

CAPITINI COSTRUTTORE DI PACE SULLE ORME DI GANDHI

di Alberto de Sanctis

Intervento proposto in occasione dell'omonimo Seminario
organizzato da LaborPace Caritas diocesana di Genova
nell'ambito di "*Mondo in Pace: la Fiera dell'educazione alla Pace*"
in occasione del 40° Anniversario della morte di Aldo Capitini
Genova - Palazzo Ducale - 9 Ottobre 2008

Il titolo assegnato al mio intervento rimanda al problema di come si possa essere "costruttori di pace" in una società qual era quella in cui visse ed operò Aldo Capitini, che si spegneva esattamente il 19 ottobre di quarant'anni fa, nel 1968, a causa dei postumi di un intervento chirurgico. Capitini era nato nel 1899, era, come Carlo Rosselli, un ragazzo del '99. Ma, diversamente da quest'ultimo, non ebbe modo di partecipare alla Grande guerra. Capitini fu riformato.

Tuttavia a quell'epoca non si mostrò insensibile al fascino delle sirene nazionalistiche che, fomentando l'ardore dei più giovani, suonavano l'adunata in difesa di una patria che, agli occhi di molti, tra cui lo stesso Rosselli, era chiamata ancora una volta a battersi per compiere i propri destini risorgimentali. Ma pur vissuta come guerra risorgimentale, la Grande Guerra non poteva negare il suo carattere ultimativo, il suo porsi al limitare di un precipizio, di un mondo dinanzi a cui si apriva un baratro.

Fu così che la Grande Guerra divenne tramite di un tragico ma inequivocabile avvertimento: su di una intera civiltà stava ormai calando il sipario. E' quindi sotto il segno della crisi che venne a collocarsi l'essere "costruttore di pace" di Capitini. Di una crisi che, travolgendo una civiltà, non poteva di certo risparmiare le esistenze dei singoli. *Elementi di un'esperienza religiosa*, forse lo scritto più noto di Capitini, pubblicato nel 1937, è sicuramente un'opera pensata nell'ambito di una temperie che si misura con quel tramonto dell'Occidente da più parti evocato (a cominciare dagli scritti di Schopenhauer sino al notissimo saggio di O. Spengler intitolato appunto *Il tramonto dell'Occidente*, uscito in due volumi tra il 1918 e il 1922).

“In questi ultimi decenni – sottolineava Capitini – si osserva sempre più la crisi dell’individualismo”.¹ Non poteva a questo punto mancare il riferimento a Carlo Michelstaedter, il filosofo goriziano morto suicida giovanissimo, appena terminata la tesi di laurea. “Carlo Michelstaedter – continuava Capitini – alla fine del primo decennio di questo secolo, dopo aver sentito come forse nessun altro la romantica riduzione di tutto a se stesso, si uccise per possedersi, per consistere, per sottrarsi ad ogni dominio e realizzarsi perfettamente. Egli scontò così con la sua vita serissima tutta una civiltà”.²

Il vedere nel suicidio di Michelstaedter una conseguenza della sua posizione filosofica e in questa l’indice del naufragio di una intera civiltà, contribuiva a rimarcare l’urgenza di reagire ad una crisi che non poteva trovare risposta, né in quell’universalismo di marca neo-scolastica, che mirava alla conciliazione tra fede e ragione, né in quell’universalismo idealistico che riduceva la religione a filosofia. Entrambi tali universalismi, in quanto incapaci di misurarsi con la crisi dell’individualismo, inevitabilmente facevano violenza all’individuo costringendolo ad accettare i loro *diktat*.

Non stupisca pertanto che il fascismo, allo scopo di consolidarsi al potere, trovasse nella deriva tradizionalista del cattolicesimo il proprio punto di riferimento più immediato e che, se Gentile divenne il filosofo del regime, il punto di vista di Croce non fu scevro da incertezze. In Croce l’idea della storia come svolgimento dell’universale veniva infirmata dalla separazione tra teoria e prassi. Secondo Croce, l’azione politica non era determinabile in sede teoretica, bensì esclusivamente in base alla opportunità pratica.

