risposta all'irrazionalità dell'operato umano, un monumento all'orrore della guerra, ma anche vessillo di una tensione pacifista di cui Picasso

⁴ L'opera (1637-38) sembra infatti completare il discorso iniziato otto anni prima con l'*Allegoria della Pace* attraverso un messaggio ben preciso: dopo il fallimento della missione diplomatica e l'inasprirsi della guerra dei Trent'anni, Rubens mostra le conseguenze di questi fatti rendendo chiaro come nemmeno l'amore fosse in grado di frenare la cieca brutalità della guerra che ha trascinato l'Europa nel lutto distruggendo qualsiasi forma di prosperità.

⁵ È la figura vestita a lutto sulla sinistra della scena.

⁶ Esposta alla Sala di Marte presso la Galleria Palatina di Firenze, l'opera è descritta dalle parole dello stesso artista: «la principale figura è Marte che [...] viene tirato dalla furia Aletto, con una falce in mano e due mostri accanto, che significano peste e fame, compagni inseparabili delle guerra. Nel suolo giace rivolta una donna con il liuto rotto, che denota l'armonia (spezzata), la quale è incompatibile colla discordia della guerra. Si come ancora una madre con il bambino in braccio, dimostrando che la fecondità, la generazione e la carità vengono traversate dalla guerra che corrompe e distrugge ogni cosa [...]. Quella matrona lugubre, vestita di nigro e col vestito stracciato e spogliata delle sue gioie e d'ogni sorte d'ornamento, è l'infelice Europa, la quale già per tanti anni soffre rapine, gli oltraggi e le miserie, che sono tanto notorie ad ognuno che occorre specificarle».

⁷ Il senso di spaesamento e d'impotenza di fronte alla guerra sono componenti che si ritrovano in *Guernica* (1937) dove, tra l'altro, compaiono precise reminiscenze del quadro di Rubens nella figura femminile che giace morta a terra nella parte sinistra del dipinto o anche nella donna con il figlio chegrida uno straziante urlo di dolore. Da sempre affasciato dal pittore fiammingo, Picasso probabilmente ebbe modo di vedere dal vivo *Le conseguenze della guerra* di Rubens durante il suo viaggio in Italia quando fece tappa oltre che a Roma, anche a Firenze dove all'epoca l'opera era già visibile all'interno della Galleria Palatina.

si fa portavoce portando ai massimi livelli quel deflagrante sonno della ragione che ancora oggi caratterizza il panorama contemporaneo⁸.

Nel corso del XX secolo numerosi sono gli artisti che hanno affrontato la tematica della guerra per porre l'attenzione sulle sofferenze patite dagli uomini, trasformando così le proprie opere in efficaci strumenti di riflessione. Nell'urgenza di una presa di posizione verso tragedie corali come i conflitti mondiali, diversi pittori per esempio hanno utilizzato le scene bibliche e quelle della passione di Cristo come visioni simboliche di una sofferenza collettiva.

Famosa è la *Crocifissione bianca* (fig. 4) realizzata nel 1938 da Chagall (1887-1985) dove il rapporto della figura di Cristo con il mondo è ben diverso da quello delle crocifissioni cristiane: tutto il dolore rimane, infatti, un perpetuo destino umano che non si risolve con la morte di Gesù; attorno alla croce sono raffigurate diverse scene che rimandano al credo ebraico e che ritraggono un mondo di dolore, morte, violenze e soprusi commessi nei confronti della popolazione ebraica⁹.

Di pochi anni successiva (1940-41) è la *Crocifissione* di Renato Guttuso (fig. 5), un dipinto maturato sugli esempi della *Crocifissione bianca* di Chagall e *Guernica* di Picasso, che all'epoca provocò enorme scandalo in ambiente ecclesiastico. Il bersaglio maggiore della censura riguardò in particolare la Maddalena senza veli¹⁰ e il fatto che non si vedesse il volto di

⁸ Picasso più volte si è sentito in dovere di raccontare all'umanità ciò di cui è stato testimone. Nel 1953 dipinge *Guerra e Pace*, un'opera monumentale realizzata nella cappella del castello di Vallauris in Costa Azzurra dove a sinistra su un terreno rosso sangue prende forma uno scenario di guerra dove si scorge un cavaliere con uno scudo dove è incisa una Colomba, simbolo della Pace. A destra è rappresentata la Pace vera e propria con figure danzanti che si muovono sulla musica di un suonatore di flauto.

⁹ La *Crocifissione bianca* fu realizzata dopo i drammatici eventi della Notte dei Cristalli avvenuta tra il 9 e il 10 novembre del 1938: il patimento di Cristo sulla croce è dunque simbolo delle sofferenze subite dagli ebrei in quei drammatici eventi. La scelta di rappresentare il dolore umano si è accentuata in Chagall a seguito dei ripetuti pogrom, termine russo con cui si è soliti indicare le violente devastazioni subite dagli ebrei per mano delle popolazioni locali avvenute in territorio russo e in altre aree del mondo. Cfr. Z. Amishai-Maisels, "Chagall's «White Crucifixion»", *Art Institute of Chicago Museum Studies*, vol. 17, n. 2, novembre 1991, pp. 138-153, 180-181.

¹⁰ La figura svestita della Maddalena (era la prima volta che un nudo entrava nella scena del Golgota) è evidentemente ispirata a quella di Picasso in *Guernica*, così come il cavallo che inerpica la testa sul primopiano dell'immagine rimanda al dipinto realizzato dal maestro spagnolo a seguito della distruzione della cittadina basca. Interessante è notare che

Cristo¹¹, tutte scelte consapevoli da parte del pittore per mettere in risalto una visione che doveva esprimere più che i valori religiosi, quelli universali e laici degli uomini.

La mancanza di quel volto getta, infatti, un'ombra di desolazione sull'intera scena che prende forma davanti ai resti di una città bombardata: il racconto evangelico del terremoto che scosse Gerusalemme nel momento della morte di Cristo, si trasforma in una città colpita dai bombardamenti. «*Voglio dipingere il supplizio di Cristo come una scena di oggi*» – spiegò lo stesso Guttuso per chiarire le sue scelte – «*non certo nel senso che Cristo muore ogni giorno per i nostri peccati [...], ma come simbolo di tutti coloro che subiscono l'oltraggio, il carcere, il supplizio, per le loro idee*»¹².

Un convinto pacifista fu anche Otto Dix (1891-1969) pittore che visse durante i due conflitti mondiali e che, come tanti altri artisti di questo difficile momento storico, trovò nei temi della tradizione cristiana un fondamentale mezzo per esprimere il suo profondo dissenso nei confronti della guerra: lo attestano le diverse versioni del *San Cristoforo* (fig. 6) dove il tema del “peso del mondo” è interpretato come pregnante metafora dell'attualità o un dipinto come *Cristo e la Veronica* (fig. 7) che è una sorta di sacra rappresentazione della storia umana¹³ dove presente e passato,

anche Picasso, per rappresentare il dolore di quella città, abbia fatto riferimento alle icografie tradizionali della fede cristiana: l'uomo per terra sulla sinistra ripete ed evoca una deposizione di Cristo, la donna che alza le braccia sul lato destro del dipinto è in realtà una Maddalena contemporanea.

¹¹ Guttuso (1911-1987) aveva inteso dipingere un emblema della disperazione collettiva attraverso profili tardo-cubisti misurati sulla lezione picassiana, ma in piani di colore memori degli artisti di Corrente come Birolli, Sassu, Manzù e Fontana nel cui clima culturale la *Crocifissione* affonda le sue radici, oltre che nel cromatismo romano di Mafai, Pirandello e Cagli. Cfr. *Corrente: il movimento di arte e cultura di opposizione, 1930-1945*, catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 25 gennaio - 28 aprile 1985), a cura di M. De Micheli, Vangelista, Milano, 1985 e *Scuola romana: artisti tra le due guerre*, catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 13 aprile - 19 giugno), a cura di M. Fagiolo dell'Arco e V. Rivosecchi, Mazzotta, Milano, 1988.

¹² *Bellezza divina: tra Van Gogh, Chagall e Fontana*, catalogo della mostra (Firenze, Palazzo Strozzi, 24 settembre 2015 - 24 gennaio 2016), a cura di L. Mannini, A. Mazzanti, L. Sebregondi, C. Sisi, Marsilio, Venezia, 2015, p. 210.

¹³ Ambientata in uno scenario senza tempo, l'opera (1943) è dominata da un'atmosfera minacciosa in cui Cristo (simbolo dell'umanità) è presentato come vittima di un'esecuzione cittadina mentre è accolto da un'angelica e giovanissima Veronica. Cfr. *Otto Dix*, catalogo della mostra (Milano, Fondazione Mazzotta, 28 marzo - 29 giugno 1997) a cura di J. K. Schmidt, Mazzotta, Milano, 1997, pp. 18-21.

sofferenza universale e personale, si fondono in un insieme di grande forza emotiva, in cui la tradizione cristiana da un lato e quella storico-artistica dall'altro, diventano un potente salvacondotto d'espressione per non dimenticare.

Perseguendo questo filone di pittori che raccontano scenari di guerra come metafora dell'esistenza umana riveste un ruolo non secondario Alberto Mesiano¹⁴, un artista che più volte si è confrontato con queste tematiche realizzando opere concepite sia come forme di rappresentazione del dolore e delle ingiustizie, sia come una sorta di preghiera intima e ricerca interiore.

La sua arte, spesso animata da sentimenti contrastanti dove continuo è il passaggio dalla speranza alla paura, dalla tenerezza all'angoscia, è ricca di riferimenti storico-artistici e personali che, come in un *ouroboros*, s'intrecciano rendendo difficile cogliere la molteplicità dei rimandi che confluiscono nelle sue opere: Avanguardia, Nuova Figurazione, Postmodernismo e Transavanguardia diventano infatti gli strumenti per mettere in piedi una poetica espressiva che si apre a numerosi mondi del reale segnati sempre da una forte connotazione storico-sociale.

Oltre alle tematiche legate all'amore tra gli uomini e verso gli uomini, Mesiano dipinge argomenti di grande attualità come la guerra, l'immigrazione, il razzismo e la violenza sulle donne.

La realtà declinata nelle sue forme più brute è quella che dà vita a opere come *Ninna Nanna della Guerra* (fig. 8), un dipinto del 2016 che trae spunto dalle strofe del famoso canto pacifista di Trilussa che aveva raccontato nel suo tipico dialetto romanesco le ingiustizie e gli orrori della guerra all'indomani del primo conflitto mondiale.

Su una tela di ridotte dimensioni, Mesiano ricrea l'interno di una piccola cappella privata dove un divino fascio di luce illumina un corpo senza vita in primo piano.

¹⁴ Alberto Mesiano, che può essere definito pittore-poeta perché solito accompagnare i suoi quadri da poesie scritte di suo pugno o comunque ispirate a testi tratti dalla letteratura italiana e straniera, nasce a Milano il 22 Aprile del 1964 e si forma presso lo studio di Aldo Sterchele, noto esponente della Nuova Figurazione. Il pittore lombardo ha avuto su di lui un notevole influsso orientandone la produzione artistica verso le tematiche più sofferite dell'esistenza umana attraverso un linguaggio spesso esasperato, frutto di una profonda attività onirica dalle complesse e indecifrabili magie dell'inconscio. Per maggiori approfondimenti sull'artista cfr. <https://www.facebook.com/albertomesianopittore> e M. Androni, M. Paggetta (a cura di), *Dipinti con il cuore: Alberto Mesiano racconta il XXI secolo*, Cesvol, Perugia, 2019.

L'iconografia è esemplata sui modelli della più alta tradizione sacra, ci riporta ai martirologi dei santi, ma in questo caso il riferimento religioso è puramente formale, perché Dio *nun se vede* ovvero non è più colui che ha assunto nella sua carne i peccati del mondo, ma è semplicemente *un'armatura* su cui articolare l'immagine di una disumanizzazione senza uguali, dove ogni cosa esprime sofferenza e dolore dando forma e sostanza alle parole di Trilussa: «[...] *Ninna nanna, tu nun senti li sospiri e li lamenti de la gente che se scanna per un matto che comanna, che se scanna e che s'ammazza a vantaggio de la razza, o a vantaggio de una fede, per un Dio che nun se vede, ma che serve da riparo ar sovrano macellaro [...]*» (Trilussa, *Ninna nanna della guerra*, 1914).

Di opere incentrate sul tema della guerra, Mesiano ne realizza varie e sono tutte incentrate su fatti che hanno segnato inesorabilmente il XX e XXI secolo.

Berlino la notte dei cristalli (fig. 9) è un dipinto realizzato nel 2016 che si riferisce a uno dei primi episodi di razzismo nei confronti della comunità ebraica che la Germania nazista mise in atto nella terribile notte fra il 9 e il 10 novembre 1938.

L'attenzione è rivolta essenzialmente verso quelle poche persone che hanno cercato di salvare vite, ovvero nelle due mani che si stringono in primo piano e che sono grigie come la realtà da cui provengono; una di queste ha già impresso il codice che l'accompagnerà probabilmente fino alla morte, la matricola che diventerà il suo nuovo nome di fronte al mondo.

