



Taccuino filosofico
Magenta Cultura 2016

Cibesta

Essere o non essere liberi è
l'insondabile domanda.
Sentirsi liberi è un'immediata e
inspiegabile condizione.
Considerarsi liberi è una scelta.

Il progetto che ha trovato realizzazione in queste pagine si pone lo scopo di fornire un compendio delle sette conferenze di filosofia svoltesi al Teatro Lirico di Magenta nella primavera del 2016, nell'ambito della rassegna Magenta Cultura, promossa dal Comune di Magenta e dall'associazione UrbanaMente, ormai al suo terzo anno di vita.

Il filo conduttore di queste serate, che hanno coinvolto molti grandi nomi della filosofia e della cultura italiane, è stata la riflessione sul tema della Libertà.

I testi sono una riflessione personale degli studenti che hanno curato l'edizione.

A disposizione per uso personale di ogni lettore.

La riproduzione totale o parziale del contenuto della pubblicazione è vietata senza previa autorizzazione.

Pubblicazione non in vendita.

Per info e comunicazioni

info@urbanamente.org

oida.magentacultura@gmail.com

Progetto grafico UrbanaMente

Foto di copertina dall'archivio di UrbanaMente

Prima edizione dicembre 2016

Lezioni Magistrali di filosofia

Cibernetica

Taccuino filosofico

a cura di

Martina Corbetta

Emanuele Locatelli

Olga Maerna

Alberto Massari

Giulia Aurora Radice

Marco Villari

Magenta Cultura 2016

Teatro Lirico Magenta



Indice

5	Perchè la Libertà
7	Introduzione
8	Umberto Galimberti. La libertà nell'età della tecnica
14	Carlo Sini. Libertà dell'essere e non dell'individuo
19	Raffaele Simone. La rappresentanza e la crisi della democrazia
23	Rocco Ronchi. L'illusoria libertà. Tutti siamo liberi purché nessuno lo sia veramente
27	Massimo Cacciari. La necessità della libertà
31	Salvatore Veca. Giustizia e libertà
36	Luigi Zoja. Uguaglianza o libertà
39	Epilogo
43	Guardare, vedere.
44	Noi e il nostro progetto
46	Ringraziamenti

Perché la Libertà

Interrogarsi sulla libertà, oggi, è contemporaneamente mettere in discussione ciò che appare scontato e cercare di ridare il giusto significato a un termine troppo equivocado. L'attuale momento storico è infatti considerato quello che, almeno nei paesi economicamente più forti, vede la maggiore diffusione della libertà, sempre più interpretata come mancanza di vincoli nella sfera personale. Alcune domande dobbiamo tuttavia porcele, a cominciare da quella, fondamentale, che collocando la libertà nell'ambito della scelta, pone la questione di cosa noi veramente determiniamo, in relazione al fatto che ormai i destini degli stati e le strategie fondamentali sociali ed economiche sfuggono sempre più alla volontà dei cittadini, per collocarsi in luoghi e dimensioni sempre più lontani e inafferrabili.

Un'altra domanda nasce, poi, dalla presa d'atto di una cultura sempre più indirizzata all'individualismo, concepito come luogo privilegiato di espressione della libertà, mentre chi studia l'uomo, sia dal punto di vista scientifico che da quello umanistico, scopre sempre più una libertà che respira nella relazione e che trova la sua ragion d'essere nel noi e non nell'io.

Già queste due domande dicono quanto ci sia da indagare su questo tema, ma almeno un'altra questione va posta, col carattere della necessità e nella sottolineatura che una delle grandi espressioni della libertà è quella di parola: chiedersi se possa essere concepita in un paese, come il nostro, che certifica che i suoi cittadini hanno perso quasi la metà delle parole che possedevano solo venticinque anni fa, mi sembra esercizio quanto meno doveroso.

Queste ed altre domande hanno attivato il pensiero degli illustri ospiti che hanno partecipato a "Magenta cultura": da loro non sono arrivate risposte ma elementi di riflessione perché ciascuno di noi possa dotarsi dei necessari strumenti concettuali per iniziare un percorso che, nella ricerca della propria libertà, inevitabilmente incontrerà anche la propria essenza. Non posso terminare queste brevi note, senza sottolineare il fatto che questo taccuino è stato voluto e curato da un gruppo di giovani che, avendo partecipato alle serate filosofiche, hanno voluto fissare quel pensiero incrociandolo col proprio e concependolo come inizio di un cammino di conoscenza. A loro un sentito e affettuoso ringraziamento per un approccio che, essendo espressione alta della loro libertà, fruttuosamente e inevitabilmente contribuirà a determinare quella libertà plurale che è anche la nostra: i frutti del loro impegno arriveranno e saranno buoni frutti per tutti noi.

Marco Invernizzi

Sindaco Città di Magenta

Introduzione

Il progetto che ha trovato realizzazione in queste pagine si pone lo scopo di fornire un compendio delle sette conferenze di filosofia svoltesi al Teatro Lirico di Magenta nella primavera del 2016, nell'ambito della rassegna Magenta Cultura al suo terzo anno di vita, promossa dal Comune di Magenta e dall'associazione UrbanaMente. Il filo conduttore di queste serate, che hanno coinvolto molti grandi nomi della filosofia e della cultura italiane, è stata la riflessione sul tema della Libertà.

Perché proprio "taccuino"?

La scelta di designare questo breve compendio con il nome di "taccuino" è stata dettata dalla decisione di presentare una sorta di "libretto di appunti", ricco sì di spunti e idee ma senza la pretesa di una trattazione sistematica ed esauriente. Non un manuale o un testo scolastico, quindi, ma una semplice sintesi per riportare alla memoria (o illustrare ex novo) quanto proposto e sviluppato durante le serate. L'obiettivo è quindi stato quello di dare una veste il più possibile ordinata ai molti pensieri emersi durante le conferenze, al fine di riprenderli, amalgamarli e rendere la loro fruizione semplice e alla portata di tutti. Il taccuino è stato lasciato volontariamente incompleto, in perfetto accordo con l'idea di fornire suggerimenti e spunti, ma lasciando aperti molti spazi, in cui ciascuno possa muoversi autonomamente attraverso la propria riflessione personale. La riflessione è infatti il fondamento e il fine di queste pagine: una riflessione individuale che, anche a distanza di alcuni mesi, può venir rivitalizzata attraverso questi brevi suggerimenti. Una riflessione che non dovrà necessariamente trovare risposte, ma si sforzerà almeno di porsi delle domande. Una riflessione che vada oltre la semplice ricezione di informazioni e solleciti. Piuttosto, un pensiero attivo e critico da parte di ciascuno. Lo spirito, dunque, è quello di una ricerca della Verità consapevole di non poter arrivare a una meta definitiva, ma che proprio da questa consapevolezza trae l'energia, l'entusiasmo e la curiosità per andare sempre avanti, in un'inebriante tensione continua e irrisolta. Infine, speriamo che il nostro lavoro sia il ricordo materiale e tangibile di una esperienza culturale e di un forte momento di condivisione cittadina.