La distinzione tra etica e politica aveva in un primo momento indotto Croce persino ad accettare la politica di Mussolini. Croce poteva appoggiare Gentile quando questi caldeggiava l’introduzione dell’insegnamento della religione cattolica nelle scuole elementari e, allo stesso tempo, sostenere che le sue convinzioni non gli avrebbero consentito di promuovere altra religione che quella laica. Era ancora Croce a condannare i patti lateranensi.

Verosimilmente tali ambiguità non turbarono Capitini, che giudicava Croce un filosofo dell’Ottocento, rimasto “a prima del 1917, quando l’esercito americano venne in Europa, e cominciò, dall’altra parte, la rivoluzione russa, che poi diventò asiatica”.³ Un filosofo per cui “né le moltitudini, né l’individuo, che per

¹ A. CAPITINI, *Elementi di un’esperienza religiosa*, prefazione di N. Bobbio, Cappelli, Bologna, 1990, p. 23.

² Ivi, pp. 23-24.

³ A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani*, Celebes, Trapani, 1966, p. 78.

lui era in sostanza noioso”⁴ contavano più di tanto. A Croce “interessavano le opere, i prodotti, i valori realizzati”.⁵ L’universalismo di Croce era insomma un universalismo ottocentesco. Quando Croce si rifiutò di dare alle stampe alcuni scritti di Michelstaedter, che Capitini aveva amorevolmente selezionati e raccolti, sentenziando: “ci vogliono i classici”,⁶ il perugino, quasi a mo’ di replica, osservava: “le immissioni di romanticismo, di intransigenza, di ribellione, di tragicità, sono opportune, necessarie al nostro temperamento di italiani, guidati dal buon senso, facili ai compromessi”.⁷

Per Capitini, l’essere “costruttore di pace” implicava il superamento, sia di quell’inclinazione conservatrice insita nella posizione crociana, che induceva il filosofo di Pescasseroli a sminuire l’individualità, sia di quella tendenza tipica dell’attualismo gentiliano a fare coincidere Stato e vita etica. Pur riconoscendo l’importanza della soggettività, Gentile finiva infatti ben presto per vanificarne il significato.

Se l’impostazione di Croce denunciava la pecca di giustificare un atteggiamento troppo distaccato e neutrale rispetto al farsi della vita pratica, la sua distinzione tra politica e filosofia aveva tuttavia il pregio di sottrarre i principi assoluti al dominio dell’empirico. Capitini rivalutava per tal via, almeno in parte, l’insegnamento di Croce, che nei suoi *Elementi di politica* del 1924 aveva opposto alla concezione gentiliana l’idea che la moralità abbracciasse in sé sia gli uomini di governo che i loro avversari, i conservatori come i rivoluzionari, e anzi questi ultimi più dei primi, perché meglio favorivano il progresso delle società umane.

Mancando ogni appiglio alle certezze del provvidenzialismo idealistico, la proposta di Capitini suonava comunque come un estremo appello alla responsabilità individuale: invitava a prendere atto della fine di una civiltà, suggellando la transizione a nuove forme di convivenza non più basate sul dominio del vecchio *logos*. Col suo caratteristico piglio profetico, Capitini si sentiva investito della missione di annunciare l’avvento di una nuova civiltà e di un nuovo modo di pensare la politica. Si trattava di instaurare un nuovo equilibrio fra autorità e libertà.

Era necessario che quella opzione fondamentale con cui l’individuo mutava profondamente se stesso si esplicitasse attraverso una “conversione”. Fra il 1913 e il 1916, pur avendo ceduto alle lusinghe del

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 53.

⁷ A. CAPITINI, *Inediti di Carlo Michelstaedter*, “Letteratura”, 1, p. 3.

nazionalismo e del futurismo, Capitini rivelava un carattere intimamente incompatibile con esse. Ad attestarlo erano le sue preferenze letterarie di quel periodo. Era stato attratto da autori “meditativi e moralisti”,⁸ come Boine, Slataper, Jahier e Ibsen. Tra questi era il ligure Boine, lo scrittore “a lui più caro”.⁹

Per meglio significare la drammaticità di un’esistenza votata alla finitezza, Boine ricorreva ad una tipica immagine: quella della “ferita non chiusa”. La ferita che non poteva essere rimarginata era quella di un’umanità che, malgrado vi aspirasse, restava incapace di riconciliarsi col divino. Boine, contrario ad ogni acquietarsi dello spirito in sistemi o schematismi filosofici corroboranti false certezze, preferiva non comporre il dissidio tra fede e ragione.