Lo stile crudo ma carico di pathos e drammaticità è lo stesso che percorre anche *Memoria di Shoah* (fig. 10), un'opera del 2015 dove compaiono decine di numeri incisi sul muro di una cella in ricordo di chi ormai è andato incontro al suo destino.

Una mano sofferente scavata da profonde linee nere varca il confine segnato dalle sbarre della cella; è la mano di chi ne ha vissute tante e che, nonostante il presagio di sofferenza e di morte (il rosario con il ciondolo rosso corallo allude infatti al martirio e al dolore del prigioniero), cerca con forza disperata la via della speranza.

Per Mesiano parlare della guerra e delle sue più brutte manifestazioni non è solo un modo per raccontare le ingiustizie subite dagli uomini, ma significa anche dare un equo riconoscimento a tutti coloro che hanno rischiato la vita per aiutare il prossimo.

È in base a queste riflessioni che nasce *Giusti tra le Nazioni* (fig. 11),

un'opera del 2018 che prende il titolo dalla definizione con cui sono indicate nella tradizione ebraica tutte le persone che hanno dimostrato rispetto verso Dio.

Proprio a ricordo di questi eroici personaggi, Mesiano dipinge un'enorme ruota nei cui raggi corrono i nomi di alcuni dei Giusti, persone a cui la corte suprema d'Israele ha riconosciuto nel tempo specifiche onorificenze (medaglie, ma anche l'apposizione del proprio nome nel Giardino dei Giusti presso il museo Yad Vashem di Gerusalemme, oltre che la piantumazione di un albero nel Monte della Rimembranza)¹⁵.

A portare sulle spalle questa enorme ruota compare un ciclista che è Gino Bartali, omaggiato da Mesiano per l'importante ruolo che ebbe nel salvare decine di ebrei. Non molti sanno infatti che il grande campione, approfittando dei suoi lunghi allenamenti per le strade di campagna, era solito fare la staffetta partigiana trasportando documenti falsi nella canna della sua bicicletta.

L'attenzione di Mesiano per l'attualità e le ingiustizie sociali è presente anche nell'opera *Siria* (fig.12) un dipinto realizzato nel 2016 tratto dall'omonima poesia di Golan Haji¹⁶, scrittore curdo siriano appartenente a quella categoria di persone a cui il regime ha negato il diritto alla propria cultura e alla propria lingua.

Migrato a Parigi nel 2011 a causa del suo esilio, Golan dà voce al dolore per la guerra in Siria attraverso la sua poesia: «[...] *E intanto l'inverno continua, il mondo è conflitto e dolore e la parola non è sinonimo di salvezza mentre le nostre foto si vendono come cartoline in bianco e nero, e i binari son croci fatte di fiammiferi e ossa di bambini [...]*». È a queste parole che Alberto Mesiano s'ispira, trasformando in immagine quell'inverno che continua, quella sofferenza degli esseri umani che purtroppo ancora oggi non

¹⁵ Nella tradizione ebraica la piantumazione di un albero indica il ricordo perenne di una persona cara. Dagli anni Novanta, poiché il Monte della Rimembranza è completamente ricoperto di alberi, il nome dei Giusti è inciso sul Muro d'Onore eretto a tale scopo nel perimetro del Memoriale. Fino al primo gennaio 2018 sono stati riconosciuti da Yad Vashem 26973 Giusti, divisi in 51 paesi diversi: l'Italia si trova al momento all'ottava posizione con 682 nomi.

¹⁶ Patologo di formazione, Golan Haji ha un'importante presenza letteraria con diverse raccolte di poesie tra cui *L'autunno, qui, è magico e immenso* (2013) dove affronta tematiche quali la guerra, l'amore, il sangue e la bellezza che compongono la prima raccolta italiana delle sue poesie scritte negli anni a cavallo della guerra civile siriana e che sono proposte al lettore con il testo arabo originale a fronte. Cfr. G. Haji, *L'autunno, qui, è magico e immenso*, La Sirente, Fagnano Alto (AQ), 2013.

conosce fine. *Siria* è un'opera intensa, tragica ed estremamente vera nel modo di restituire il racconto e di rendere tangibile la verità dei fatti che prendono il sopravvento senza guardare in faccia nessuno, bambini compresi¹⁷. Un grande muro divide la ricchezza – rappresentata dal palazzo a vetri che s'innalza verso il cielo in tutta la sua magnificenza – dai sogni di una bambina che spera ancora in una pace a lei non concessa, come dimostra lo scenario di morte e distruzione rappresentato dietro le sue spalle.

Colpire gli innocenti è da sempre stata una prerogativa della guerra e questo è chiaramente messo in luce da *Mission* (fig. 13), un dipinto del 2018 che raffigura proprio le conseguenze di questi atti. La storia raccontata è quella di Hassan, un bambino di sette anni nativo di Aleppo costretto a vivere gli orrori della guerra e tutte le privazioni che questa comporta. Al centro della rappresentazione c'è la sofferenza e le immagini di distruzione contenute nella grande valigia marrone dove si affastellano l'uno sull'altro i ricordi di un bambino che, nonostante tutto, corre e gioca fra le macerie della sua stessa casa.

In questo girotondo dove realtà e memoria si mescolano in maniera stridente, il messaggio di Mesiano è chiaro: sono i bambini a rappresentare la vera "mission" del futuro. Quella valigia infatti non rappresenta solo un semplice bagaglio da viaggio, è in realtà un grande sogno, il sogno della pace che comporta comunque un sacrificio perché lì finiscono inevitabilmente gli affetti e un mondo da rimettere in piedi, come rappresenta il fiore (simbolo di una nuova vita) che in mezzo a tanta desolazione svetta verso il cielo portando avanti, crescendo, la sua missione.

Fra le numerose opere d'impegno sociale, alcune sono dedicate al tema dell'immigrazione come testimonia *Speranze inabissate* (fig. 14), dipinto realizzato nel 2014 a seguito di una delle più grandi catastrofi marittime dove persero la vita quasi 400 persone. Un naufragio avvenuto il 3 ottobre del 2013 che ha scosso le coscienze del mondo e che ha riportato al centro dell'attenzione quello spaesamento etico ormai radicato nell'uomo contemporaneo¹⁸.

¹⁷ Nel 2018 l'opera ha ottenuto una medaglia d'oro presso l'ambasciata brasiliana in Norvegia.

¹⁸ Sul sito della ONLUS Comitato 3 ottobre è riportata la descrizione dei fatti: "Il 3 ottobre 2013 un'imbarcazione carica di rifugiati in maggioranza eritrei affonda a mezzo miglio dalle coste di Lampedusa. La conta, alla fine è di 368 morti tra bambini, donne e uomini. I corpi delle vittime vengono recuperati tutti e per la prima volta nella storia dei naufragi del Mediterraneo, si mostrano al mondo in un drammatico grido di aiuto collettivo"

Gli abissi prendono la forma delle persone che, circondate da coralli, ormai ne fanno parte. Colpiscono gli sguardi rivolti verso l'alto di coloro che, cullati eternamente nella profondità del mare e avvolti nel grande abbraccio di un uomo dal volto canuto, hanno visto naufragare le proprie speranze.

La ricerca e l'aspettativa di una vita migliore sono al centro anche dell'opera *Verso il granaio* (fig. 15), un dipinto realizzato da Mesiano in occasione di Milano EXPO 2015 per una delle giornate speciali che aveva come slogan "Sfamiamo il mondo". Dal corpo di un uomo con il costato percorso da un filo spinato fuoriesce una moltitudine di persone che con le mani protese in avanti "grida" la propria speranza in una vita migliore. L'Italia, raffigurata in alto nella parte sinistra del dipinto, è la meta ambita da ognuno di questi individui rappresentati nel tentativo di afferrare la grande mano dell'uomo (simbolo del mondo), mentre cercano la salvezza e un aiuto concreto in nome della fratellanza e dell'altruismo fra i popoli.

Un'arte come quella di Mesiano, così totalmente votata al sentimento con un legame viscerale al vissuto degli uomini, non poteva non riguardare anche temi fortemente attuali come la violenza sulle donne, inserendosi pure in questo caso all'interno di un filone non nuovo alla grande tradizione storico-artistica.

Se esempi illustri si ritrovano fin dai tempi antichi, basti pensare al *Miracolo del marito geloso* di Tiziano (fig. 16) che già nel Cinquecento rappresentava l'uccisione della moglie a causa di un presunto tradimento¹⁹ o al dipinto con *Susanna e i vecchioni* di Tintoretto (fig. 17) dove è narrata la vicenda di questa giovane donna minacciata di stupro da due vecchi conoscenti del marito²⁰, è soprattutto nell'epoca contemporanea che l'arte si trasforma in vero e proprio strumento di denuncia e di conoscenza, nel tentativo di dar voce a tutte quelle donne che, anche solo una volta nella vita, sono state vittime di abusi e violenze da parte degli uomini²¹.

<https://www.comitatotreottobre.it/>

¹⁹ Dipinta per la Scuola del Santo di Padova nel 1511, l'opera rappresenta un episodio poi risoltosi positivamente dal punto di vista agiografico: l'uomo, venuto a conoscenza della falsità del tradimento, chiese infatti perdono a Sant'Antonio ottenendo la sua resurrezione.

²⁰ L'episodio è tratto dall'Antico Testamento, in particolare dal libro del profeta Daniele in cui si raccontava la vicenda di Susanna che, se non si fosse sottomessa agli sporchi desideri dei due vecchioni, questi l'avrebbero calunniata dicendo di averla sorpresa con un giovane uomo.

²¹ Nella IV conferenza mondiale delle donne la violenza di genere è stata definita come "una manifestazione dei rapporti di forza storicamente inuguali tra gli uomini e le donne che

Tra le performance più interessanti messe in campo contro il sistema dominante, *Rhythm 0* presentata a Napoli nel 1974 dall'allora giovanissima Marina Abramovic²² (fig. 18) ha segnato le coscienze di molti: *“sul tavolo ci sono 72 oggetti che potete usare su di me come meglio credete: io mi assumo la totale responsabilità per sei ore. Alcuni di questi oggetti danno piacere, altri dolore”*. Così l'artista portava all'eccesso la sfida con il proprio sé, scegliendo di offrirsi completamente all'altro. Una sorta di set clinico a uso e consumo degli spettatori con un arsenale eterogeneo di oggetti tra fruste, rose, lamette, bottiglie, catene, armi e scarpe è diventato l'emblema di una scelta coraggiosa, consumata lungo e oltre la soglia dell'autoconservazione, della paura, dei codici vigenti. Indifesa, come un oggetto inerte e muto, Marina Abramovic infatti si è ritrovata malmenata, graffiata, spogliata con una pistola carica in mano, dando una visione concreta di cosa accade a una donna quando non reagisce e non affronta il nemico: *“Questo lavoro rivela qualcosa di terribile sull'umanità – commentò all'epoca la stessa artista – dimostra quanto velocemente una persona può far male in circostanze favorevoli. L'esperimento mostra come sia facile disumanizzare, abusare di una persona che non lotta, che non si difende. Dimostra inoltre che, fornendo lo scenario adatto, la maggior parte delle persone apparentemente “normali” può diventare estremamente violenta”*.

La donna come essere indifeso è stata protagonista anche di un'altra famosa installazione nota con il nome di *Pupilla, through the looking glass*²³ (fig. 19) presentata nel 2012 da Raoul Gilioli²⁴ in occasione di Artissima,

hanno condotto alla dominazione sulle donne e alla discriminazione da parte degli uomini costituendo un ostacolo al pieno progresso delle donne. “La violenza di genere”, *Archivio Pace Diritti Umani*, n. 28, 2004, p. 16.

²² Marina Abramovic, famosa *performing artist* contemporanea, nasce nel 1946 a Belgrado da due partigiani della Seconda Guerra Mondiale. Dopo un'infanzia in cui viene sottoposta a uno “stile di vita militare”, la giovane Abramovic studia all'Accademia di Belle Arti di Belgrado e completa la sua formazione artistica a Zagabria nel 1972. Di questi anni sono le sue prime performance: oltre a *Rhythm 0* a quest'epoca risalgono anche *Rhythm 10* e 5. Cfr. C. Demaria, *Rendere visibile l'invisibile. Il corpo politico di Marina Abramovic*, in F. Timeto, *Culture della differenza. Femminismo, visualità e studi postcoloniali*, Utet, Torino, 2008, pp. 95-104.

²³ L'installazione-performance è stata presentata per la prima volta a Torino nella grande piazza Castelloe in seguito alla Reggia di Venaria Reale, al Castello Ducale di Agliè oltre che al Rettorato dell'Universitàtorinese. Nel 2014 *Pupilla* è diventata anche protagonista di alcuni *flash mob* creativi nelle principali piazze di Torino.

²⁴ Raoul Gilioli è art designer torinese il cui progetto *Pupilla* segue quello precedente intitolato *Who are you* dove riassumeva con l'utilizzo di video, fotografie e installazioni

nota fiera d'arte contemporanea torinese. All'interno di tre grandi poliedri in cristallo comparivano tre figure femminili nude imprigionate in una sorta di sarcofaghi contemporanei che s'illuminavano al passaggio degli spettatori²⁵. Sulle note dell'Ave Maria di Schubert, pezzo tradizionalmente utilizzato durante le cerimonie di unione nel momento di scambio degli anelli, le performance prendevano vita ponendo l'accento sul tema della violenza sulle donne imprigionate da relazioni amorose inizialmente desiderate e poi degenerare in forme di oppressione distruttive.