Introduzione a cura di Olga Maerna

Umberto Galimberti

La libertà nell'età della tecnica

19 Gennaio 2016

Umberto Galimberti è stato professore ordinario di Filosofia della storia, di Psicologia generale e di Psicologia dinamica all'Università di Venezia. È membro ordinario dell'International Association of Analytical psychology. Ha collaborato con Il Sole 24 ore dal 1986 al 1995 e dal 1995 collabora con La Repubblica. Tra le sue pubblicazioni più significative, tutte editate da Feltrinelli, ricordiamo: "Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers" (1975-1984), "Il Corpo" (1983), "Psiche e Techne", "L'uomo nell'età della tecnica" (1999), "Le cose dell'amore" (2004). È inoltre unico autore del Dizionario di psicologia Utet 1992, in forma ampliata e aggiornata Garzanti 1999.

Nel parlare di libertà è facile abbandonarsi al romanticismo spiccio o, dato il taglio disincantato della conferenza, ad un esito pessimistico e disfattista. E allora come fare a dare una veste sistematica al discorso? Da dove iniziare? Galimberti sceglie di partire dalla biologia. Non siamo ancora entrati nel vivo del discorso e siamo già davanti ad una grande lezione di metodo di indagine (che manterrà la sua validità lungo tutto il corso della conferenza): la rigorosità delle "scienze esatte" non è incompatibile con le passioni e i sentimenti, anzi, è ciò che ci avvicina alla loro comprensione perché ne scandaglia i fondamenti, ne individua la sorgente ultima, nobilitandoli o demistificandoli a seconda dei casi. Cifre della cultura in senso lato dovrebbero essere la dipendenza e la necessità reciproche delle sue declinazioni, il dialogo tra la sfera umanistica e quella scientifica, l'abbattimento delle barriere e non, come accade troppo spesso, gli scontri campanilistici tra esponenti delle varie discipline, indecisi su quale sia la più "nobile" o, peggio, la più "utile".

Secondo Galimberti - e secondo Fichte prima di lui - la radice della libertà sta nella modalità di reazione umana all'impulso (*Trieb*, in tedesco) naturale di conservazione. Sia per l'uomo che per l'animale la percezione dell'impulso è inevitabile, non è nel potere né di uno né dell'altro scegliere di sentirlo o meno. Ciò che, però, anzitutto, distingue l'uomo dall'animale è il diverso atteggiamento nei confronti della percezione: nell'animale la reazione agli impulsi è istintiva, reattiva, immediata, nell'uomo è attiva, riflessiva. Ovvero, nel primo, dotato di istinto, all'impulso corrisponde immediatamente e necessariamente una reazione codificata, nel secondo, privo di un istinto che gli suggerisca - anzi, gli imponga - la risposta adeguata, all'impulso corrisponde una riflessione, la facoltà di scegliere se cedere ad esso oppure no, se cedere subito o se attendere. La necessità dell'animale diventa nell'uomo, grazie alla ragione che permette la riflessione, libertà. Per capire da dove sorga la facoltà di riflettere sugli stimoli bisogna fare un piccolo passo indietro. Galimberti a proposito specifica che, come teorizza **Gehlen**, la mancanza di istintualità specializzata ci rende esposti 1. a un eccesso di stimoli, 2. a stimoli indifferenziati, 3. a stimoli per-

manenti nel tempo (e non periodici come negli animali: basti pensare alla cadenza del calore per i felini). Tutto ciò necessita di un'inibizione, che liberi l'azione da un determinismo stimolo-risposta che si rivelerebbe deleterio. È questa inibizione che permette all'uomo di stabilizzare le pulsioni, generando uno iato, una pausa, un intervallo tra lo stimolo e la risposta, che dà il tempo di riflettere sulla pulsione e sul modo in cui reagire (evitando così la condanna ad insistere continuamente sull'azione deleteria o non riuscita): in questo iato si consuma la nostra libertà, intesa come libertà di non reagire ad un stimolo o di scegliere come e quando farlo. In altre parole, la caratteristica che eleva l'uomo rispetto all'animale è la consapevolezza articolata delle proprie azioni, che gli deriva dalla capacità di riflettere sulla sua condizione, di porsi domande e di tentare risposte, di sbagliare e di correggersi, e la garanzia di tutto ciò è la libertà dal determinismo. Quell'istante che intercorre tra lo stimolo e la risposta umana, però, è anche uno stato di indeterminazione, in cui l'uomo si accorge di essere in disarmonia con la natura e "non sa cosa fare". E questa è la vera essenza dell'uomo: l'indeterminatezza, non la ragionevolezza, perché è la prima a scatenare la seconda. È proprio tale indeterminatezza a spingere necessariamente l'uomo a dotarsi di regole, di istituzioni, di riti, di codici e precetti, in modo da disciplinarsi, sopravvivere e convivere con altri della sua stessa specie. La socialità d'altronde, già da **Aristotele**, è considerata un'altra cifra fondamentale dell'uomo, ciò che lo distingue dalle bestie e dagli dei.

A questo punto Galimberti si incammina in un percorso cronologico della percezione che nella storia l'Occidente ha avuto della libertà. Nel mondo greco non c'è un concetto sviluppato di libertà (ελευθερία, *eleutheria*), perché le sorti del mondo sono governate dagli dei e, in particolare, dalla Sorte (Τύχη, *Tùche*). Una presenza del genere non lascia spazio alla libertà, anzi, rappresenta il suo contrario: la necessità (ανάγκη, *anànke*). È interessante a tal proposito un'osservazione fonetica sul termine ανάγκη: la presenza marcata di gutturali non è un caso, infatti nel greco antico era frequente l'utilizzo di tali consonanti per esprimere concetti che sfuggono al potere di comprensione umano. Ecco dunque che ci troviamo agli antipodi della libertà: la natura fa da modello, da sfondo inimitabile, e su di essa l'uomo non ha alcun potere né nessuna facoltà di comprensione.

Nella cultura giudaico-cristiana - ovvero l'altro bacino culturale, accanto a quello greco, da cui è sorta la società occidentale odierna - invece la natura non è principio e modello inimitabile, perché è creata da Dio. Si insinua, a questo punto, il concetto di volontà, che porta con sé quello di libertà. Ad Abramo Dio prospetta un dominio su "bestie di cielo e terra": la natura diventa dominabile secondo la volontà - che presuppone la libertà - dell'uomo. Gli sviluppi di questa facoltà di dominare combaciano con l'evoluzione della tecnica, che, alla luce di quanto detto, si rivela come un'istanza essenzialmente occidentale, che, stando alle parole di **Francis Bacon**, ha come fine ultimo quello di riparare alla colpa del peccato originale ed è perciò un mezzo di redenzione. D'altronde, in una dottrina del peccato e della redenzione come quella giudaico-cristiana, la libertà è necessaria, perché senza essa non ci

sarebbe responsabilità e perciò non esisterebbero colpevoli né punizioni.