Mentre però in Boine la fatica di preservare l’instabilità creatrice della vita era all’origine dell’agognare la morte, in Ibsen si faceva strada la necessità di una ricostruzione interiore. Era lo stesso Slataper a rilevarlo: Ibsen intendeva l’uomo “come un centro di forze che tendono a esprimersi”.¹⁰ Come è bene esplicitato ne *La donna del mare*, per Ibsen, l’introspezione svolgeva un ruolo fondamentale. La volontà umana non doveva restare schiava della vita istintiva, dei legami con il passato familiare.

Figlio di un modesto impiegato comunale (custode della torre campanaria del palazzo comunale di Perugia), Capitini frequentò l’istituto tecnico per ragionieri. Ad attenderlo c’era un “tranquillo impiego e buone offerte del genere”.¹¹ Assecondato dalla lettura di Ibsen, in Capitini maturava invece il rifiuto di un’esistenza cui la sua formazione e la sua provenienza sociale lo avrebbero naturalmente predisposto. Quell’esistenza grigia e perbene stigmatizzata da Piero Jahier nel suo libretto *Resultanze in merito alla vita e al carattere di Gino Bianchi* (1915).

Il rapporto tra finito e infinito, tra filosofia e religione tracciato da Boine implicava la logica della rottura e dell’abbandono, un totale capovolgimento di mentalità. Capitini era finalmente pronto per quella che lui chiamò la sua “conversione”, preparato a passare “dalla vita di esperienze all’austerità, dal nazionalismo all’umanitarismo pacifista e socialista”.¹² Lasciato l’impiego, in piena povertà si accinse allo studio del greco e del latino, lesse moltissimi testi classici e biblici, imparò anche un po’ di ebraico. Fra i diciannove e

⁸ A. CAPITINI, *Attraverso due terzi del secolo*, “La Cultura”, VI, 1968. Ora in *Aldo Capitini (1899-1968)*, a cura del Comune e della Provincia di Perugia, p. 11.

⁹ A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 12.

¹⁰ S. SLATAPER, *Ibsen*, Torino, 1916, p. 15.

¹¹ A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 13.

¹² A. CAPITINI, *Attraverso due terzi del secolo* cit., p. 11.

i ventuno anni, la sua dedizione allo studio fu tale da potere essere definita leopardiana: “lo sforzo nervoso dello studio gravò – come scrisse più tardi – sul mio gracile corpo”.¹³

Era quella la sua “costruzione religiosa”, coincidente con la “coscienza della finitezza umana, del distacco da una civiltà che valuta positivamente soltanto chi fa, chi rende, chi è forte, chi è attivo”.¹⁴ Si trattava di quella stessa civiltà sfociata nella crisi dell’individualismo, una civiltà che occorreva lasciarsi alle spalle per scoprire la propria vocazione di “costruttori di pace”.

Solo dopo la conversione, iniziata in un arco di tempo compreso fra il 1918 e il 1919, Capitini disse di essersi potuto “veramente” avvicinare al Leopardi, al Manzoni e ai Vangeli. La ricezione di Leopardi e Manzoni nell’ambiente vociano, e in particolare da parte di Vladimiro Arangio-Ruiz, l’intimo amico di Michelstaedter, dimostra come anche tali autori venissero ricondotti a quella visione paradossale del nesso tra fede e ragione descritta da Boine.

Come riferiva Arangio-Ruiz, per Manzoni, una filosofia con la pretesa di includere in sé la fede, non solo non sarebbe stata in grado di fondare una morale austera e rigorosa, ma avrebbe altresì corso il rischio di snaturare la vera religione asservendola alla politica. Allo stesso modo, per Leopardi, era vano ogni tentativo di coniugare religione e filosofia: una filosofia che avesse ambito ad armonizzarsi con la fede si sarebbe per forza di cose risolta in “una dottrina di scelleratezza e di egoismo”.¹⁵

Similmente la religiosità di Capitini, rifiutando di colmare lo iato che separava la fede dalla ragione, si fondava su di una visione disincantata della società e dell’uomo. In un suo scritto intitolato *L’esperienza religiosa* (1911), Boine esigeva “concretezza, realtà, non astrazione, non fantasime vaghe, idee incolori in cambio di cose vive”.¹⁶ Sempre in questo scritto, Boine rilevava come roccaforte di chi difendesse la religione potesse essere ormai esclusivamente l’esperienza. “Dio – sottolineava Boine – non si dimostra con la logica, lo si ha, lo si sente”.¹⁷