Prigioniera di me stessa (fig. 20), realizzata da Mesiano nel 2019²⁶, percorre esattamente il medesimo filone tematico dando forma visiva al racconto di una vittima innocente²⁷: *"Lui mi umiliava, mi picchiava ... mi ha reso schiava. Ma lui mi voleva bene! Mi amava! Sono arrivata al punto di aver capito la verità. È tutta colpa mia. Sono andata avanti così per sei lunghi anni. Nessuno riusciva a farmi cambiare idea. La colpa era la mia. Poi un giorno le sue "attenzioni" le ha riversate sul mio bambino. Da quel momento ho capito: non ero io. Non ho resistito e me ne sono andata"*.

La pittura per Mesiano deve assolvere al nobile compito di tenere alta l'attenzione sull'universo femminile e sulle varie forme di violenza da questo subite in modo che l'arte diventi una sorta di detonatore delle coscienze, ovvero veicolo di messaggi che devono servire a mantenere accesi i riflettori su tematiche come queste, ancora oggi purtroppo estremamente attuali.

È su tali basi ideologiche che ha preso forma l'opera *25 Novembre*²⁸ (fig. 21), un dipinto realizzato nel 2015 dove vengono mostrate materialmente le conseguenze degli abusi fisici e psicologici di cui le donne sono spesso vittime.

parlanti in specchio una sua personale visione della 'social-umanità' immersa nel bisogno spasmodico di raccontarsi per trovare un proprio spazio e ruolo sociale.

²⁵ Il vetro, in tutte le opere di Raul Gilioli, è un elemento fondamentale per le sue caratteristiche e, in questo lavoro, diventa un potente simbolo di forza e allo stesso tempo fragilità. Trasparenza e traslucenza dei monoliti diventano simboli di reclusione, ma anche di protezione.

²⁶ In quest'anno l'opera ha partecipato a una mostra presso Limone sul Garda ed è stata premiata con unamedaglia d'oro il 10 giugno 2019.

²⁷ *"Non una parola che passa, ma un'immagine che resta!"* chiarisce Mesiano, perché le sue opere sonola trasposizione visiva di testimonianze reali rilasciate da donne le cui grida d'aiuto spesso rimangono inascoltate.

²⁸ Il dipinto prende il titolo dalla Giornata mondiale contro la violenza sulle donne indetta dall'AssembleaGenerale delle Nazioni Unite il 17 Dicembre 1999.

Abbandonata a sé stessa, la protagonista (che intenzionalmente non ha un volto riconoscibile perché rappresenta un dolore condiviso dal genere femminile) è riversa sopra un'anonima panchina su cui compare la scarpetta rossa, simbolo della Giornata mondiale contro la violenza sulle donne. La tela, ingrigita e volutamente sbiadita, ci dice che non c'è più luce in nessun giorno e che forte è la sua rassegnazione al dolore e alla solitudine.

Si tratta di una visione autentica e reale in cui si mescolano emozioni coinvolgenti e contemporaneamente inquietanti, sentimenti richiamati oltre che dalle forme anche dalla potenza espressiva dei colori che, vividi, si sfaldano come fossero un fiume in lacrime. Il viola, il rosso e l'azzurro suonano come un grido d'aiuto, diventano strumenti per far conoscere la verità e mostrare l'evidenza dei fatti.

Sentimenti affini percorrono anche *Dani collaterali* (fig. 22), un'opera del 2017 che racconta la storia di una donna con alle spalle una vita tormentata fatta di violenze e continue incomprensioni. «Sono consapevole di essere carnefice di me stessa», così si descrive Dani quando parla della sua vita percorsa da un profondo conflitto interiore che la rende fragile e a tratti anche autolesionista. «Una delle poesie dei poeti maledetti mi risuona costantemente nella mente: "l'Albatros" di Baudelaire. L'albatros è bellissimo quando si eleva in volo, ma le sue enormi ali gli impediscono di camminare sulla terraferma, dove diventa goffo e viene schernito, beffato. L'albatros è il simbolo del poeta, dotato di una ricca interiorità e una sensibilità con le antennine. È incompreso da tanti e talora deriso. La sua stessa elevazione è al contempo la sua condanna. Come un albatros, un senso di inadeguatezza e inettitudine hanno permeato la mia vita. Un'esistenza tormentata la mia, spezzata da un'infanzia difficile, piagata da una profonda depressione e intensi stati di angoscia».

Nel riportare il suo racconto, Dani si paragona all'albatros di Baudelaire, un uccello dalle grandi ali che lo rendono maestoso ed elegante in volo, mentre diventa goffo e ingombrante quando le sue zampe toccano terra.

La donna si sente come quel volatile che non vola più, perennemente accompagnata da un profondo senso d'inadeguatezza e inettitudine.

Mesiano riporta nell'opera questa realtà, trasponendo perfettamente sulla tela le emozioni e i sentimenti provati dalla donna: un piede la sta schiacciando, il suo sguardo è vuoto, il viso consumato da una vita difficile è arreso al suo destino.

Domina su tutto il silenzio, la rassegnazione e la tristezza di una donna che interiormente sta ancora lottando, ma che forse è ormai troppo stanca per farlo.

“Quadri da leggere” definisce Mesiano dipinti come questo dedicati alla violenza sulle donne, perché in realtà sono la trasposizione visiva di testimonianze vere rilasciate dalle vittime all’artista che diventa così portavoce di un messaggio profondamente umano volto a combattere non solo l’isolamento interiore di chi subisce tali violenze, ma anche l’indifferenza collettiva di fronte a fatti come questi che tutt’oggi costituiscono una vera e propria piaga sociale²⁹.

Ragionando in questi termini l’arte di Alberto Mesiano, per le forti connotazioni sociali e nel suo procedere come un’azione conoscitiva, può essere considerata come un’opera aperta³⁰, ovvero come una sorta di porta d’entrata da cui è praticamente impossibile uscire senza esserne colpiti nell’anima.

Si tratta di un’arte “globale” perché messaggera di contenuti universali che, attraverso visioni dall’alto contenuto etico, diventano la messa in scena delle grandi pulsioni dell’animo umano e dei vincoli profondi che legano ognuno di noi sia al proprio tempo che al proprio essere.

A chiusura di questo saggio mi pare opportuno riportare la trascrizione di una poesia che accompagna *Amore Criminale* (fig. 23), un recente dipinto del 2020 che non è solo un’ulteriore dimostrazione del costante impegno di Mesiano contro la violenza sulle donne ma anche della sua arte che, per richiamare le parole del titolo di questo saggio, è una forma di poesia che nella pittura trova il suo più alto valore espressivo.

*Volteggia nell’aria,
rimbalza il cuore nel giorno delle nozze.
... Io sogno l’amore...*

Quel giorno lontano il sogno svanì e dopo un istante volevo morire. Legata,

²⁹ Mesiano ha più volte dichiarato che, dopo aver parlato con le vittime, dà libero sfogo al segno e all’impressione, proiettando sulla tela i fatti così come li ha immaginati nella sua mente. Attraverso la pittura riesce in tal modo a dar voce a parole e sentimenti altrimenti difficili da esprimere con le sole parole.

³⁰ L’accezione del termine va intesa come opera che viene totalmente affidata al fruitore percorrendo il pensiero di Umberto Eco secondo cui l’opera appare sempre diversamente in quanto non compiuta poiché necessita dell’apporto emotivo, intellettuale e creativo di colui che la osserva per essere interpretata. Sulla teoria dell’opera aperta cfr. U. Eco, *Opera Aperta. Forme e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Fabbri, Milano, 1998.

*picchiata e a volte frustata, e anche nel cuore lo fui... violentata.
 Lo sguardo al cielo in cerca d'aiuto, e fosti tu dolce bambino,
 con quello sguardo fiducioso a darmi il tuo aiuto.
 È per te e grazie a te che ho trovata forza di sopravvivere.
 ... Te lo devo, me lo devo... Una catena ferma il tuo corpo,
 ma una catena non ferma il tuo cuore.
 C'era il sole alto,
 e c'era la luce quella notte che fuggii.
 I giorni bui ricordo ancora,
 e a chiudere gli occhi ho ancora paura.
 Se solo potessi tornare indietro, morire prima di questo tormento.
 Nel cuore ormai, porto un solco gigante... Raccontare la mia storia è molto
 importante. Per voi o dolci signore, guardatevi intorno! Non basta un
 bell'uomo per essere amore.
 Ora sono fiera di essere donna!*

("Amore criminale", Alberto Mesiano in onore della baronessa Jiselda Salbu)



Figura 1 - Pieter Paul Rubens, *Minerva protegge la Pace da Marte*, 1629-1630 ca., Londra, National Gallery.



Figura 2 - Pieter Paul Rubens, Le conseguenze della guerra, 1637-1638 ca., Firenze, Galleria Palatina.



Figura 3 - Pablo Picasso, Guernica, 1937, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia.

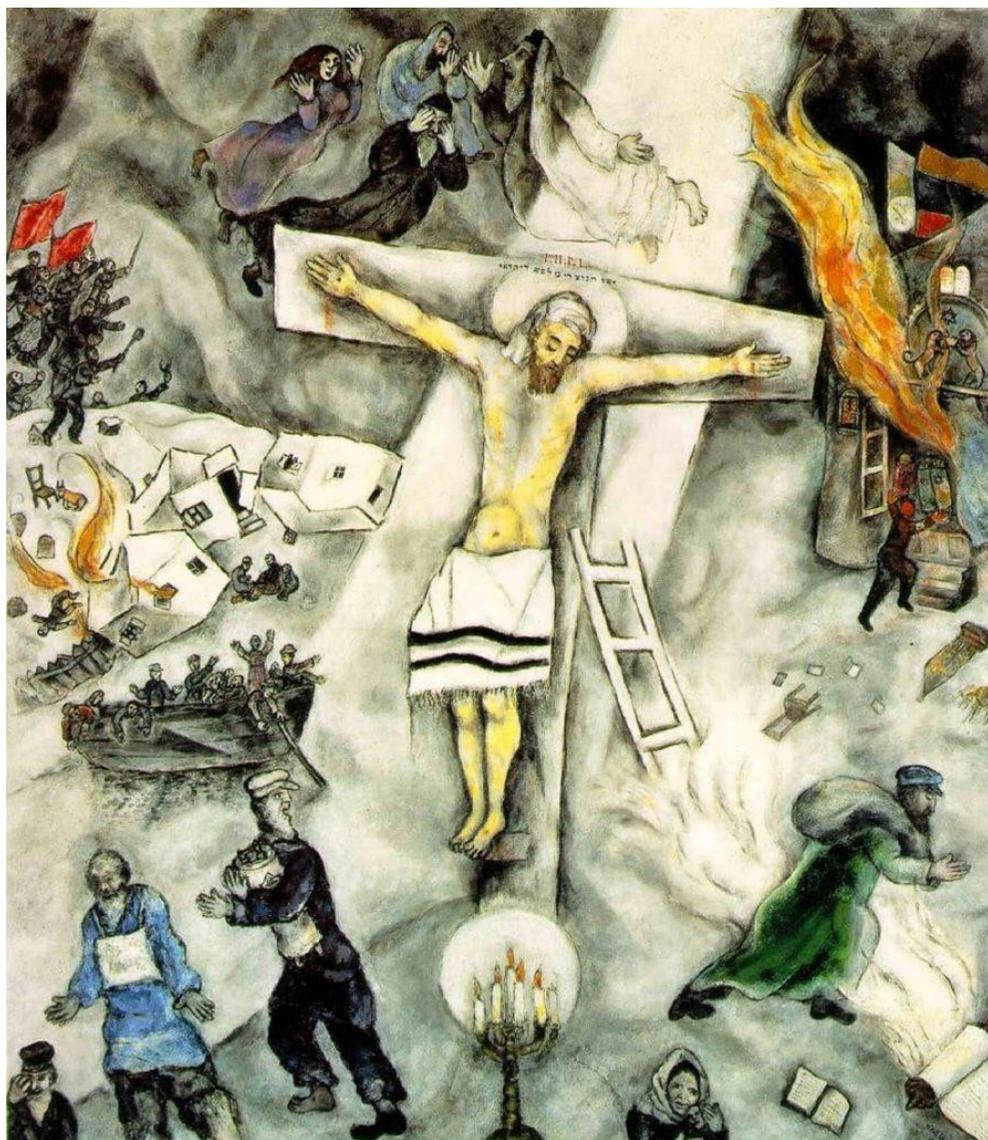


Figura 4 - Marc Chagall, Crocifissione bianca, 1938, Chicago, The Art Institute of Chicago.



Figura 5 - Renato Guttuso, Crocifissione, 1940-1941, Roma, GNAM.



Figura 6 - Otto Dix, San Cristoforo, 1938, Città del Vaticano, Musei Vaticani.



Figura 7 - Otto Dix, Cristo e la Veronica, 1943, Città del Vaticano, Musei Vaticani.