Tutto ciò nel mondo greco sarebbe impensabile e tale visione è ben rappresentata nel teatro tragico, in particolare nel *Prometeo* di **Eschilo**, dove il dono della tecnica (τέχνη, *techne*) da parte di Prometeo agli uomini non rimane esente da punizione divina, e nell'*Antigone* di **Sofocle**, in cui va in scena il conflitto tra leggi di natura e leggi dello stato: la giovane Antigone è l'incarnazione della supremazia delle prime sulle seconde e la sua messa a morte risulta una sconfitta per Creonte.

Tornando alla religione, essa dunque sussiste solo se presuppone la libertà e dunque l'intenzione nell'azione. Su questa linea si pone naturalmente anche il diritto. Per l'attribuzione della pena a colui che, da libero, ha deciso di trasgredire le regole, è necessario che tra lui e la vittima si interponga un terzo: è il ruolo dello Stato, cui, come fa notare **Hobbes** nel *Leviatano*, l'individuo cede una parte della sua libertà al fine di garantire l'ordine sociale. L'individuo è, infatti, un *homo homini lupus* e, senza un potere superiore che lo arginasse, la situazione sociale si trasformerebbe in un *bellum omnium contra omnes*. Dal Cristianesimo mutua i suoi valori anche la Rivoluzione francese, con il trittico *Liberté, Egalité, Fraternité*, in cui la libertà ricompare in termini **laici**.

Una voce dirompente nel percorso della libertà in Occidente, prosegue Galimberti, è quella di **Marx**, che nel *Capitale* teorizza come non esista libertà individuale laddove non vi sia una libertà economica. Tutto ciò per accentuare le contraddizioni del capitalismo, modello economico assolutamente non esportabile (7 miliardi di persone non potranno mai vivere nelle stesse condizioni) e non sostenibile a lungo termine. Sta di fatto che l'economia, e in particolare il suo mezzo prediletto, ovvero il denaro, hanno liberato l'uomo, mutando il panorama della società, da feudale a borghese, con il rischio annesso, ormai realtà, che il denaro stesso divenga fonte di propulsione dei valori. L'economia, e con essa il mondo di oggi, che dall'economia è ormai pervaso in ogni suo ambito, hanno un principio ben preciso: la *ratio*, la razionalità, la ragione del mercato. Proprio il mercato è oggi forma del sociale, ha assorbito il sociale e l'antropologico rendendo la società, appunto, *mercantile* ovvero consumista, basata sul binomio produttori-consumatori, il cui obiettivo e presupposto è la riduzione delle cose al nulla il più rapidamente possibile, per permettere un ricambio continuo che garantisca il funzionamento del mercato. La novità in tutto ciò, dalla quale Galimberti è particolarmente contrariato, ma non sorpreso, riguarda l'atteggiamento delle nuove generazioni nei confronti di tale macchina sociale: perché i giovani non fanno la rivoluzione? La risposta, sulla scorta di **Hegel**, è molto semplice: perché il meccanismo della rivoluzione vede una situazione di partenza con due volontà in conflitto, cosa che oggi non si verifica assolutamente. Anzi, servo e signore sono dalla stessa parte, godono degli stessi benefici, mentre l'unica vera controparte, l'unico potenziale nemico è il mercato stesso. E come si fa a prendersela con il mercato? Ecco allora che il mercato si trasforma in legge di natura, con la razionalità come guida.

Sorprendentemente, però, non è il mercato la forma di razionalità più alta perché

in esso si conserva ancora una passione, quella per il denaro. La più alta forma di razionalità è completamente priva di passioni: si tratta della tecnica - e qui lo scetticismo di Galimberti si trasforma in disappunto -, ossia il raggiungere il massimo degli scopi con il dispendio minimo di mezzi. Chi è il migliore interprete di tale logica? Il lavoratore che svolge bene il proprio lavoro, che, anzi, si identifica con il proprio lavoro. Dove risiede oggi la nostra identità? Nel lavoro che facciamo: non siamo più persone, siamo ruoli. Risulta di nuovo interessante, a proposito, appellarsi alla Linguistica per risalire all'etimologia del termine "ruolo": esso deriva dal latino *rotulum*, cioè il rotolo su cui l'attore leggeva le battute. Insomma, non siamo altro che maschere, funzioni, che di umano hanno conservato ben poco.

In una società non più composta da uomini, ma da ruoli, dunque, è più libero chi occupa più ruoli. La libertà si sviluppa allora a partire dalla competenza e un tale genere di libertà dà adito ad un giudizio che si basi esclusivamente sull'efficienza del soggetto, ovvero l'essenza della tecnica. L'uomo risulta perciò antiquato rispetto alla tecnica, secondo le parole di **Günther Anders**, in quanto i suoi sentimenti sono inadeguati in comparazione con la perfetta lucidità delle macchine. Non è forse questa la realizzazione della mentalità nazista? L'individuo perfetto è il funzionario perfetto, il buon capo del campo di concentrazione, quello che fa bene il suo lavoro. E questa era, non a caso, la giustificazione che gli alti funzionari nazisti usavano in loro difesa quando furono chiamati a dare conto dei crimini commessi. Nella schizofrenia della società della tecnica non esiste senso di colpa perché non ci si assume alcuna responsabilità di fronte al contenuto delle proprie azioni, ci si sente assolti in partenza. La depressione stessa non è causata da un senso di colpa, ma da un senso di inadeguatezza, dal non essere all'altezza della competenza che viene richiesta. Essere fuori dall'apparato tecnico, infatti, equivale all'essere fuori dalla società. La morale garantisce il perdono, la possibilità di redimersi, di rientrare in gioco, ma la tecnica no: se non sei all'altezza, sei fuori. In questo scenario apocalittico, dove si colloca la libertà? L'accezione odierna di libertà viene ben esemplificata nell'ambito dell'amore e della sessualità, grazie principalmente a due rivoluzioni recenti: il divorzio e la pillola anticoncezionale. Grazie al primo il matrimonio non è più necessariamente per la vita e grazie alla seconda si scioglie il legame tra sesso e destino di maternità. Come si connota, perciò, la libertà nell'età della tecnica? Come revocabilità delle scelte. Sono libero solo se il fatto di aver compiuto una scelta non mi preclude la possibilità di tornare indietro non appena ne avrò voglia: il modello del consumo entra anche nella vita interiore.