Privilegiando il dato dell’esperienza religiosa, la politica non avrebbe potuto più essere riformata moralmente dall’esterno e dall’alto attraverso la precettistica emanata dalle gerarchie ecclesiastiche, bensì dall’interno e dal basso mediante la testimonianza di chi, rinunciando ad ogni egemonia religiosa, sarebbe

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ V. ARANGIO-RUIZ, *Introduzione a A. MANZONI, Morale filosofica e morale religiosa*, Lanciano, 1927, p. 15.

¹⁶ G. BOINE, *Esperienza religiosa*, in ID., *L’esperienza religiosa ed altri scritti di filosofia e di letteratura*, a cura di G. Benvenuti e F. Curi, Bologna, 1997, p. 117.

¹⁷ *Ivi*, p. 101.

stato molto più pronto a denunciare, senza piegarla ai propri fini, la tendenza della politica a farsi referente di se stessa.

In quest'ottica, se la filosofia ed ogni riflessione intorno all'esperienza religiosa risultava inevitabilmente riduttiva e fuorviante, lo stesso non poteva dirsi della poesia. Il Capitini uscito dalla conversione palesava una spiccato temperamento poetico. Fu la lettura di Leopardi, insieme a quella dei Vangeli, a consentirgli di intuire il valore della non violenza. Fin dal tempo della Prima guerra mondiale, la non violenza gli apparve come il frutto più maturo di un'esperienza di dolore universale.

Analogamente il poeta di Recanati, prendendo progressivamente coscienza dei suoi limiti, aveva sempre più distintamente avvertito la presenza di un sentimento religioso che lo poneva in comunicazione con tutte le altre finitezze. In Leopardi era peraltro rinvenibile anche l'intuizione fondamentale implicita nella "persuasione" di Carlo Michelstaedter. In effetti l'idea di Michelstaedter, per cui l'aspirazione al potere era coincidente con l'inclinazione che spingeva il singolo a colmare il proprio vuoto interiore proiettandosi nel futuro e che quindi occorre (come faceva il "persuasore": Capitini in seguito si definirà tale) sottrarsi a questa fuga in avanti, era stata almeno in parte anticipata da Leopardi.

Appare perciò degno di nota il fatto che Walter Binni, studioso leopardiano e intimo amico di Capitini, pubblicasse un saggio in cui riecheggiavano espressioni già usate da Michelstaedter.¹⁸ In una poesia del '22 (*Sic itur ad astra*), segnata, come nota lo stesso Capitini, da "l'influsso di modi leopardiani",¹⁹ il perugino rilevava come l'uomo obbedisse ad una legge che lo induceva "gioia e dolor"²⁰ a perpetuare ("il nido caldo del continuare"²¹ di cui parlava Michelstaedter).

In una poesia di Capitini del '23 (*Notturmo*), ritornava il tema de "l'esistenza tranquilla/offerta a tentazione"²² purché si rinunciassero ad "ogni grande illusione".²³ Alla radice di una concezione non violenta ancora in fieri vi erano due chiari spunti leopardiani: l'ideale dell'umanità confederata e quello dell'eroica protesta contro una "natura matrigna", che sanciva l'esclusiva sopravvivenza del più forte e della civiltà dei più forti.

¹⁸ V. W. BINNI, *Leopardi poeta delle generose illusioni e dell'eroica persuasione*, in G. LEOPARDI, *Tutte le opere*, 2 voll., Firenze, 1976, I, pp. XI-CX.

¹⁹ A. CAPITINI, Postilla alla poesia *Sic itur ad astra* (1922), Fondo Capitini, custodito presso l'Archivio di Stato di Perugia.

²⁰ A. CAPITINI, *Sic itur ad astra* (1922), Fondo Capitini, custodito presso l'Archivio di Stato di Perugia.

²¹ A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Perugia, 1994, p. 284.

²² A. CAPITINI, *Notturmo* (1923), Fondo Capitini, custodito presso l'Archivio di Stato di Perugia.