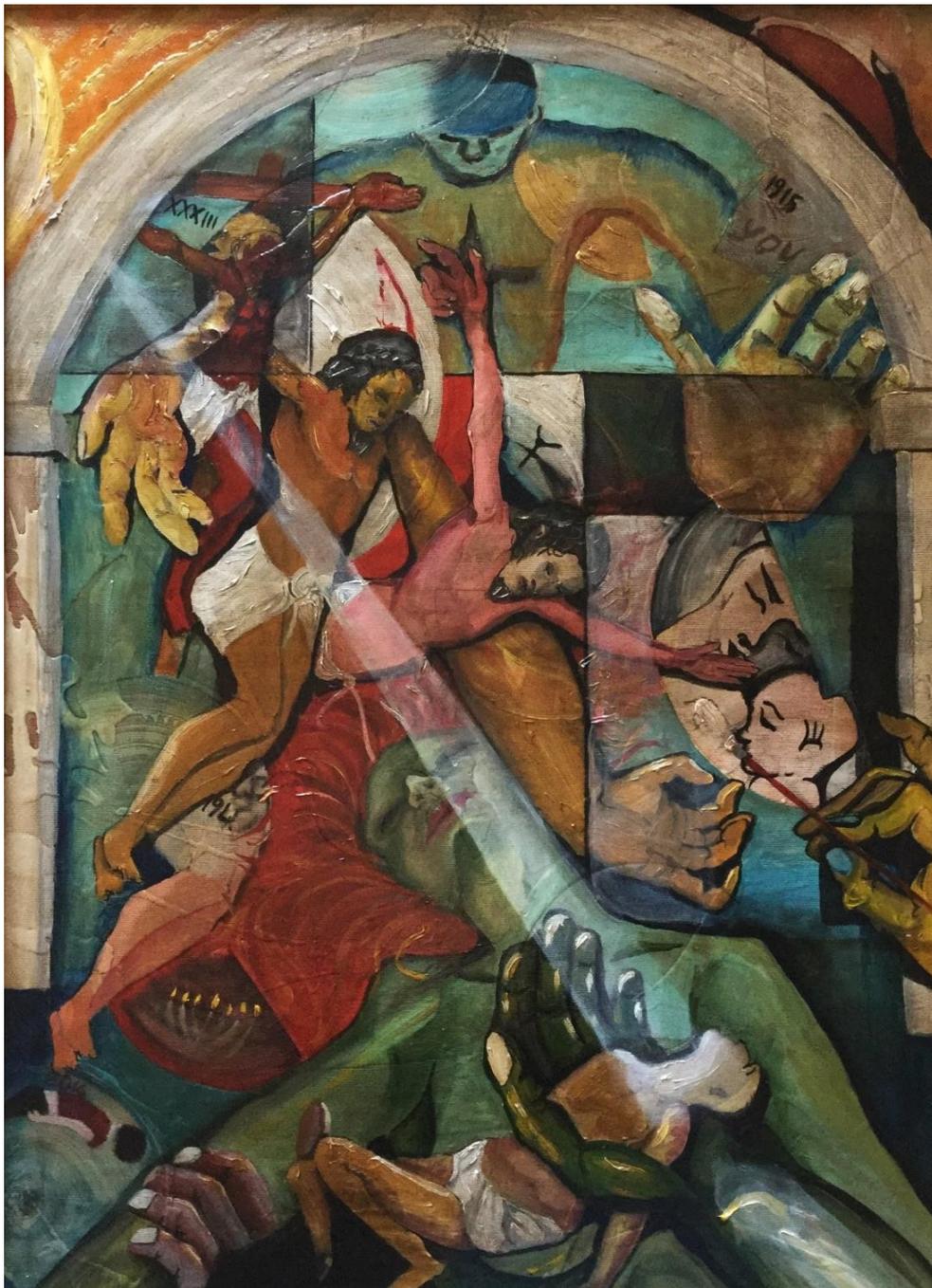


Figura 8 - Alberto Mesiano, Ninna nanna della guerra, 2016, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 9 - Alberto Mesiano, Berlino. La notte dei cristalli, 2018, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 10 - Alberto Mesiano, *Memoria di Shoah*, 2015, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 11 - Alberto Mesiano, Giusti tra le Nazioni, 2018, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 12 - Alberto Mesiano, Siria, 2016, Milano, collezione privata dell'artista

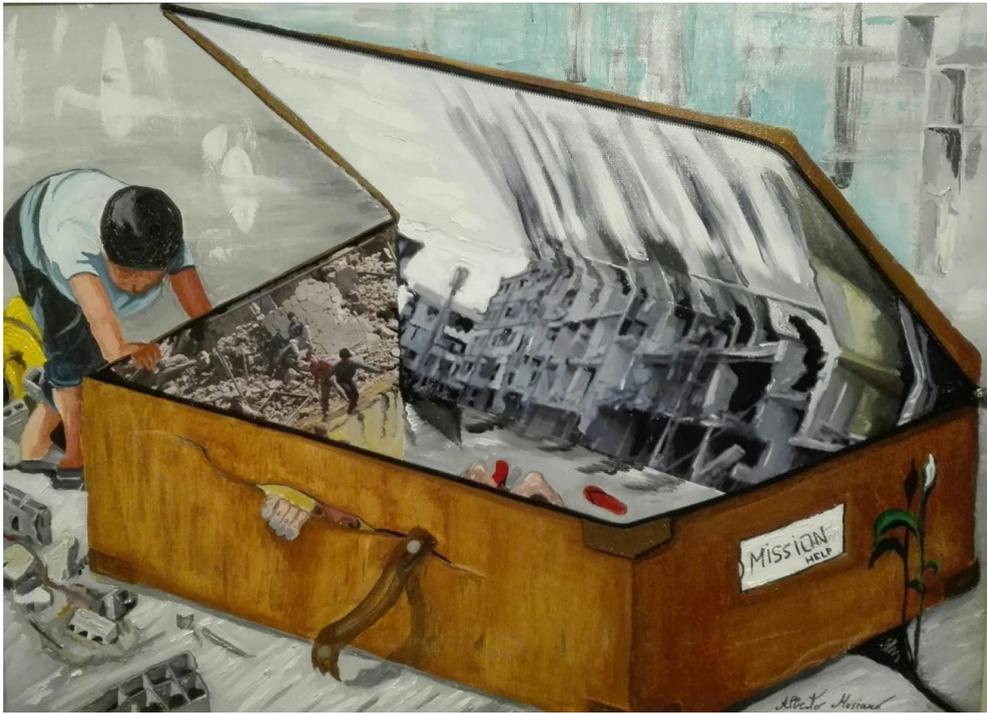


Figura 13 - Alberto Mesiano, Mission, 2018, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 14 - Alberto Mesiano, Speranze inabissate, 2014, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 15 - Alberto Mesiano, Verso il granaio, 2015, Milano, collezione privata dell'artista.

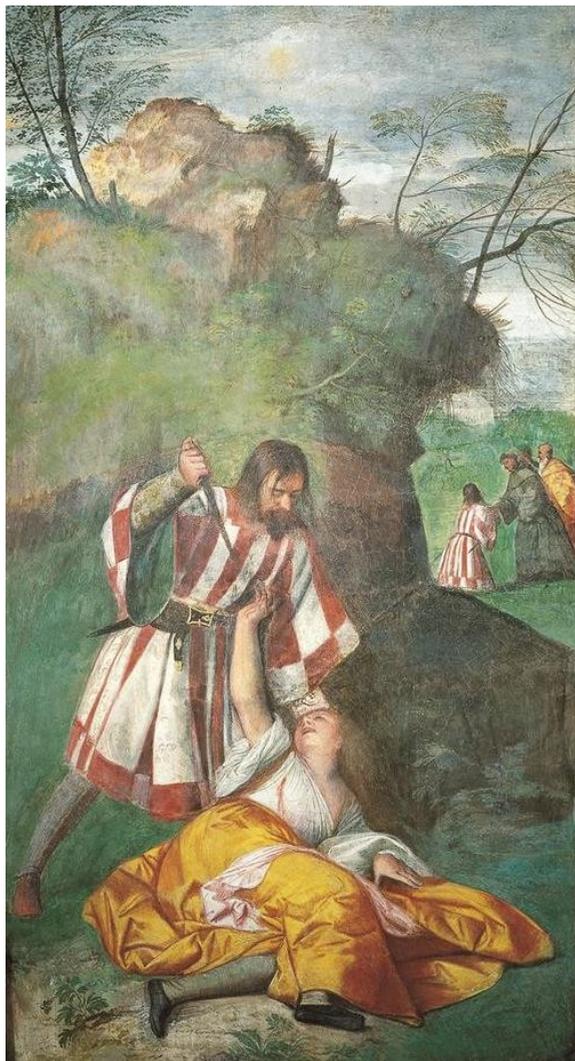


Figura 16 - Tiziano, Miracolo del marito geloso, 1511, Padova, Scuola del Santo.



Figura 17 - Tintoretto, Susanna e i Vecchioni, 1557, Vienna, Kunsthistorisches Museum.



Figura 18 - Marina Abramović, Rhythm 0, 1974, Napoli, Studio Morra.



Figura 19 - Raoul Gilioli, Pupilla, through the looking glass, 2012, Torino, piazza Castello.



Figura 20 - Alberto Mesiano, Prigioniera di me stessa, 2019, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 21 - Alberto Mesiano, 25 Novembre, 2015, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 22 - Alberto Mesiano, Dani collaterali, 2017, Milano, collezione privata dell'artista.



Figura 23 - Alberto Mesiano, *Amore criminale*, 2020, Milano, collezione privata dell'artista.

Attivismo e promozione di una cultura di pace sul territorio attraverso il cinema e le arti come strumenti di educazione non formale

del Centro Studi Sereno Regis

Introduzione

Le parole usate senza cura possono impoverirsi di significato poco per volta fino a svuotarsi, arrivando perfino a essere di ostacolo, perché generano equivoci più che intese, per l'affermazione dei loro concetti originari. "Per la disperazione degli storici – scriveva Marc Bloch – qualche volta gli uomini dimenticano di cambiare il vocabolario quando cambiano i costumi"¹. Basti pensare allo slittamento di significato di *libertà*, abbinato oggi a partiti politici "Casa" e "Popolo della libertà", o alla *libertà*, ma *d'impresa*; al concetto di *efficienza* che dallo sviluppo di strumenti per alleviare la fatica di molti indica oggi l'accelerazione dei processi produttivi per la speculazione di pochi; ai termini *giustizia* e *democrazia*, ridotti di senso da ogni aggettivazione (*liberale, sociale, economica, globale, generazionale, storica*) loro aggiunta.

Poiché stiamo attraversando un cambiamento profondo dei comportamenti socio-economici e quindi del significato di termini importanti, è bene ricordare che il linguaggio muta, mentre cerchiamo parole che restituiscano il significato di pace: questo termine rimanda oggi anche all'accettazione di uno *status quo* che occulta guerre e violenze a bassa intensità. I conflitti contemporanei sono censurati – si pensi agli accordi transnazionali antimigrazione o all'impenetrabilità dei Centri di Permanenza per il Rimpatrio (dove si può essere "trattenuti" senza motivo fino a 120 giorni), al traffico internazionale di rifiuti tossici, alle fabbriche di armi come siti di interesse nazionale – ma esercitati quotidianamente contro i migranti, l'ambiente, le generazioni future e popolazioni che hanno la sventura di abitare zone ricche di risorse o strategiche per grandi infrastrutture e la geopolitica.

La nostra ricerca – sfociata nella Mostra fotografica *Cento anni di pace* e in continua evoluzione – ha riportato alla luce (e spesso portato a conoscenza per la prima volta) forme di azione o resistenza nonviolenta di persone, gruppi, istituzioni, che con creatività e coraggio si sono opposte in questi cento anni per bloccare o almeno ridurre manifestazioni di violenza rivolte non solo a singole persone o gruppi sociali, ma anche a luoghi, ad altri viventi, a interi ecosistemi. Perché le guerre – e la Grande Guerra ne è

¹ M. Bloch, *Apologia della storia*, Einaudi, Torino, 1950.

stata una terribile dimostrazione – hanno ucciso milioni di persone, hanno devastato città e campagne e hanno provocato danni irrimediabili ai sistemi naturali: quei danni di cui ora, tardivamente, ci si sta rendendo conto.

I ragionamenti su questi temi possono proporsi soprattutto come inviti alla creatività, per una cultura e azioni di pace sempre da reinventare in confronto con le esperienze passate. Fra gli insegnamenti offerti dalla storia, i racconti di violenza rafforzano il ripudio del militarismo a vantaggio di scelte pacifiste, sostanziali in funzione preventiva. Tuttavia, quando i conflitti deflagrano, tornano utili soprattutto gli esempi di scelte nonviolente del passato rivelatesi capaci di condurre alla salvezza eludendo, o almeno riducendo, la violenza complessiva. Queste sono le ragioni che hanno guidato il progetto *Cento anni di pace* predisposto nel centenario dalla fine della Grande guerra dal Centro Studi Sereno Regis, ente che sperimenta l'uso del cinema e delle arti come strumenti di ricerca ed educazione per la pace, la difesa dell'ambiente e la sostenibilità. Un progetto inteso a ricordare che nel XX secolo si è manifestata la violenza di due guerre mondiali, dei genocidi e delle distruzioni di massa, ma anche la novità della nonviolenza come dottrina politica tradotta in numerosissime modalità di lotta creativa e di liberazione su tutto il pianeta.