Conclusa questa sintetica panoramica sulla storia della libertà, è il momento del giudizio personale del professore, già tuttavia intuibile dal resto della conferenza. Galimberti innesta ora le sue considerazioni su dati provenienti dagli studi della Psicologia, del cognitivismo, delle neuroscienze. Grazie a **Freud** sappiamo che la psiche umana è strutturata in tre luoghi: Es, Io e Super-io. Sinteticamente, il primo è il serbatoio dell'energia vitale, delle pulsioni che si riassumono nella tendenza alla conservazione della specie, è impersonale, privo di logicità e di moralità, connatu-

rato all'individuo; il secondo, governato dal principio di realtà, si trova tra l'incudine dell'Es e il martello del Super-io, è coscienza mediatrice tra bisogni pulsionali e mondo esterno, cioè tra tendenza al soddisfacimento irrazionale degli impulsi e castrazione totale di essi; il terzo è costituito dall'insieme di richieste e di impedimenti che il mondo esterno opera sulla psiche individuo instillandogli, fin da bambino, il senso della moralità, è il censore delle sue azioni in base alle norme e ai valori validi in un determinato tempo e in una determinata società. Se dovessimo quantificare l'autonomia dei singoli luoghi dell'inconscio, ne risulterebbe una situazione parecchio eloquente: l'Io, cioè ciò in cui noi abitualmente riconosciamo noi stessi, non forma che il 10-15% della nostra psicologia; l'Es, che ragiona unicamente in base all'economia della specie, interviene per il 30-40%; la restante percentuale è occupata dalle pressioni del Superio. Sull'Es e sul Super-io è chiaro che non abbiamo alcun potere, perché il primo è condizionato dalla specie, il secondo dalla società, ma anche l'Io, che sembrerebbe coincidere con la nostra identità, con l'unico spazio di libertà rimastoci, è fortemente condizionato dall'educazione che riceviamo. A proposito, dagli studi compiuti dal cognitivismo emerge che a partire dai 6 anni il bambino ha già ultimato le proprie mappe emotive (il modo in cui sente il mondo) e conoscitive (il modo in cui conosce il mondo). Le neuroscienze arrivano a dire che questo processo si completa già nei primi 3 anni di vita. Forse che la conquista della libertà si gioca nello spazio di 3, al massimo 6, anni?

La realtà, conclude Galimberti, è che tutti noi viviamo in una grande illusione. Crediamo che la nostra identità abbia come presupposto la libertà, quando invece la fiducia sociale si basa sulla fermezza dell'identità stessa, sulla prevedibilità, sulla norma. Il fatto di avere un'identità fissa non ci impedisce forse di fare ciò che stiamo facendo diversamente da come lo stiamo facendo? L'identità allora, più che garantirci la libertà confligge con essa o almeno con l'idea che di essa noi abbiamo.

Un'ultima e decisiva considerazione è necessaria. Anche presupponendo che la libertà come la intendiamo non esista, possiamo constatare come il semplice pensiero di possederla abbia agito sull'uomo e sul suo destino: l'illusione di essere liberi è bastata a mettere in moto la storia.

A cura di Martina Corbetta

Pensieri, idee, domande...

A large rectangular area with a light blue border, containing 20 horizontal dotted lines for writing. The lines are evenly spaced and extend across the width of the page, providing a guide for handwriting or note-taking.

Carlo Sini

Libertà dell'Essere e non dell'Individuo

9 Febbraio 2016

Carlo Sini ha insegnato per oltre trent'anni Filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Milano. Accademico dei Lincei, socio dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere e di altri istituzioni internazionali, ha tenuto seminari, lezioni e conferenze negli Stati Uniti, in Canada, in Argentina e in tutta Europa. È autore di oltre quaranta libri, tradotti in varie lingue. L'editoriale Jaca Book di Milano ha in corso di pubblicazione le sue opere, a cura di Florinda Cambria. Sono sinora apparsi "Transito Verità" (2012), "Spinoza e l'archivio del sapere", "Il foglio-mondo" (2013), "Il pensiero delle pratiche" (2014).

Già il titolo di questa conferenza è incerto: non sappiamo se doverlo intendere come affermazione o interrogativo. È questo che cerchiamo di stabilire.

Il Professore parte col definire la Libertà dell'Essere considerando principalmente due concezioni, quella stoica e quella di **Hume**. Secondo gli Stoici il destino di ogni individuo è già stato stabilito dagli dei. Emblematica è la figura di **Marco Aurelio** che, nel "A sé stesso", definisce l'accettazione serena della propria sorte come la cosa migliore da fare. Raggiunta la consapevolezza della condizione umana, non ci si arrende passivamente, bensì la si accetta attivamente. Hume analizza diversamente la questione ma giunge a una conclusione non dissimile. Il filosofo scozzese propone un'ipotesi: le cose della realtà sono costituite di componenti subatomiche; ma dobbiamo supporre che esse siano a loro volta formate da parti sempre più piccole, fino ad arrivare a componenti ultime, altrimenti avremmo una divisione all'infinito; in secondo luogo dobbiamo supporre l'esistenza di un tempo infinito. Ebbene, se si verificano queste due condizioni, allora la combinatoria di queste ultime sillabe della realtà in un tempo infinito determina un continuo divenire di cose della realtà, che, , ripetendosi prima o poi le medesime combinazioni, ritorneranno eternamente. Qui il Professor Sini, riprende **Nietzsche** il quale, sulla stessa onda di Hume, parla dell'Essere e asserisce che chi conosce le proprietà dell'infinito infinito sa che infinite volte le medesime cose torneranno. Dunque, anche in autori più recenti quali Hume e Nietzsche, vediamo come la Libertà dell'Essere appaia illusoria. Il destino è già predeterminato e tutto è destinato a ripetersi ciclicamente all'infinito.

Passando alla Libertà dell'Individuo, l'analisi si sostanzia su altri due grandi pensatori: **Spinoza** e **Heidegger**.

Per Spinoza la libertà individuale è illusoria; noi, infatti, compiamo un errore logico, collocando la causa delle nostre azioni nella nostra volontà, ma siamo, in realtà, più simili a un sasso che, dopo esser stato lanciato, acquista coscienza ed è sinceramente convinto di essere l'autore intenzionale del proprio movimento. Tra causa e coscienza c'è un divario. Noi, sebbene coscienti, siamo già assegnati a un destino e siamo, pertanto, esseri determinati. Con Heidegger compare anche un senso di

movimento: l'uomo moderno si rende conto di non essere più padrone del mondo, né di sé stesso. È consapevole di esistere, ma non sa se vi sia uno scopo in tutto ciò, né possiede i mezzi per scoprirlo. L'essere ci ha gettato in questo tempo e noi siamo enti che prendono coscienza del destino dell'essere, il quale appena si dona, si ritrae e noi rimaniamo così nell'ignoranza e nell'impossibilità di modificare tale condizione.