²³ *Ibid.*

Capace di un colloquio corale in grado di abbracciare tutte le finitezze, Leopardi non aveva esitato a pronunciare, come osservava Capitini, il “tu a Silvia”,²⁴ il “tu, lenta ginestra”,²⁵ il tu alla luna che “è più che alla luna”.²⁶ “Il Conte Giacomo Leopardi”²⁷ era uscito, come notava ancora Capitini, “dalla superiorità del suo palazzo in *A Silvia*, dove Silvia e lui sono proprio sullo stesso piano”,²⁸ per farsi interprete nella *Ginestra* del “vangelo (...) di una socialità prometeica e innocente”.²⁹

In seguito Capitini, senza dubbio riferendosi alla *Ginestra*: “Ecco, il Vesuvio erutta lava e cenere infuocata, e copre e seppellisce Ercolano e Pompei”,³⁰ individuava in questo tu il motivo di un’eroica protesta contro la natura matrigna. Non a caso, “la totale antitesi alla ‘natura’”³¹ era per lui rappresentata “dalla ‘compresenza’ armata della tensione alla nonviolenza”.³²

Per Capitini, vi era del resto un intimo inscindibile legame fra nonviolenza, compresenza e persuasione: il nonviolento, per disabituarsi “dall’egoistico riferimento con esclusione o sottomissione del resto”³³ e in tal modo realizzare una vita in cui potesse acquisire “un temperamento con gli altri e con il tutto”,³⁴ doveva infatti dapprima sottrarsi “all’ansia del divenire e alla paura della morte”.³⁵ Per Michelstaedter, era proprio la paura della morte a precipitare l’individuo in una irresistibile fuga in avanti.³⁶

Ciononostante, se il grande merito di Leopardi era quello di avere spinto il romanticismo alle sue estreme conseguenze, il suo maggior difetto era quello di essersi fermato alla contrapposizione fra comunione delle finitezze e “vita soltanto vita”,³⁷ mancando di incidere concretamente sulla realtà. Da qui la tendenza di Capitini a dirsi “kantiano-leopardiano”,³⁸ per poi definirsi gandhiano.

L’essere “costruttore di pace” richiedeva quell’impegno alla trasformazione del reale che né Michelstaedter, né Leopardi, né Boine, possedevano. Se la nozione di non violenza in Capitini, trovando

²⁴ A. CAPITINI, *Svolgimenti interni della poesia leopardiana*, “Aretusa”, ottobre 1945. Ora in ID., *Educazione aperta*, 2 voll., Firenze, 1967, II, p. 229.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ivi*, p. 235.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A. CAPITINI, *Omnicrazia*, in ID., *Il potere di tutti*, Perugia, 1999, p. 86.

³¹ *Ivi*, p. 92.

³² *Ibid.*

³³ A. CAPITINI, *La persuasione religiosa*, in ID., *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 167.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, pp. 166-167.

³⁶ V. A. CAPITINI, *Inediti di Carlo Michelstaedter* cit., p. 3.

³⁷ A. CAPITINI, *La realtà di tutti*, Pisa, 1948, p. 59.

³⁸ A. CAPITINI, *Educazione aperta*, Firenze, 1967, 2 voll., I, p. 7.

nella crisi dell'inizio del secolo scorso la sua scaturigine, non può essere ridotta ad una riedizione di quella di Gandhi, è indubbio che è il Mahatma ad offrire al perugino quegli indispensabili spunti capaci di tradurre definitivamente in azione politica il suo pensiero.

Gandhi si era dimostrato in grado di salvaguardare il ricco bagaglio culturale del buddhismo e dell'induismo (segnatamente il giainismo) scongiurandone la propensione alla passività attraverso un fecondo confronto la cultura occidentale e con il cristianesimo protestante inglese, che aveva confermato la preminenza dell'interiorità (la luce interiore) rispetto all'esteriorità. Gandhi aveva individuato nella morale religiosa lo snodo fondamentale al fine di favorire quella convergenza tra Oriente e Occidente, destinata ad esplicitarsi nella dottrina della non violenza.