Le voci della pace

Gli enti che si occupano di pace sono sollecitati da più parti – ancor più in tempo di pandemia, quando le diseguaglianze s'ingigantiscono – a prendere parola sui temi delle guerre e dei conflitti socio-ambientali. Il problema è anche come intervenire, perché la comunicazione dominante è imbarazzante: sui quotidiani un discorso sulla pace, la nonviolenza, la difesa dell'ambiente rischia di trovarsi stampato sotto la pubblicità di una macchina di lusso. Gli stessi mezzi di informazione, TV, giornali, utilizzano parole di pace per opportunismo; è successo con un sermone di Martin Luther King per pubblicizzare un SUV e con il discorso finale del *Grande Dittatore* di Charlie Chaplin per un caffè.

Le parole di pace, poi, sono multilingue perché è internazionale la dimensione dei conflitti moderni. In genere, chi usa termini di pace è riconoscibile perché dà voce – anche sgrammaticata – ai protagonisti dei conflitti, a chi soffre e sui media non ha testimonianza ma è solo “raccontato”. Inoltre, parafrasando Lorenzo Milani, nella comunicazione “la

moderazione non è più una virtù”: un linguaggio moderato e che evita parole dure – genocidio, schiavismo, ecocidio – difficilmente sarà capace di svelare alla radice le cause dei conflitti.

Cosa possono fare e dire, dunque, i pacifisti? Bertha von Suttner, prima donna insignita del premio Nobel per la pace nel 1905, rispondeva così:

I loro sforzi vanno nel senso di dare un altro fondamento all'intero sistema di rapporti tra i popoli. Il mondo civilizzato ha bisogno di un edificio più sicuro contro gli incendi. Ma finché esso persevera nel fare tetti di paglia e nel versare, per di più, petrolio sugli impianti di legno, sarà per forza preda delle fiamme: quando poi le fiamme guizzano, è troppo tardi².

È opinione comune che per la parte del mondo a cui apparteniamo la pace sia conquistata e duratura, ma questa affermazione non rappresenta l'intera verità. Cercare la pace oggi significa anche mettere in discussione la pretesa del suo raggiungimento, accettato dai più come un dogma con scarsa comprensione dei fondamenti della convivenza umana, fra i popoli e con la natura. È in questa prassi di accettazione che il significato della pace rischia di svanire e smette d'influenzare il carattere e il comportamento degli esseri umani. L'affermazione della pace consolidata è un'asserzione formale che, in assenza di verifica, non solo è priva di efficacia benefica ma costituisce un ostacolo per lo sviluppo di ogni iniziativa tesa alla costruzione della pace sulla base del ragionamento e dell'esperienza. Per costruire oggi una pace stabile e duratura è importante conoscere ed analizzare, con prospettiva storica, i processi di pace che si sono realizzati nel nostro recente passato: se siamo certi di vivere in tempi di pace, possiamo perlomeno chiederci quando questi hanno avuto inizio e come sono stati conquistati.

Indizi per una contro-storia

Così come raramente si dà voce alle vittime dei conflitti contemporanei: migranti, profughi o attivisti perseguitati, anche la storia della vita quotidiana, la storia sociale e delle lotte per il lavoro, per i diritti e per la

² B. Von Suttner, *Giù le armi!* Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1989.

pace passa in secondo piano rispetto alla storia diplomatica e militare, è considerata “secondaria” se non è legata a strategie, eserciti e battaglie e i suoi snodi non sono quasi mai ricordati. Tuttavia, se è vero che la storia va interpellata per i problemi del presente e ogni storiografia è un particolare sguardo sul passato, l’assunzione di un’ottica storica diversa può avere grande rilevanza teorica e politica sul significato dell’attualità.

C’è bisogno di tenere da conto ogni forma di attivismo per smontare l’idea malsana che quando c’è guerra c’è storia, quando c’è pace no, o non a pieno titolo – come se la pace fosse un dono della fortuna o un vuoto fra una guerra e l’altra, mentre è il frutto di un lavoro umano, è quel lavoro stesso³.

Il 31 gennaio 2021 i quotidiani riportavano la storia di Eric Schwam: un cittadino austriaco di origini ebraiche scomparso a 90 anni, che ha lasciato in eredità due milioni di euro al villaggio francese di Le Chambon-sur-Lignon. Eric Schwam era stato internato con i genitori durante l’occupazione nazista della Francia ed era destinato ai campi di sterminio. Fu invece ospitato dal 1943 a Le Chambon, nell’Alta Loira, dove rimase fino al 1950. Nessuno sui quotidiani ha ricordato i particolari di quella vicenda legata ai coniugi André Trocmé e Magda Grilli, che in quel territorio organizzarono la protezione dei fuggitivi dalle persecuzioni naziste con l’aiuto dei Quaccheri, dell’Esercito della Salvezza, di Chiese protestanti americane, di gruppi ecumenici ebraico-cristiani, della Cimade (associazione protestante a favore di migranti e rifugiati) e del Cartello svizzero di soccorsi ai bambini vittime della guerra. Nonostante arresti ed esecuzioni, la solidarietà della popolazione che ancora ricordava le persecuzioni dell’*Ancien Régime*, permise di salvare centinaia di persone, fra cui moltissimi Ebrei e bambini.

La storia di Le Chambon-sur-Lignon – dimenticata dai più – è inclusa nel progetto *Cento anni di pace* che il Centro Studi Sereno Regis ha avviato nel centenario dalla fine della Prima Guerra mondiale dando corpo con una mostra multimediale all’uso delle arti e del cinema come strumenti di ricerca ed educazione per la pace, la difesa dell’ambiente e la sostenibilità.

³ A. Bravo, *La conta dei salvati. Dalla Grande Guerra al Tibet: storie di sangue risparmiato*, Laterza, Roma, 2013.

La conta dei salvati

La nostra memoria è selettiva, si perde nel tempo restituendoci del passato soprattutto ciò che rafforza i nostri schemi mentali e i nostri pregiudizi. Nel 2018 il timore di molte associazioni per la pace, in vista del centenario dalla fine della Grande Guerra definita da papa Benedetto XV “inutile strage”, era che la retorica patriottico-militarista riprendesse il mito della difesa dei sacri confini e dell’eroismo contro l’aggressore. Questa visione storica falsata continua a riflettersi sul presente riproponendo il problema della difesa come fondato soprattutto sull’esperienza militare. Abbiamo perciò pensato che occorresse rileggere il passato, un esercizio sempre istruttivo, ma con una visione nonviolenta. Infatti, nonostante la rappresentazione come “brava gente”, la Storia dice altro sulla volontà bellica degli Italiani che dal 1861 a oggi non hanno mai combattuto guerre difensive. Siamo sempre stati noi ad aggredire gli altri, sui confini, in Africa o nei Balcani e non ci siamo mai trovati in posizione difensiva se non per la Liberazione partigiana. A fronte di inesistenti guerre difensive, l’elenco delle aggressioni italiane è lungo⁴: siamo corresponsabili anche di Hiroshima e Nagasaki poiché l’ultima scellerata dichiarazione di guerra italiana avvenne il 14 luglio 1945 sotto il governo di Ferruccio Parri, per conquistare un ruolo fra gli alleati contro l’Impero giapponese.

Si parla e si scrive soprattutto di guerre, eccidi e violenze, insomma, anche a sproposito raccontando il sangue versato, ma – ha scritto Anna Bravo – non saremmo qui se qualcuno non avesse lavorato anche per risparmiare il sangue. Esiste dunque una Storia che non è fatta di violenze e che dimostra due verità. La prima è che il sangue può essere risparmiato anche da chi non ha potere, o ha un potere minimo. La seconda è che se è importante raccontare una guerra, ancora più importante è descrivere

⁴ Il 5 febbraio 1885, l’Italia invade l’Eritrea. L’8 febbraio 1889 viene sancito il protettorato italiano sulla Somalia. Il 4 ottobre 1911, l’Italia invade e conquista la Libia. Il 23 maggio 1915, l’Italia dichiara guerra all’Austria-Ungheria, avviando le operazioni belliche il giorno seguente. Il 21 agosto 1915, l’Italia dichiara guerra all’Impero ottomano. Il 19 ottobre 1915, l’Italia dichiara guerra al Regno di Bulgaria. Il 27 agosto 1916, l’Italia dichiara guerra all’Impero tedesco. Il 2 ottobre 1935, l’Italia dichiara guerra all’Etiopia. L’Italia dichiara guerra all’Albania e la invade il 7 aprile 1939. Il 10 giugno 1940, l’Italia dichiara guerra a Gran Bretagna e Francia. Il 18 novembre 1940, l’Italia dichiara guerra alla Grecia. Il 27 marzo 1941, l’Italia al fianco di Hitler avvia le operazioni belliche contro la Jugoslavia. Il 22 giugno 1941, l’Italia dichiara guerra alla Russia. L’11 dicembre 1941, l’Italia dichiara guerra agli Stati Uniti. Il 13 ottobre 1943, l’Italia dichiara guerra alla Germania. Il 14 luglio 1945, l’Italia dichiara guerra al Giappone.

come un conflitto non è deflagrato, per capire come si può evitarlo e con che mezzi. Una lezione non isolata, ripresa anche da altri maestri del Novecento:

La storia degli ebrei danesi è una storia sui generis, e il comportamento della popolazione e del governo danese non trova riscontro in nessun altro paese d'Europa, occupato o alleato dell'Asse o neutrale e indipendente che fosse. Su questa storia si dovrebbero tenere lezioni obbligatorie in tutte le università ove vi sia una facoltà di scienze politiche, per dare un'idea della potenza enorme della nonviolenza e della resistenza passiva, anche se l'avversario è violento e dispone di mezzi infinitamente superiori⁵.

Se la memoria collettiva conserva solo i fatti violenti, le soluzioni collettive al problema della guerra non potranno che essere militari. Al contrario, se recuperiamo dal passato le tracce di un'altra storia, un'altra forma di difesa non militare che ha mostrato efficacia nel corso dei secoli, allora l'intero discorso sui conflitti potrà essere radicalmente trasformato.

Cento anni di pace

Il Centro Studi Sereno Regis è luogo di ricerca e documentazione sulla costruzione della pace e lo sviluppo di forme di lotta e resistenza non-violente. Nel 2018 ha colto l'occasione del centenario dalla fine del conflitto mondiale per presentare una narrazione finora poco visibile. Il progetto si è articolato in più iniziative, tra cui la citata mostra multimediale *Cento anni di pace. La costruzione della pace dal Novecento a oggi*, fatta di fotografie, manifesti, video e audio-documenti tuttora interamente e facilmente disponibili per la circolazione e l'esposizione.

Durante le visite, sono stati proiettati documentari del ciclo *Una forza più potente*⁶, che ripercorrono alcune lotte nonviolente del Novecento. A integrazione della mostra, è stato creato un sito (<http://www.100annidipace.org>) con approfondimenti tematici, riferimenti bibliografici e cronologie. Inoltre, nel periodo di apertura al pubblico

⁵ H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 1964.

⁶ P. Ackerman, D. Delan, J. DuVall, *A Force More Powerful: A Century of Non-violent Conflict*, International Center of Nonviolent Conflicts, Washington D.C. (USA), 1999.

giovani attori del Liceo coreutico Germana Erba, hanno dato voce ai protagonisti della pace recitando monologhi fra i visitatori; le loro interpretazioni sono raccolte nel documentario *Non è un pranzo di gala* di Stefano Grossi e Dario Cambiano (2018, 50'), che mette in scena le storie di chi ha lottato per un mondo migliore con la sola forza delle idee e della giustizia.

Geografie di resistenza nonviolenta per una società più giusta

Attraverso le prospettive illustrate è visibile una contro-narrazione di quanto è stato fatto per costruire percorsi di pace, che è non secondaria ma fulcro del bagaglio culturale contemporaneo. Se il XX secolo è stato l'epoca dei campi di sterminio, dell'atomica e dell'allarme ambientale è stato anche l'età di Gandhi e delle rivoluzioni nonviolente. La strategia nonviolenta di trasformazione dei conflitti appare oggi la via maestra per risolvere le controversie e l'unica compatibile con la sopravvivenza dell'umanità in un contesto di grande complessità e con l'altissimo grado di distruttività raggiunto dagli strumenti bellici. C'è tuttavia bisogno di una lettura completa e ordinata della complessità di relazioni, vincoli e pericoli che ci circondano. A questo scopo, il progetto *Cento anni di pace* è suddiviso in cinque parti, in un tentativo di collegamento "concentrico" dei temi trattati, che è utile ripercorrere.