Il Professor Sini, dopo aver tracciato questo acuto quadro, lo problematizza. Domandarsi *"Ciò che accade (l'Essere) è necessitato o contingente, ossia dipendente dal caso, oppure libero?"* ha senso? Secondo Sini no. In questa sola domanda abbiamo presupposto troppo e non è sperabile una risposta. E qui, dice il professore, siamo aiutati da molti grandi pensatori, primo tra tutti Spinoza. Il filosofo ci dice che per definizione l'Essere, che lui chiama anche Dio, è tutto ciò che esiste, dunque è contemporaneamente libero e necessitato. Spieghiamo perché. Identificando l'Essere, la totalità con Dio, Dio non può che essere libero, perché è tutto ciò che c'è: se non fosse libero ci sarebbe qualcosa di esterno che lo necessita, avrebbe una causa fuori di lui, ma in questo caso non sarebbe più tutto ciò che c'è, non sarebbe l'Essere. Ma dicendo questo abbiamo detto che l'Essere non può nemmeno essere diversamente da come è, altrimenti ci sarebbe qualcosa di estero che lo spinge a essere così. Quando parliamo di Dio, della totalità del cosmo, parliamo di qualcosa che è contemporaneamente libero e necessario, qualcosa che liberamente è ciò che necessariamente è. La libertà non ha a che fare con l'Essere, non è una cosa che c'è, non è un concetto che riguarda l'Essere. Essa è dunque un problema che interessa esclusivamente la sfera dell'individuo.

La vera domanda, il problema millenario è *"è libero o no l'individuo?"*. Esistono diversi gradi di libertà, dipendenti dalla vasta e complessa serie di fattori che si intrecciano e caratterizzano la vita umana, fattori fisici, mentali, sociali, economici e quant'altro. Il Professore, richiamando **Hobbes**, sostiene che dobbiamo chiederci: *"Di quanta libertà dispone ognuno di noi? In quali proporzioni siamo liberi?"*. Tutti disponiamo di una certa libertà, si tratta di sapere quanta ne abbiamo. Curiosi e significativi sono gli esempi del carcerato, il quale possiede ancora un certo grado di libertà identificato nella cella 3mx4, e di Maria Antonietta, che sulla ghigliottina aveva ancora la libertà di chiudere o no gli occhi. Ognuno si scontra con la propria gabbia e la libertà è un criterio empirico, da vivere, relativo all'azione attiva e alle reali possibilità. Ogni libertà ha i suoi limiti.

La domanda si specifica ulteriormente e diviene: *"Noi possiamo fare molte cose, ma possiamo anche non farle. Questa decisione dipende dalla nostra libertà o no?"*. Pertanto, nel momento in cui abbiamo preso una decisione, siamo stati davvero noi a determinare un tale corso degli eventi? Il futuro avrebbe potuto essere diverso? O era inevitabile che ciò accadesse? Sono stati meccanismi e relazioni causa-effetto a noi sconosciuti a condurci dall'esterno fino alla scelta, dandoci solo l'illusione che la causa risieda nella nostra libera volontà?

Tali domande derivano forse dalla nostra ignoranza sull'Essere. Siamo necessitati

dall'ignoranza a non sapere mai abbastanza. Se potessimo sapere ogni cosa, tutto ci apparirebbe necessitato. Dato che l'Essere è necessitato ed essendo l'individuo una parte dell'Essere, non potrebbe essere anche l'individuo necessitato? Ma l'individuo sperimenta necessariamente la sua ignoranza nei confronti dell'Essere e, in questa prospettiva, la riconosce anche nel punto in cui decide. Io, nel momento di decisione, non conosco tutte le cause che mi hanno portato ad essere qui, *hic et nunc*; quindi, citando le parole di **Benedetto Croce**, quando si parla di libertà dobbiamo distinguere il prima e il poi. Si delinea un netto confine tra il "prima" e il "dopo" dell'attimo decisivo. Prima dell'evento la nostra ignoranza ci impedisce di conoscere il futuro, possiamo solo fare previsioni più o meno accurate e siamo in balia dell'angoscia per le molteplici possibilità. Quell'angoscia di libertà che ritroviamo in **Sartre** e **Kierkegaard**, dove la scelta diviene tormento.

Ma dopo l'evento tutto si risolve nell'unica possibilità avveratasi, che ora si presenta necessaria fin dall'inizio, inevitabile. Quello che prima era tutto possibile e indefinito si acquieta.

La libertà è, dunque, questione di coscienza e conoscenza: l'esperienza della libertà avviene con la coscienza, ma in una maniera ambigua. Infatti, più la mia coscienza si espande, più il problema della libertà diventa grosso, perchè maggiore è l'azione che la mia volontà può esercitare sugli eventi, e da questo deriva la mia responsabilità. Più io mi attribuisco responsabilità di azioni che penso possano dipendere da me, più divento colto su cosa sia l'individuo e qui misuro la mia ignoranza. Accrescendo sempre più la consapevolezza circa la mia ignoranza riguardo la realtà interiore ed esteriore, sempre più comprendo la limitatezza della mia libertà, la mia non-libertà.

A questo punto, dice il Professore, non possiamo che ragionare per imperativi ipotetici. Affinché si possa proseguire oltre, noi supponiamo di essere liberi. Noi, individui, siamo dei fenomeni della natura, certo dotati di coscienza, ma pur sempre parte della natura. I nostri imperativi sono ipotetici e non categorici, caratterizzati perciò da una struttura causale/finalistica (se x allora y). Anche nella figura del Santo rinveniamo l'esistenza di un imperativo ipotetico. Costui prova piacere a fare ciò che fa, non è agisce in modo totalmente disinteressato, se no non sarebbe di questo mondo: dunque compie un'azione finalizzata.

La questione si fa particolarmente importante quando coinvolge il punto di vista giuridico: come si domandò Kant, quale senso ha punire un criminale, se egli non è responsabile delle proprie azioni? Che senso hanno le valutazioni morali? Gli individui, evidenzia Sini, non sono liberi, ma si comportano e sono da giudicare COME SE fossero liberi. La libertà quindi non è qualcosa che c'è dentro di noi, è quel qualcosa che si auspica che nella società ci sia, è qualcosa che riguarda non l'essere ma il dover essere. La libertà esiste solo come esercizio culturale. Perlopiù noi sulle cose ne sappiamo sempre troppo poco, solo chi è a diretto contatto con le cose può avere una conoscenza sufficientemente ampia di esse. Quindi esercizio di libertà, dice Sini, non è affatto il voto: una società che si basa soltanto sul voto è una società che estorce il voto a persone che non hanno fatto nulla per esercitarlo.

In questo contesto, trova un senso la libertà democratica che si configura come esercizio, portare l'io dov'era l'Es come diceva **Freud**. Portare la coscienza dove non so niente, là dove io sono totalmente inconsapevole. Si parla di esercitare la libertà, come se io potessi divenire libero con la mia conoscenza. Si tratta dell'esercizio della ragione e questo accrescere della conoscenza riguardo la nostra ignoranza e limitatezza può metterci nelle condizioni di esercitare meglio la nostra libera volontà, di comportarci meglio nel momento decisivo, specialmente in ambito sociale e politico, e spezzare così le catene dei condizionamenti esterni e delle passioni intestine. Questo dovrebbe essere l'essenza e lo scopo della cultura: parliamo di economia (dal termine greco *oikòs*, casa) dell'educazione (dal termine latino *ex-ducere*, condurre fuori), ossia parliamo di cultura come educazione all'interno della società per divenire sempre meno necessitati.