Per realizzare tale obiettivo, Gandhi aveva sposato quella equiparazione tra essere e verità, da cui anche Capitini non poteva prescindere. Per Gandhi, la verità era Dio stesso. Come scriveva Gentile nella sua prefazione all'*Autobiografia* di Gandhi, uscita in Italia nel 1931, secondo il Mahatma, la verità non era “quella che si possiede, ma quella che si deve conoscere: non la conoscenza della realtà, ma la realtà stessa, alla quale la conoscenza deve appoggiarsi se non vuole cadere nel vuoto. E' una verità pertanto che, essendo lì, fuori del pensiero dell'uomo, non può raggiungersi senza uno sforzo che l'uomo faccia per uscire da sé e trasformarsi”.³⁹

A scatenare la richiesta di allontanamento di Capitini dalla Normale, di cui Gentile era direttore, fu, nel 1933, un gesto che testimoniava proprio della infinita estensione dell'essere e conseguentemente del reale: la scelta vegetariana del perugino, che scandalizzava per il suo mettere in discussione il fondamento antropocentrico dell'individualità occidentale.

Rivolgendosi a Gentile nella sua lettera di dimissioni dal posto di segretario della Normale, cui l'aveva costretto l'imposizione da parte di quest'ultimo di prendere la tessera del partito fascista, Capitini non celava il suo proposito di riformare l'attualismo. Alle parole di commiato di Gentile, “credo che non riuscirei a persuaderla”,⁴⁰ Capitini rispose: “credo che anch'io non riuscirei a persuadere Lei”.⁴¹

Capitini chiamava “maestro” Gentile, il filosofo dello Stato *in interiore homine*. Gentile aveva visto più lontano di Croce, aveva colto la centralità del soggetto. Per l'attualismo, però, la verità non coincideva con

³⁹ G. GENTILE, *Prefazione a GANDHI, Autobiografia*, a cura di C.F. Andrews, Milano, p. 15.

⁴⁰ A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani* cit., p. 28.

⁴¹ *Ibid.*

la realtà nella sua infinita estensione ed irriducibilità al pensiero. Al contrario, per l'attualismo gentiliano, tutta la realtà era pensiero. Era nell'ambito di questa propensione all'astrazione che lo Stato *inter homines* veniva ad essere interamente assorbito dallo Stato *in interiore homine*.

Per Gandhi, così come, sulle sue orme Capitini, l'affermazione dello Stato *in interiore homine* non annullava il persistere dello Stato *inter homines*. Anzi, era giusto il contrasto tra il primo e il secondo a rendere socraticamente possibile l'opposizione alle istituzioni in nome di un più alto senso delle istituzioni stesse. Non volendo rinunciare al primato della soggettività, Gentile scivolava inesorabilmente verso la creazione di una verità astratta.

Per Gandhi, come per Capitini, la verità non era qualcosa che si può conoscere astrattamente (soggettivamente), né tanto meno era possibile rivendicarne il possesso. La coscienza della propria finitezza era indubbiamente la premessa affinché si ripudiasse ogni possesso esclusivo della verità. La verità irrompeva nell'esistenza del singolo mediante la conversione esigendo una diminuzione dell'individualità.

“Quando mi raccolgo religiosamente, sentendo un infinito rammarico dei miei errori, riconosco che essi procedono entro l'atto della mia finitezza; e che dovunque è stato operato il bene ed è stato affermato da me un valore, là – commentava Capitini – è l'intervento di Dio che ha operato”.⁴² Poco oltre, a conferma del suo punto di vista, Capitini citava un brano dei fioretti, nel quale S. Francesco aveva rimarcato: “acciò che si conosca, che ogni virtù, et ogni bene è da lui, et non dalla creatura”.⁴³

La verità poteva soltanto essere sperimentata attraverso un'azione trasformatrice, che era ad un tempo individuale e politica. Da Gandhi Capitini disse di avere imparato ad opporsi attivamente, “il dir di *no*”. E' dal 1931, '32, negli scritti raccolti sotto il titolo *La persuasione religiosa*, che Capitini iniziò a scrivere nonviolenza tutto attaccato giusto per significarne, sulla scia della posizione gandhiana, il carattere attivo. La medesima sorte sarebbe toccata al termine noncollaborazione e a quello di nonmenzogna. “Il principio della nonviolenza – argomentava Capitini – è in strettissima relazione con quello della nonmenzogna”.⁴⁴

⁴² A. CAPITINI, *Discussioni religiose*, “Religio”, 2, marzo 1938, p. 138.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ A. CAPITINI, *La persuasione religiosa* cit., p. 162.