La prima sezione, *No alla guerra: superare l'idea di nemico* riprende esperienze di lotta contro la guerra e di scelte alternative alla violenza nella gestione dei conflitti. Le esperienze di resistenza, movimenti e azioni raccolte contro il militarismo e per l'obiezione di coscienza vanno dalla tregua del Natale 1914 – quando in varie zone del fronte occidentale i soldati inglesi e tedeschi fraternizzarono per due giorni – fino al premio Nobel per la Pace conferito nel 2017 ai movimenti internazionali per il disarmo nucleare. L'attenzione è portata alle dinamiche di relazione interpersonale che caratterizzano questi eventi nel corso del tempo: usare il proprio potere interiore, sviluppare empatia nei confronti del nemico, contenere la violenza, difendersi senza aggredire.

La seconda sezione, *Satyagraha: la forza della verità contro oppressione e ingiustizia* indica la strada per costruire giustizia attraverso i movimenti per i diritti civili e la giustizia sociale, la resistenza nonviolenta contro il colonialismo, occupazioni, dittature e totalitarismi. Qui lo sguardo si fa più sincronico: trasformazioni politiche, economiche, tecnologiche in

tante parti del mondo danno luogo contro poteri oppressivi a forme di opposizione nonviolenta, che si esprimono in modi diversi a seconda delle tradizioni e dei contesti socio-culturali.

Emergono qui le sinergie che legano i movimenti contro il militarismo e la guerra a quelli per l'indipendenza, i diritti civili e sociali e la difesa dell'ambiente. Due in particolare sembrano le concezioni che questa visione storica ha posto in crisi: l'idea di progresso-sviluppo lineare affermatosi nella storia dell'Occidente dall'età moderna, che oggi rivela i propri limiti alla luce delle conseguenze sociali e ambientali prodotte dal modello meccanicistico del mondo, e l'idea di guerra-difesa affermatasi dalla Rivoluzione francese in poi, soprattutto nel secolo scorso. L'armamento atomico, apice della violenza tecnologica, sintetizza entrambi gli aspetti: è uno dei più importanti frutti del progresso nell'accezione che il termine ha nella cultura occidentale, cioè tecnologico ed è il più potente mezzo di guerra e di dissuasione, forma assunta dai modelli di difesa nel sistema bipolare e tuttora vigente, sebbene il contesto internazionale sia mutato.

La terza sezione, *Gaia, la nostra casa comune: fare la pace con la Natura*, affronta il tema dell'ambiente sovente descritto come vittima *silenziosa* delle azioni umane: solo negli ultimi decenni è stato riconosciuto che la popolazione umana, soprattutto la sua parte più potente, è responsabile di un impatto ambientale senza precedenti. Questa sezione della mostra, ricorda in fondo che anche noi *Siamo natura* e amplia la prospettiva al vivente, alla resistenza contro le violenze sui socio-eco-sistemi, per fermare l'ecocidio e dare coscienza dell'inclusione della natura fra i bisogni e le relazioni primarie dell'umanità. "Se il sé si espande fino a includere il mondo naturale, i comportamenti che portano alla distruzione del mondo saranno vissuti come auto-distruzione"⁷.

Partendo dalle parole di Rachel Carson, autrice di *Primavera silenziosa* (1962), primo libro di denuncia contro l'uso di sostanze tossiche nell'ambiente, "L'umanità è di fronte a un bivio importante: continuare per la strada del capitalismo, della depredazione e della morte oppure intraprendere il cammino dell'armonia con la natura e del rispetto della vita"⁸.

⁷ T. Roszak, M. Gomes, A. Kanner, *Ecopsychology: Restoring the earth, healing the mind*. Sierra Club Books, Oakland (USA), 1995.

⁸ R. Carson, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano, 1962.

Viene messo in luce il carattere nonviolento di tante forme di salvaguardia degli ambienti naturali e delle lotte che vedono impegnate comunità locali, popolazioni indigene e parti sempre più ampie delle società occidentali contro il saccheggio delle risorse, il degrado degli ambienti di vita, nella consapevolezza che la violenza contro la Terra è violenza contro l'umanità.

Viviamo nei confronti del pianeta in uno stato di permanente insolvenza fraudolenta. (...) non paghiamo i nostri conti con la natura; anzi, li facciamo truffaldinamente intestare ad altri (...). Ogni aumento degli armamenti – o dei rifiuti, o della cementificazione, o della rumorosità o della proliferazione di prodotti chimici di sintesi non più biodegradabili – porta non solo l'umanità ed il pianeta più vicino alla soglia dell'irreversibilità del degrado, ma provoca anche effetti sinergici che si potenziano a vicenda in un gigantesco intreccio di cause e di concause che portano al disastro⁹.

Fra gli esempi di difesa degli ambienti di vita contro inquinamenti e infrastrutture (miniere, centrali nucleari, dighe), la lotta per un lavoro salubre e dignitoso è ricordata con la figura di Dolores Huerta, cofondatrice della *United Farm Workers Association* e leader del movimento USA per i diritti civili dei Chicanos, che nonostante la discriminazione etnica e di genere, organizzò nel 1965 lo sciopero dei raccoglitori d'uva in California e guidò le trattative per i contratti collettivi.

Considerando i conflitti armati, si può definire l'ambiente anche come vittima *invisibile* della guerra. La metrica usuale dell'impatto di un conflitto armato, il numero di vite perdute, non rende in forma completa il danno causato: va considerato che le guerre sono anche catastrofi ambientali con effetti che perdurano ben oltre la fine degli scontri e che l'apparato tecnologico militare è la più tossica delle realizzazioni umane.

La guerra moderna ha un impatto devastante sull'ambiente anche per il massiccio uso di tecnologie, per il tipo di armi, per la tossicità dei loro residui rilasciati anche durante la loro produzione e sperimentazione. Secondo l'*Environmental Protection Agency* statunitense 900 dei 1300 siti più

⁹ A. Langer, *Una buona politica per riparare il mondo*, Interno4 Edizioni, Rimini, 2019.

inquinati degli USA sono basi militari. Il dato non comprende i depositi nucleari e neppure le circa 1000 basi USA sparse nel mondo, dove l'esercito non è responsabile della tutela ambientale. Residui radioattivi e chimici, esplosivi, solventi, pesticidi, olii, metalli, risultano gettati in pozzi o percolati dai contenitori, sepolti in discariche non protette, abbandonati nei campi.

L'uso delle bombe nucleari merita un discorso a sé. Limitandoci all'inquinamento, dal primo test nel 1945 sono stati fatti esplodere più di 2000 ordigni in superficie, sott'acqua, sotto terra, nello spazio. Sono stati testati gli equivalenti di 29.000 bombe di Hiroshima, che hanno disperso più di 9 tonnellate di plutonio radioattivo.

Di recente è stata sollevata la questione dei combustibili usati per la guerra e del loro peso sul clima. Le attività militari sono le maggiori consumatrici di fonti fossili e il loro carico cresce con il moltiplicarsi di aerei, navi e mezzi corazzati.

Uno sguardo trasversale: sinergie e collaborazioni

La mostra si completa con due ulteriori sezioni ("Movimenti" e "Donne") che integrano i temi precedenti interconnessi fra loro. Ripercorrendo le storie d'impegno per la pace emergono infatti confluenze e sinergie per un impegno collettivo condiviso.

È importante valorizzare il ruolo e la potenzialità dell'impegno femminile, partendo dalla nascita dello *Women's Peace Party* costituito nel 1915 al Congresso di Washington con l'obiettivo di lottare per la pace mettendo in relazione il diritto di cittadinanza e di voto con il diritto-dovere di assumere la propria parte di responsabilità sulla guerra e sulla pace:

Noi chiediamo che sia riconosciuto e rispettato il diritto di essere consultate su questioni che riguardano non solo la vita degli individui, ma anche delle nazioni e che alle donne sia data l'opportunità di decidere della guerra e della pace" – dal discorso di Jane Addams al congresso del Woman's Peace Party, Washington, 10 gennaio 2015.

Fra le altre storie, sono ricordate: quelle di Danilo Dolci che nel 1952 iniziò una serie di lotte nonviolente contro la mafia e il sottosviluppo e nel

1956 a Partinico in Sicilia inventò gli scioperi alla rovescia: i contadini scesero in strada per ricostituire le strade comunali dissestate; quelle dei *Freedom riders*¹⁰, studenti statunitensi e australiani, che negli anni '60 organizzarono 'viaggi per la libertà' per denunciare le condizioni di discriminazione e di razzismo contro le popolazioni aborigene e nei confronti degli afro-americani, nonostante le leggi emanate dai governi.

In questa sezione si ricorda inoltre che l'opposizione alla guerra nell'era dell'atomica portò anche in campo ambientale alla nascita del movimento antinucleare che si oppone all'uso di varie tecnologie nucleari: molte organizzazioni di base, gruppi di scienziati e partiti politici si sono identificati con tale movimento, con l'obiettivo iniziale che è rimasto il disarmo dalle armi atomiche, ma che in seguito, in Austria, Germania e Italia, ha iniziato a considerare anche altre questioni, tra cui soprattutto l'uso dell'energia nucleare in ambito civile.

Educare attraverso il cinema, le arti e la letteratura:

1. Cultura e scienza

Una delle più desolanti constatazioni sul mondo contemporaneo è che il dominio della dimensione economica di ogni impresa artistica, culturale e scientifica prevarica su ogni possibile forma di lettura del mondo alternativa a quella dominante: secondo la logica finanziaria, una ricerca, un testo o un'opera d'arte troveranno sostegno se – e soltanto se – i suoi investitori avranno la certezza di trarne profitto. Così la produzione scientifica, artistica e culturale contemporanea è dominata dall'assenza di creatività: un film, uno studio tecnologico, un disco musicale hanno tutti bisogno di quantità di danaro elevate per sostenersi e pertanto, per non fallire, devono attenersi a formule rigorose e collaudate e in assenza di altri criteri il successo delle vendite diventa l'unico modo di giudizio della bontà o meno del prodotto.

Questo carattere di massa della produzione culturale è manifesto se si osserva che oggi lavori di autori differenti si rivelano come sessioni di un'unica partitura nella quale ognuno replica sempre e soltanto la stessa idea con logiche non dissimili da quelle di chi investe in attesa solo di un ritorno economico in progetti tecnologici ad alta potenza, eventi olimpici,

¹⁰ <https://aiatsis.gov.au/explore/1965-freedom-ride>.

grattaciel, esposizioni internazionali. E le grandi imprese tutte, cinematografiche, editoriali, tecnologiche, obbediscono a questa logica di stagnazione che non è certo quella più adatta per una visione di pace che punta invece sempre all'autocritica e al cambiamento. Aldo Capitini, filosofo ed educatore, diceva di non poter accettare il mondo così com'è:

Mi vengono a dire che la realtà è così, ma io non lo accetto (...) perché non posso accettare che la bestia più grande divori la bestia più piccola, che dappertutto la forza, la potenza, la prepotenza prevalgano: una realtà fatta così non merita di durare¹¹.

2. *Gli occhiali di Gandhi*

Cercando di attualizzare le parole di Capitini, il Centro Studi Sereno Regis da molti anni educa all'uso del Cinema come strumento di pace attraverso la rassegna *Gli occhiali di Gandhi* che all'interno del Torino Film Festival valorizza documentari, film e cortometraggi che affrontano i conflitti con uno sguardo che non si ritrae dalla lotta di giustizia, ma cerca di coinvolgere anche l'avversario nella ricerca della verità. Come per *Cento anni di pace*, diverse forme di narrazione vengono proposte come strumento di conoscenza del fenomeno del conflitto. Il rischio di estetizzare anche la violenza come elemento di spettacolo è superato stimolando la riflessione sulla necessità di partecipazione civica, discutendo i macro-problemi connessi con geopolitica, economia di guerra, migrazioni e gli effetti che le guerre e i conflitti hanno sulle piccole comunità e sui singoli individui (disgregazione, trauma, conflitto sociale).

Sapevo che l'oppressore è schiavo quanto l'oppresso, perché chi priva gli altri della libertà è prigioniero dell'odio, è chiuso dentro le sbarre del pregiudizio e della ristrettezza mentale. L'oppressore e l'oppresso sono entrambi derubati della propria umanità. Da quando sono uscito dal carcere è stata questa la mia missione: affrancare gli oppressi e gli oppressori¹².

Documentari e racconti, film di denuncia e satira, esempi di azioni

¹¹ A. Capitini, *Religione aperta*, Laterza, Milano, 1955.

¹² N. Mandela, *Autobiografia. Lungo cammino verso la libertà*, Feltrinelli, Milano, 1995.

nonviolente coadiuvati da commenti, dibattiti e riflessioni raccolti in un decennio costituiscono ora il materiale del corso *Fare la pace al cinema* focalizzato sulle potenzialità etiche ed educative della cinematografia.