Ciò avviene attraverso gli strumenti dell'educazione, i mezzi della riconoscenza e dell'onore che pongono un freno a quegli impulsi egoistici primitivi, limitanti l'azione del nostro io razionale.

La riconoscenza rende resistibile ciò che è irresistibile, mitigando l'impulso profondamente umano di prevaricare sugli altri, e sviluppa il senso del debito verso chi ha dato amore in ogni sua manifestazione. L'onore nasce in contrapposizione alla vergogna e, come afferma il Professor Sini, è doveroso mutuare gli aspetti propositivi del modello della società di vergogna. La vergogna appare un tema degli Antichi, ma sarebbe opportuno riattualizzarlo. Non si auspica una comunità incancrenita e morta dietro vuote convenzioni, ma la riviviscenza del senso di appartenenza alla propria comunità vivente.

Tutti gli impulsi coercitivi che ti porterebbero a un comportamento egoistico senza cura della tua comunità, trovano nel sentimento del giudizio del gruppo un freno, vengono plasmati e riformati. Se si perde la vergogna, è come se perdessimo una parte di libertà perché i nostri impulsi avrebbero incontrastata influenza su di noi. L'individuo solo che non ritiene più nessuno degno di giudicarlo, porta alla disgregazione sociale, mentre il timore positivo del giudizio degli altri unito al sentimento di stima verso questi, cementifica la società, acuendo oltretutto il suddetto senso del debito.

Il filosofo sostiene che, al di là delle grandi domande filosofiche, la riconoscenza verso l'umanità, la comunità umana in senso lato, è necessaria per divenire più responsabili verso la storia dell'uomo e più liberi. Conclude infine asserendo che la cultura, quale esercizio di libertà ci insegna, come recitano le parole di Sartre, che la libertà dell'uomo consiste nel fare qualcosa di ciò che gli altri hanno fatto di lui. Qualcosa ha dato a ognuno di noi questa comunità, e io, preso atto di ciò che mi è stato donato, cerco di restituirlo, essendo responsabile nelle mie decisioni.

A cura di Marco Villari

Pensieri, idee, domande...

A large rectangular area with a light blue border, containing 20 horizontal dotted lines for writing. The lines are evenly spaced and extend across the width of the page, providing a guide for text entry.

Raffaele Simone

La rappresentanza e la crisi della democrazia

23 Febbraio 2016

Raffaele Simone, oltre che linguista di reputazione internazionale e ideatore di grandi opere lessicografiche, è autore di saggi di analisi della cultura e di pamphlet di vasta risonanza. Tra i suoi volumi, diversi tradotti in più lingue: "Il sogno di Saussure" (1992), "La mente al punto" (2002), "Nuovi fondamenti di linguistica" (2014). Con Garzanti ha pubblicato "Il paese del pressappoco. Illazioni sull'Italia che non va" (2005), "Il Mostro mite", "Perché l'Occidente non va a sinistra" (2008), "Presi nella rete. La mente ai tempi del web" (2012).

Il Professor Simone analizza l'argomento "Libertà" da una prospettiva particolare: si è già discusso della Libertà in rapporto all'essenza dell'individuo, ma ora il focus si incentra sull'essere umano come cittadino, sull'uomo come parte integrante e fondante della società. Considerando l'ambiente sociale la condizione inevitabile in cui l'individuo si trova a vivere, a sopravvivere e a convivere, sorge spontaneo l'interrogativo sulle modalità di esercizio collettivo della Libertà. Da tempo immemorabile, le risposte sono date - o almeno tentate - dai Modelli Politici, intesi quali sintesi fra valori, principi fondativi e relativa articolazione istituzionale-governativa. Veniamo al dunque: rilevato che nella nostra contemporaneità la Democrazia risulta essere il regime politico approssimativamente più applicato e invocato, il professor Simone ne constata la crisi.

Prima di illustrare sinteticamente le cause del quasi-fallimento, è doveroso specificare che si parla della "libertà dell'uomo cittadino" in senso lato, concetto che abbraccia sia le libertà negative, tese a respingere lo Stato dalle scelte individuali e a salvaguardare da una costrizione "superiore", sia i diritti positivi, rivendicazioni sociali e richieste in vista della realizzazione dei propri obiettivi. Inoltre, è necessario aver ben presente il nucleo concreto e vitale della forma democratica: la Rappresentanza, ossia il meccanismo tramite cui la suddetta Libertà si coniuga con le istituzioni. Ed è qui che si annida il germe della crisi. È indubbio che non si possa prescindere dalla Rappresentanza: è il canale organizzativo tramite cui si afferma il principio della sovranità popolare. Tuttavia tra la teoria e la pratica si aprono oceani. Dall'esperienza odierna, come il Professore mette in luce, si traggono fatti e dati che testimoniano le crepe nel meccanismo rappresentativo: l'assenteismo elettorale, il crollo dell'iscrizione ai partiti, la nascita di movimenti con carattere apolitico, la rifioritura dei movimenti di estrema destra e l'antiparlamentarismo dilagante sono i segni dell'erosione dei mezzi e dei presupposti attraverso cui si inverte il sistema democratico (elezioni, partecipazione civico-politica e Parlamento).

Come mai questa struttura, dopo due secoli di vita, è ora in difficoltà? Raffaele Simone ascrive la crisi a due ordini di motivi, esterni e interni.

I motivi esterni sono legati al processo irreversibile della Globalizzazione. In primis,

la sovranità politica degli Stati-Nazione si è progressivamente svuotata a causa dello sviluppo di poteri sovranazionali (basti far riferimento ai rapporti intercorrenti tra Unione Europea e Italia). La sovranità è dunque trasmigrata in altre sedi, non solo istituzionali, ma anche e soprattutto economiche, delle quali il mercato finanziario detiene le redini. Un altro punto riguarda immigrazione ed emigrazione. La lotta balcanica ha comportato il riversarsi di due subcontinenti in Europa, un flusso di portata biblica e incontrastabile. Il profilo culturale ed etnico non ha perciò più confini astrattamente definibili, è fluido, in continuo mutamento. Infine, l'avanzare delle potenze non democratiche ha provocato un'interazione forzata con esse. Il contatto obbligato ha suscitato nuove questioni, nuovi interrogativi, nuovi contrasti. Emblematico è il caso della Cina, in cui il tessuto politico-sociale si caratterizza dalla dissociazione tra libertà politica e libertà economica: il deficit di libertà politica e la connessa oppressione dei diritti civili e della libertà di pensiero, lasciano però enorme spazio alla libertà economica. Altro caso è quello della Russia, imperniata sul modello nazionalistico in cui trovano difficile attuazione diritti e libertà democratiche.