3. *Take P-ART*

Un altro modo per sfuggire alle logiche dell'omologazione è stato sperimentato dal Centro Studi Sereno Regis partecipando al progetto *Take P-ART*, curato da Beáta Mészárosová and Stephan Wenninger¹³ anche per contrastare la xenofobia e le forme di violenze che si diffondono fra gli adolescenti attraverso i social media. La proposta di *Take P-ART* è quella di utilizzare l'arte come strumento di inclusione e sperimentazione: l'auto-produzione di video e l'ideazione e la messa in scena di rappresentazione artistiche da parte dei più giovani per stabilire forme di collaborazione e impegno interculturale, finalizzate al cambiamento e alla partecipazione. Si tratta di un'esperienza di educazione non-formale che permette ai partecipanti di esprimere emozioni ed esperienze profonde e di sperimentare forme di relazione solidale ed empatica e di sviluppare capacità sociali e partecipative. Gli adolescenti coinvolti hanno avuto la possibilità così di riflettere sui comportamenti e sui linguaggi principalmente adottati dai social media, di immedesimarsi in esperienze come quelle dei rifugiati e di mettersi alla prova come possibili attivisti approfondendo gli effetti della violenza e le potenzialità della pace di fronte a situazioni reali.

L'educazione non-formale e l'arte costituiscono un connubio ben consolidato: nei contesti di marginalità, l'accesso a ogni forma d'arte è già per sé un successo, un percorso per favorire lo sviluppo di forme di pensiero multiple nelle giovani menti, la visione e la rappresentazione di fenomeni noti ma con linguaggi diversi, l'accesso al concetto di bellezza e la consapevolezza che anche questo – l'accesso alla "bellezza" – sia un diritto umano e assieme la possibilità di sperimentazione pratica e di espressione di se stessi in profondità anche con l'uso di linguaggi non verbali, sviluppando capacità creative e di denuncia per il cambiamento sociale, costruendo ponti attraverso il dialogo e l'inclusione.

¹³https://read.bookcreator.com/HpTOjds54mR3VpyQGyqMYIZWkj1/XJASVR9LSmarVijA_xXfiQ

4. *L'etica dello sguardo*

Fra le opere letterarie contemporanee – con preferenza per le autrici femminili, da Elsa Morante a Laura Conti ad Anna Maria Ortese – citiamo quella di Svetlana Alexievich, scrittrice Bieolorussa Nobel per la letteratura nel 2015, i cui testi hanno valore universale per le analogie che offrono fra i censurati disastri socioeconomici del mondo ex sovietico e le non meno censurate conseguenze del bellicismo tecnologico occidentale, a cominciare dai pericoli dell'energia nucleare. In un'intervista al *New Yorker* (ottobre 2015), la scrittrice ha spiegato che le testimonianze di *Preghiera per Cernobyl* (pubblicato in Russia nel 1997) raccolte fra i familiari delle vittime dopo l'incidente nella centrale nucleare in Ucraina del 1986, erano state le più facili da raccogliere perché “non era mai accaduto nulla di simile, le persone non sapevano come proteggersi” e raccontavano ancora alla ricerca di spiegazioni. Nella stessa occasione, ha dichiarato il proprio disdegno per il concetto di “informazione”: una forma di comunicazione che (non solo nei paesi ex sovietici), gestisce il mondo ma non dà senso a nulla. I testi di questa scrittrice sono un antidoto all'informazione consolatoria che tende a diventare propaganda. Un genere di letteratura molto temuta dal potere: nel 1992, alcune istituzioni militari citate in una sua opera contro l'intervento russo in Afghanistan (1979-1989), *Ragazzi di zinco* (1989) – il titolo allude ai contenitori per il rimpatrio dei militari deceduti – assieme a un'associazione di familiari dei caduti, fecero causa alla scrittrice per diffamazione delle forze armate. “Fu la mia prima esperienza in guerra – spiegò lei – ero così colpita da quanto vedevo: i morti, la facilità di uccidere e poi di ubriacarsi, ridere e fare affari. Era il periodo dell'Unione Sovietica, volevano comprare dei souvenir per le loro madri, ma non avevano soldi così vendevano le munizioni, magari a chi le avrebbe usate il giorno dopo per ucciderli”.

È sempre arduo mettere in guardia, far allargare lo sguardo dal piccolo interesse immediato alle conseguenze dirette e indirette dei conflitti armati e al loro impatto finché l'immaginario prevalente rimanda alle guerre – anche se *Stellari* – e perpetua l'epica violenta in età moderna ma senza più nemmeno il senso degli antichi miti. Fra i progetti di vanto del nostro paese nel campo dello sviluppo tecnologico spiccano quelli di robotica, dell'industria aerospaziale, della sicurezza *cyber* e degli equipaggiamenti militari. Si coltiva veleno, insomma, e i temi della guerra, sostenuti dalla forte tentazione dei fondi disponibili, non turbano il mondo

della scienza che diventa sempre più autoreferenziale.

Condividiamo la visione di Svetlana Alexievich che ricorda il bisogno e il valore del confronto delle esperienze personali e che nei suoi libri include solo il nome, l'età e la professione dei testimoni, informazioni importanti perché esprimono a suo avviso la vera "misura del nostro tempo sulla terra" e "l'angolazione da cui guardiamo la vita". Meno informazioni generiche, quindi, e richiami a una maggiore capacità di sguardo pratico e personale. Criteri da far propri per chi si dichiara al servizio della collettività, in campo intellettuale, artistico, scientifico.

5. *La visione binoculare di André Trocmé*

Siamo una civiltà perennemente in guerra: la facciamo o la prepariamo. Pensiamo in termini di guerra e la guerra è un argomento di intrattenimento come un altro. L'epopea bellica andrebbe trattata per quel che è: infantilismo a buon mercato, estraneo agli obiettivi dell'alta narrazione culturale salvo che – come abbiamo già osservato – a causa dell'assenza di creatività e dell'eccesso di semplificazione diffusi nell'arte, nelle lettere e anche nell'impresa scientifica questo modello di sottocultura è economicamente vincente e si vanta di occupare le vette dell'arte, con il tacito assenso del pubblico. Il problema è grave: se i lavori dominanti della scienza e del sapere, che trattano i problemi del mondo, della guerra, del clima, sono semplicistici e accomodanti, diventa difficile dimostrarne la mediocrità senza modelli alternativi. Tornano allora utili e illuminanti gli insegnamenti di André Trocmé, riassunti nella sua opera intitolata *Jésus-Christ et la révolution non violente*:

Per chiudere la nostra analisi, è utile una analogia. Quando usiamo un solo occhio, noi percepiamo tutti gli oggetti come se fossero sullo stesso piano (...) ma la natura ci ha fornito di due occhi, e la piccola distanza fra loro permette a ogni occhio di percepire gli oggetti da un'angolazione appena differente. Se chiudete e aprite gli occhi in modo alternativo, ve ne rendete conto subito. Per mettere a fuoco oggetti vicini, dobbiamo incrociare gli occhi per non sdoppiare l'immagine. Se al contrario mettiamo a fuoco un oggetto lontano, si sdoppia l'immagine di quelli più vicini. Il nostro cervello corregge lo sdoppiamento dell'immagine sulle nostre retine "trascurando" la separazione degli oggetti vicini, cosa piuttosto fastidiosa quando la percepiamo. Un occhio da solo non restituisce il senso della profondità. Lo sforzo dei muscoli

oculari è ciò che permette al cervello di ricostruire la distanza a cui si trovano oggetti differenti. Il sistema nervoso coordina lo sforzo degli occhi con quello dei muscoli motori. Un neonato non possiede il senso della profondità anche se possiede due occhi, ma non appena impara ad afferrare gli oggetti e poi a camminare, acquisisce anche la capacità di vedere correttamente e di muoversi fra gli ostacoli che lo circondano senza inciampare. Se estendiamo questo ragionamento alla nostra discussione, oltre alla consapevolezza di avere due occhi per guardare il mondo, sappiamo che possiamo conservarne anche due visioni: una è quella esteriore, che ci permette di percepire il mondo sensibile, la realtà "così com'è", ma abbiamo anche una visione interiore, quella della rivelazione, della realtà "come dovrebbe essere e sarà". Noi siamo come neonati che non hanno ancora imparato a sovrapporre le due visioni. Ognuna è piatta, e infatti il mondo "così com'è" è privo di profondità; è solo una sequenza di fenomeni senza inizio e senza fine, privi di armonia e di ragione. Similmente anche il mondo rivelato per "come dovrebbe essere e sarà", la rivelazione, è piatto. Isolato dal mondo sensibile, rimane un ideale privo di sostanza, perché le idee hanno bisogno del sostegno della materia per realizzarsi. Come adulti, dovremmo essere capaci di vedere la realtà con una visione stereoscopica. I nostri occhi e il nostro spirito dovrebbero essere capaci di sovrapporre queste due visioni del mondo, solo in questo modo ognuna di esse acquisirebbe allo stesso tempo il rilievo, la profondità e il senso che nessuna visione monoculare sarà mai in grado di fornire¹⁴.

Oggi sembra importante ciò che raccoglie applausi e si vende e si fatica a distinguere il confine fra cultura e intrattenimento, ma arte, letteratura, scienza meritano una diversa attenzione e collocazione fra le attività umane e – soprattutto – nella loro essenza sono refrattarie a ogni forma di spettacolarizzazione: si generano attraverso un processo di selezione dei valori, che non necessariamente relega le opere all'oscurità se costituiscono "anche" intrattenimento, ma che dovrebbe riconsegnarle a un rango inferiore se si rivelano "solo" intrattenimento.

Le circostanze odierne frustrano il processo di selezione culturale. Come nell'evoluzione biologica, il risultato è la deriva, o nel migliore dei casi la stagnazione culturale – come accade ai linguaggi delle popolazioni isolate. La produzione intellettuale globalizzata ristagna come in un ghetto per causa/effetto di una corruzione dell'immaginazione, che si rafforza per

¹⁴ A. Trocmé, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Labor et Fides, Genève (CH), 1961.

l'incessante ripetizione ovunque degli stessi identici percorsi e tecniche creative. Le dinamiche interne possono sembrare intense, ma con gli anni diventa evidente che si tratta solo di sembianze di cambiamento che non si nutrono al dominio libero della cultura, non generano nuovi percorsi e accudiscono anzi una falsa nozione di sé per mancanza di ogni valutazione onesta delle proprie attività.

Ciò che chiamiamo *mercato* non può sostenere lavori creativi che aspirino a occuparsi dei problemi del nostro tempo senza mistificazioni, senza semplificazioni sui recinti analitici della razionalità scientifica, sul dramma della crescita economica a scapito delle risorse naturali, sui rischi dell'affidamento tecnologico di ogni conoscenza. Queste riflessioni non possono trovare spazio nel primitivo repertorio di espedienti moderni obbligati dalla logica del conflitto, della competitività, dell'unica alternativa: "o vinciamo noi, o vincono loro".

Non ci sono scenari di successo adeguati per un trattamento responsabile dei problemi contemporanei se non nei capisaldi della controcultura fondata su un pensiero nonviolento, che da sempre usano per la critica del sistema una mistura di invenzione e realismo, ironia e radicalismo irridendo i bersagli eterni: la presunzione di razionalità del potere e delle istituzioni che lo sostengono, recuperando così libertà narrativa, la supremazia dell'esperienza contro la mitizzazione della realtà e il superamento di ogni rischio di banalizzazione attraverso la *profondità* dello sguardo entro noi stessi e il mondo.

Conclusione

Esiste una Storia fatta di parole e testimonianze che dimostrano che il vero progresso dell'umanità è fiorito soprattutto nei tempi di pace e che propongono orizzonti e prospettive radicati nella nonviolenza e nella pace in cui l'umanità può aspirare a vivere entro i limiti del pianeta. I diritti civili, le conquiste sociali e ambientali, le costituzioni, sono opera della lenta e tenace cooperazione tra le persone, spesso sono anche l'esito del conflitto sociale, ma mai il prodotto di guerre e violenze che questo cammino di civiltà hanno invece interrotto.

Da sempre una sfida è lanciata a chi si oppone alla ratifica del pensiero dominante: portare lo sguardo oltre la coltre di convenzionalità, che non protegge più e raccontare l'orrore della guerra, degli assolutismi e la stupidità dell'omologazione sociale e culturale, che oggi ha gioco facile con

la tecnologia. Per sensibilizzare sul tema della pace come bene da proteggere e coltivare attraverso il dialogo e l'integrazione culturale, occorrono dunque parole capaci di favorire anche il confronto con la realtà dei conflitti.

Questi, per quanto geograficamente e storicamente distanti, non devono cessare di stimolare riflessioni sul vivere insieme, sul ripudio della guerra e sul diritto alla pace e alla libertà, considerando anche i contesti in cui sono maturate anche le forme di violenza, diretta e indiretta tra gli esseri umani e nei confronti della natura. L'obiettivo è comprendere cosa ha favorito o ostacolato l'azione di pace e ricavare dagli esempi un paradigma di conflitto capace di ridurre la violenza e sviluppare relazioni costruttive nel rispetto delle diversità. Occorre mantenere la consapevolezza che la condizione di pace non è mai stabile ma sempre in cerca d'equilibrio, praticare l'impegno incessante per ideare strumenti di costruzione della pace e perseguire l'urgenza di un linguaggio capace di svelare le forme di violenza dissimulate in scenari storico-politici che continuamente evolvono. Non si racconta l'orrore della violenza e della guerra solo denunciandole, lo si racconta anche mostrandone la limitatezza e l'ottusità, contrapponendogli il fascino della creatività e la profondità di ogni possibile visione alternativa, pacifica e sostenibile.

Biografie degli autori

Gabriele Rigano: professore associato di Storia contemporanea presso l'Università per Stranieri di Perugia. È vicedirettore della rivista "Storia e Politica. Annali della Fondazione Ugo La Malfa" (classe A in SSD SPS/06) e condirettore della Collana editoriale "Quaderni. Annali della Fondazione Ugo La Malfa". Ha pubblicato vari saggi di storia religiosa e politica del Novecento, interessandosi di storia ebraica, rapporti tra ebraismo e cattolicesimo, antisemitismo, fascismo, movimento repubblicano, storia della Sardegna. Negli ultimi tempi si è interessato di storia del papato e della posizione assunta dalla Chiesa nella prima e nella seconda guerra mondiale.

Gianpaolo Carbonetto: giornalista professionista, ha lavorato alla Rai e al Messaggero Veneto dove è stato inviato, con un'esperienza di guerra in Libano e poi redattore capo. Da alcuni anni ha intensificato la sua attività di conferenze, moderazioni di dibattiti e organizzazioni di eventi culturali tra i quali spiccano gli incontri del Mittelfest diretto da Moni Ovadia, e quelli in corso da alcuni anni al Centro Balducci. Ha scritto diversi libri di saggistica ed è stato consigliere nazionale della Federazione Nazionale della Stampa Italiana nella quale ha fatto anche parte dell'Ufficio nazionale di segreteria. È stato per due mandati componente effettivo della Commissione nazionale per la diffusione della Cultura italiana all'estero, per il Ministero degli Affari Esteri. Ha tenuto corsi affini alla sua professione in varie Università italiane; collabora con il TSM di Trento e con la Fondazione Dolomiti Unesco. È referente provinciale di Articolo 21.

Fulvio Senardi: laureato in lettere e dottore di ricerca in storia, ha insegnato nei Licei e all'Università. Ha collaborato stabilmente o collabora alle riviste «Problemi», «Studia romanica et anglica zagrabiensia», «Nuova Corvina», alla pagina culturale del «Piccolo» e alla rivista on line «Il Ponterosso». Dal 2014 presiede l'Istituto giuliano di storia, cultura e documentazione di Trieste e Gorizia. Oltre a circa trecento contributi saggistici, articoli e recensioni, ha firmato numerose monografie (in particolare su D'Annunzio, Giani Stuparich, la narrativa contemporanea) e molte curatele, in special modo su temi di letteratura giuliana, sulla letteratura e la guerra, sulla poesia in dialetto e sul pacifismo.

Marco Boato: ha studiato Sociologia a Trento, divenendo uno degli esponenti del Movimento studentesco. Si è laureato con una tesi sui movimenti collettivi. Con Alexander Langer ha dapprima formato nel 1978 in Trentino-Alto Adige/Südtirol il movimento "Nuova Sinistra-Neue Linke" e

successivamente, dai primi anni '80, ha dato vita alle prime "Liste Verdi". Dal 1979 eletto per cinque volte deputato e per una volta senatore, con i radicali, i Verdi e l'Ulivo. Oltre a numerosi saggi in materia di giustizia, riforme costituzionali, ecologia politica in varie riviste, ha pubblicato i volumi: *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*, Marsilio, Padova, 1969; *Sinistra e questione cattolica in Italia e nel Trentino* (con Sandro Boato), UCT, Trento, 1978; *Il '68 è morto: viva il '68!*, Bertani, Verona, 1979; *Le parole del commiato* (su Alexander Langer), Edizioni Verdi del Trentino, Trento, 2005; *Alexander Langer. Costruttore di ponti*, La Scuola, Brescia, 2015; *Loris Capovilla. Umiltà e dialogo*, Edizioni Messaggero, Padova, 2016; *Il lungo '68 in Italia e nel mondo*, ELS La Scuola, Brescia, 2018. Sul movimento del Sessantotto, ha contribuito inoltre ai volumi: *Processo al '68*, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2016; *Il '68 che verrà*, Engramma, Venezia, 2018; *Eredità e memorie del Sessantotto italiano*, Editoriale Umbra, Perugia, 2019; *Il '68 in Italia e in Francia: sguardi incrociati*, Aracne Editrice, Roma, 2019. Attualmente è il Direttore responsabile della rivista on-line "Ecologica".

Giovanni Capecchi: insegna Letteratura italiana all'Università per Stranieri di Perugia. Si è occupato prevalentemente di letteratura dell'800 e del '900, con volumi dedicati tra l'altro all'opera di Giovanni Pascoli (*Gli scritti danteschi di Giovanni Pascoli*, 1997; l'edizione delle *Prose disperse*, 2004; *Voci dal nido infranto. Studi e documenti pascoliani*, 2011), alla letteratura risorgimentale (*Le ombre della Patria. Capitoli ottocenteschi tra Foscolo e Carducci*, 2015), alla letteratura della Grande Guerra (*Lo straniero nemico e fratello. Letteratura italiana e Grande Guerra*, 2013; *I fronti della scrittura. Letteratura e Grande Guerra*, 2017). Rientra tra i suoi ambiti di interesse il tema del turismo letterario: ha pubblicato il libro *Sulle orme dei poeti. Letteratura, turismo e promozione del territorio* (2019, seconda edizione ampliata 2021), tradotto in inglese e in spagnolo, e dirige il Centro di ricerca sul Turismo Letterario TULE.

Sandra Covino: ordinaria di Linguistica italiana presso l'Università per Stranieri di Perugia, dove ha coordinato il Dottorato in Scienze del linguaggio e poi l'indirizzo in Scienze linguistiche e filologiche della Scuola di Dottorato (cicli XXV-XXVIII). Nel triennio 2016-2019, è stata rappresentante dell'ASLI nel Coordinamento Intersocietario per la Storia del Pensiero Linguistico e Semiotico (CISPELS). Dal 2013 collabora con la Fondazione "I

Lincei per la Scuola” e dal 2017 è membro dell’Osservatorio della lingua italiana presso l’Ambasciata d’Italia a Washington D.C. È autrice di numerosi saggi sulla storia degli studi linguistici e filologici in Italia, sulla lingua di autori otto-novecenteschi e le falsificazioni testuali, su varietà e linguaggi settoriali dell’italiano contemporaneo.

Remo Castellini: docente di lingua e cultura italiana all’Università di Vienna. Si occupa prevalentemente di letteratura e cultura del Novecento, in particolare di Vincenzo Cardarelli e degli scrittori-soldato (Emilio Lussu, Giani Stuparich, Giulio Camber Barni, Luis Trenker, Fritz Weber). È autore di contributi sulla letteratura del primo conflitto mondiale e ha curato, tra l’altro, l’edizione italiana del diario di guerra *Dall’Isonzo. Diario di impressioni e sentimenti* dello scrittore goriziano Alojzij Res (2021).

Francesca Ghezzeo: laureata magistrale in Italiano per l’insegnamento a stranieri presso l’Università per Stranieri di Perugia. Nel giugno 2022 consegue il titolo di Dottoressa di ricerca in Scienze letterarie, librerie, linguistiche e della comunicazione internazionale” (indirizzo in “Comunicazione della letteratura e della tradizione culturale italiana nel mondo”) presso l’Università per Stranieri di Perugia, con una tesi sulla ricezione dell’opera di Danilo Dolci nel mondo. Collabora attivamente con la Fondazione Gruppo Abele di Torino.

Daniele Mannu: laureato magistrale in “Italiano per l’insegnamento a stranieri” (itAS) all’Università per Stranieri di Perugia, nel novembre del 2017. Tra il gennaio del 2018 e il maggio del 2019 è insegnante di lingua italiana presso il Centro Cultural Italiano di Siviglia. Dall’ottobre del 2019 è dottorando dell’Università per Stranieri di Perugia in “Scienze letterarie, librerie, linguistiche e della comunicazione internazionale” (indirizzo in “Comunicazione della letteratura e della tradizione culturale italiana nel mondo”). Il progetto di ricerca in cui è attualmente impegnato si ricollega all’analisi, sia dal punto di vista letterario che politico, dello scrittore sardo Emilio Lussu, studiando al contempo la reale ricezione che la sua figura e le sue opere hanno avuto nel mondo ispanofono, tra Spagna e Sud America.

Luca Montanari: laureato in filosofia presso l’Università degli Studi di Macerata, ha ottenuto un master in filosofia orientale e comparativa

presso l'ISUR di Rimini e ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università per Stranieri di Perugia. Attualmente è docente a contratto di filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Macerata. Oltre a molte pubblicazioni su riviste scientifiche e volumi collettanei, ricordiamo le seguenti monografie: *La decrescita come liberazione. I fondamenti antropologici della democrazia* (Pazzini, 2018); *Sulla soglia tra due sapienze. Ebraismo e filosofia in Emmanuel Lévinas* (Cittadella, 2021); *La via etica del senso. Ermeneutiche del testo sacro nel pensiero contemporaneo* (Franco Angeli, 2022).

Fabio Melelli: Giornalista, critico cinematografico e docente. Dal 2016 al 2022 ha insegnato Storia del cinema italiano all'Università per Stranieri di Perugia. Nel 2014 e nel 2016 è stato insignito del "Premio Domenico Meccoli- Scrivere di cinema". Tra le sue pubblicazioni: *Storie del cinema italiano* (Morlacchi, 2002), *Sergio Leone e il western all'italiana. Tra mito e storia* (Morlacchi, 2010), *Kiss kiss... Bang bang. Il cinema di Duccio Tessari* (Bloodbuster, 2013), *Il doppiaggio nel cinema di Hollywood* (con Massimo Giraldi, Enrico Lancia, Bulzoni, 2014), *I film di Aldo Fabrizi* (con Enrico Lancia, Gremese, 2016), *Il sorpasso. Viaggio nell'Italia del boom* (con Gerry Guida, Artdigiland, 2021).

Michelangelo Cardinaletti: dottorando di ricerca in "Scienze letterarie, librerie, linguistiche e della comunicazione internazionale" presso l'Università per Stranieri di Perugia, con una tesi incentrata sulla carriera professionale e artistica di Ugo Gregoretti. È cultore della materia per la cattedra di "Storia e analisi del film" presso l'Università degli Studi di Perugia e i suoi interessi di ricerca sono rivolti principalmente alla storia del cinema italiano, con uno sguardo particolare rivolto alla musica per film. Ha preso parte a numerosi convegni e su questi temi ha pubblicato contributi in riviste scientifiche di settore.

Monica Paggetta: laureata a Perugia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia in Conservazione dei Beni Culturali, nel 2008 ha conseguito il titolo di Storica dell'Arte Medioevale e Moderna presso la Scuola di Specializzazione dell'Università degli Studi di Firenze. Da marzo 2010 lavora presso la Galleria Nazionale dell'Umbria occupandosi dell'attività di

comunicazione, valorizzazione e promozione del museo. Attualmente è dottoranda in Storia dell'Arte Contemporanea presso l'Università degli Studi di Perugia. Tra le diverse pubblicazioni è autrice del volume *Jacopo Siculo nella chiesa della Madonna di Loreto a Spoleto* (Bertoni Editore 2017); *Frascaro di Norcia. Storia, arte, miti e leggende* (Cesvol Umbria Editore 2018); *I "cartoni colorati" di Benozzo. Riflessioni sulle opere pittoriche di Montefalco* (Art in Life Editore 2018). *Dipinti con il cuore. Alberto Mesiano racconta il XXI secolo* (Cesvol Umbria Editore 2019). *La questione del "NON". L'Italia e le leggi razziali dal 1938 al 1945* (Amazon Editore 2019); *Le Ville medicee: le residenze della Corona di Toscana* (Art in Life Editore 2019).

Dario Cambiano, Elena Camino, Angela Dogliotti, Enzo Ferrara, Umberto Forno, Massimiliano Fortuna, Enzo Gargano, Beáta Mészárosóvá, Ilaria Zomer: rappresentano il Centro Studi Sereno Regis di Torino, uno dei maggiori centri italiani di promozione della cultura della nonviolenza e della trasformazione nonviolenta dei conflitti e uno spazio culturale di educazione permanente, in cui il tema della nonviolenza viene declinato e attualizzato nelle sue dimensioni personale, interpersonale e sociale. Il Centro Studi opera dal 1982 attraverso tre ambiti trasversali di ricerca, formazione e azione nel settore degli "studi di pace", della "educazione alla pace" e della "documentazione di pace e nonviolenza".

“

Il testo si pone come obiettivo quello di esplorare la tematica del pacifismo e della nonviolenza in letteratura, spaziando dall'ambito teorico a quello più propriamente letterario, con una breve incursione finale in terreni affini, ovvero quello della pittura e del cinema, forme d'arte complementari al linguaggio letterario, nel tentativo eterno di trasmettere le idee non tanto attraverso la descrizione di esse stesse, quanto più della sensazione che in noi esse producono. Il testo raccoglie i contributi alla giornata di studi Parole di pace. Azioni, scritti e pensieri per un mondo nuovo tenutasi presso l'Università per Stranieri di Perugia il 26 marzo 2021, ai quali si aggiungono elaborati successivi che aiutano a definire un punto di vista eclettico e multiforme, sul tema della pace e della nonviolenza

”

(dall'introduzione di Francesca Ghezzi)

collana

Storia
e globalizzazione 3.