Passando ai motivi interni, il Professor Simone evidenzia la fragilità intrinseca del modello democratico. La Democrazia comporta necessariamente la negazione del pensiero politico naturale, ravvisabile nella fase infantile, da quando il soggetto umano stabilisce relazioni con i propri pari. Tale genere di pensiero politico cognitivo inconsapevole si sostanzia su 3 principi: la disuguaglianza primordiale, la leadership come identificazione psicologica e il primeggiare delle relazioni di forza- Tutto ciò con lo schema democratico viene diametralmente negato, dato che in esso quei principi trovano speculari opposti: si afferma l'uguaglianza; si prendono le distanze dell'ideale del capo, sostenendo che ognuno lo è tramite il proprio potere decisionale; infine, gli sconfitti, incarnati dalle minoranze, non sono eliminati, ma lasciati in vita e protetti. Un tale pensiero ha carattere formale in quanto le proposizioni risultano essere *fictiones*, costruzioni teoriche senza aderenza sulla realtà alle quali ci uniformiamo e a cui tendiamo nella vita pratica.

È immediatamente evidente la fragilità del concetto di uguaglianza: non siamo uguali. Il modello democratico postula che possiamo a medesimo titolo porci davanti all'istituzione politica, creando dei principi opposti a quelli naturali.

Il potere decisionale in mano ad ogni cittadino costituisce la sovranità popolare, principio che, dalla rivoluzione francese si dichiara inderogabilmente nelle costituzioni europee e mondiali. Il popolo la detiene, certo, ma il suo esercizio non è diretto. Il Professore cita, a tal proposito, Jean Jacques Rousseau, il quale scrive che "la cittadinanza non può stare seduta dalla mattina alla sera per deliberare". Difatti, le varie difficoltà che interessano i singoli impediscono l'esercizio del potere diretto. Nell'ambito di una società che si costruisce e si rende sempre più complessa, il sistema pragmatico della divisione dei lavori interviene anche qui e si presenta necessaria nella prospettiva politica la rappresentanza.

Il Professore scende allora nel vivo del concetto, nelle viscere della crisi interna alla

Democrazia. Chiede “chi è il rappresentante?” e risponde “colui che rende presente chi presente non è.” Ma il meccanismo, astrattamente inteso, contiene impliciti complessi: presuppone un’identità di pensiero tra rappresentato e rappresentante. Pertanto i rappresentanti dovrebbero conoscere direttamente i rappresentati, che dovrebbero ricevere un’agenda politica, così da avere un’informazione completa sulle varie problematiche e le soluzioni proposte. Ecco le prime difficoltà che emergono: l’identità, la conoscenza diretta e l’informazione completa. Collocando noi tradizionalmente la nascita del modello democratico nella Grecia antica, inevitabilmente ci sovviene l’antico ideale ateniese della democrazia diretta, di cui il Professore, tracciandone un conciso quadro, sottolinea i caratteri aristocratici. Sebbene non si possa negare il valore storico politico di tale antica struttura, è doveroso tener presente che era mancante uno tra gli elementi fondanti della nostra democrazia pluralista: l’elettorato, sia passivo sia attivo, era circoscritto da una serie di criteri che ovviamente estromettevano la maggior parte della popolazione.

Tali connotati aristocratici si rinvergono poi nel modello liberale, sistema che incarna prematuramente o in potenza i principi democratici e li sostanzia in forme a carattere aristocratico- elitario. Il modello elettorale dei primi decenni dell’800 risulta infatti caratterizzato dalla presenza di partiti di notabili, divenuti progressivamente agenzie per personale politico. Ritornando al nostro tempo e all’allarmante scricchiolio del nostro sistema rappresentativo, notiamo un modello elettorale che tradisce i presupposti logico-teorici della rappresentanza. I candidati, le persone da scegliere, raramente trovano una prima diretta investitura “dal basso”. I partiti presentano delle liste preconfezionate e il rapporto identitario è con il partito stesso, non con il singolo soggetto potenziale rappresentante. L’identità sfuma, anzi, è un’impostura - afferma il Professore - sostenere la coincidenza tra rappresentante e rappresentato. L’incertezza però colpisce anche il rapporto con il partito: non esistendo vincolo di mandato, l’eletto non è obbligato a rimanere nel medesimo partito. Pertanto l’elettore potrebbe trovarsi di fronte a una sorta di “tradimento politico” e perciò perdere la fiducia che era stata data con il proprio voto al singolo in virtù dell’identificazione con il partito. La sfera politica propende ad appartarsi: si allontana e si chiude in sé stessa sia per il progressivo crescere della disaffezione e del disinteresse del popolo sia per il suo *modus vivendi*. Riecheggiano le parole dell’**Abate Sieyès**: “votare e tacere”, espressione forte e dissacrante di una riduzione strumentale della sovranità popolare. Ma il Professore vi accosta la razionale tesi di **James Madison**, autore del “*The Federalist*” (1788) e uno dei principali artefici della Costituzione americana: è necessario che vi sia una classe formata da persone sagge che affino le decisioni del popolo per il bene del popolo stesso.

Oggi si osserva che nelle democrazie occidentali lo spazio in cui le persone possono concretamente esprimere la loro veduta è ristretto. Si crea un sistema a due livelli il cui unico traballante ponte è la rappresentanza e, contestualmente, si insinua la tendenza a manovrare “ciò che sta di sotto” tramite il surrettizio orientamento, anche attraverso i meccanismi stessi della rappresentanza (come le liste senza preferenza). Il corpo politico è separato e i cittadini, percepita la situazione, non hanno

più fiducia nella delega.

In conclusione, il Professor Simone pone l'interrogativo sulla possibilità di una soluzione e, con sguardo lucido, presenta due elementi tratti dalla nostra realtà. In primo luogo, dall'esplosione planetaria del movimentismo politico si deduce che l'energia cittadina non è scomparsa, c'è ancora, ma non viene intercettata dai partiti politici. Emblematico è il movimento *Occupy Central with love and peace*, nato recentemente ad Hong Kong, che chiede a gran voce una democrazia genuina.

Bisognerebbe chiedersi, insomma, come fece il filosofo ed economista inglese **John Stuart Mill**, cosa fanno i cittadini tra un'elezione e un'altra. Le istituzioni devono sporsi per cercare l'incontro e restituire autenticamente la parola al popolo.

Inoltre, dalla consapevolezza della necessità di recuperare le forme di decisione nasce la teorizzazione di rivivificare la rappresentanza, di cui due fatti risultano essere un chiaro tentativo di realizzazione: la Costituzione Islandese del 2012 e l'istituto del *recall*.

La Costituzione Islandese ha usufruito dei nuovi mezzi di comunicazione nella prospettiva di invitare alla partecipazione democratica offrendo la possibilità ai cittadini stessi di proporre modifiche. Ma è davvero possibile recuperare con la rete la sostanzialità della Democrazia? O tutto ciò comporterebbe, allo stato dei fatti, una diversa discriminazione e nuove difficoltà?

Interessante è l'istituto del *recall* (richiamo), applicato in California. Esso consente ai cittadini di revocare un politico che non ha rispettato la sua agenda o in cui non si riconoscono più.

Una strada, come questo tentativo dimostra, può essere dunque quella della creazione di nuovi istituti giuridici finalizzati a rafforzare la rappresentanza, senza abbandonare il nostro fragile modello democratico.

A cura di Giulia Aurora Radice

Pensieri, idee, domande...

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Rocco Ronchi

L'illusoria libertà. Tutti siamo liberi purché nessuno lo sia veramente

8 Marzo 2016

Rocco Ronchi è professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università dell'Aquila. Tiene corsi e seminari in varie università italiane e straniere. È Docente di filosofia presso l'IRPA (Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata) di Milano. Collabora alle pagine culturali del quotidiano Il Manifesto. Dirige la collana "Filosofia al presente" della Textus edizioni di l'Aquila. Tra le sue più recenti pubblicazioni: "Come fare. Per una resistenza filosofica", Feltrinelli, Milano, 2012; "Zombie Outbreak. La filosofia e i morti-viventi", Textus, l'Aquila 2015.

Il prof. Ronchi inizia il suo discorso chiedendosi quale sia stato e sia il fondamento della libertà per l'uomo; una prima distinzione che introduce è quella tra libertà per gli antichi e libertà per i moderni; la sua riflessione si incentra sulla seconda. Definiamo "Modernità" il periodo storico che inizia con fenomeni quali la rivoluzione scientifica, l'empirismo inglese, la nascita dello Stato di diritto, la lotta contro il principio di autorità (fondato sul principio teologico). Per i moderni la libertà è autonomia del soggetto: il soggetto ha la sua legge in sé, non dipende da un νόμος ἕτερον (*nòmos èteron*), una legge dall'esterno, dall'alto. Si tratta del principio di soggettività, una rivendicazione di autonomia. Possiamo distinguere due modi in cui i moderni hanno inteso questa libertà.

- Libertà della ragione e dell'intelletto giudicante.

La libertà a cui fa riferimento **Cartesio** nelle "*Meditazioni metafisiche*" è la libertà della ragione. Secondo il filosofo francese la ragione andava liberata da una verità dogmaticamente posta, che non aveva altro fondamento se non la Sacra Scrittura. Questa libertà si guadagna attraverso una sottomissione alla ragione, a un'analisi razionale della realtà. In altre parole si conforma a ciò che l'intelletto mostra come vero; dunque questa libertà ha fondamento empirico. Non coincide con una libertà intesa come libero arbitrio, ma consiste in un atto di sottomissione a una legge interna. Questa visione, sottolinea Ronchi, dura sostanzialmente fino a **Kant**.

La libertà si guadagna attraverso una lotta sfrenata contro l'errore. Questo per Cartesio era dovuto alla "precipitazione". L'uomo è fatto di intelletto ma anche di volontà: l'intelletto è finito, poiché, come si è visto, è sottomesso alle regole della logica, ma la volontà è infinita, senza limiti. Dunque l'uomo differisce da Dio per la finitezza del proprio intelletto, poiché quello divino è infinito, ma assomiglia a Dio nella misura in cui la sua volontà trascende ogni limite. Cartesio era oratoriano e gli oratoriani credevano che Dio, essendo onnipotente e dotato di volontà infinita, non fosse sottomesso ai principi razionali. L'uomo, sulla base della propria volontà

infinita, tende a estendere a sé questa concezione, credendo di poter prescindere dalle evidenze razionali, ma così facendo produce l'errore, perché non è dotato di intelletto infinito. La volontà dunque tenderebbe ad espandersi, ma l'uomo deve sottomettersi a un principio razionale che allontani da essa, con fatica, esercizio e disciplina. La libertà dunque è faticosa. Troviamo la stessa concezione anche in Kant, che concepisce la morale come obbedienza a un imperativo categorico, dettato dalla ragion pratica insita in ciascuno di noi. Per un Cartesio, dunque, essere liberi significa pensare razionalmente.

- Libertà esistenziale.

Questo secondo tipo di libertà è alla base dell'ordine neoliberale moderno. Il fondamento è ancora la libertà del soggetto, ma il soggetto che si libera non è più la ragione, è l'esistenza. Da una libertà razionale si passa a una libertà esistenziale: dal piano dell'intelletto giudicante si passa al piano della volontà, quella volontà infinita che andava prima limitata. Il manifesto è "*Memorie dal sottosuolo*" di **Fëdor Dostoevskij**. Nel romanzo, il protagonista afferma il suo diritto assoluto, in quanto libero, a ribellarsi a ogni verità razionale.

«L'impossibile è quindi un muro di pietra? Ma quale muro di pietra? Ma naturalmente le leggi di natura, le deduzioni delle scienze naturali, la matematica. Quando ti dimostrano, per esempio, che tu discendi dalla scimmia, be', c'è poco da accigliarsi, devi accettare il fatto com'è. Se ti dimostrano che una sola goccia del tuo grasso dev'esserti più cara di centomila tuoi simili, e che in questa conclusione si risolvono alla fine tutte le cosiddette virtù, i doveri e tutte le altre chimere e pregiudizi, ebbene bisogna che accetti il risultato della dimostrazione, giacché non c'è niente da fare, due più due fa quattro, questa è matematica. Provatevi un po' a replicare.

"Ma via" vi grideranno, "ribellarsi non è possibile: due più due fa quattro! La natura non domanda mica il vostro permesso; lei non s'interessa mica dei vostri desideri, né se vi piacciono o non piacciono le sue leggi. Voi siete obbligati ad accettarla così com'è, e perciò dovete accettare anche tutti i corollari. Un muro, quindi, è un muro..." eccetera. Signore Iddio, ma a me che mi importa delle leggi della natura e dell'aritmetica se poi, chissà perché, queste leggi e questo due più due fa quattro non mi piacciono? S'intende che non cercherò di abbattere quel muro a testate se non avrò davvero la forza di abbatterlo, ma non mi concilierò con esso soltanto perché mi trovo davanti un muro di pietra e le mie forze non sono sufficienti.»

L'uomo del sottosuolo prova un senso claustrofobico verso la verità cartesiana, non vuole inginocchiarsi di fronte al muro della verità razionale. Quindi dice di NO, vuole l'impossibile e in questo riconosce la propria essenza umana. Per un Cartesio questo vuol dire errore. L'uomo del sottosuolo sa che non può abbattere il muro della verità razionale, ma ugualmente si rifiuta di conciliarsi con esso. Viene bestemmiata la ragione, così come la libertà razionale bestemmiava l'autorità scritturale. Dunque questa libertà è libertà per l'impossibile, l'impossibile è l'habitat della libertà. Si afferma così il nuovo soggetto, quello che emerge anche dalla riflessione

di Max Stirner in *“L’Unico e la sua proprietà”*: l’uomo che può dirsi davvero libero è una singolarità irriducibile a ogni legge e concetto. Anche per l’esistenzialismo contemporaneo l’esistenza viene prima di ogni essenza e la trascende: l’uomo è una singolarità irriducibile e indomabile. La libertà diventa il capriccio, il risentimento dirà Nietzsche, e questo basta. Tutto ciò coincide con la rivendicazione del diritto assoluto all’errore in quanto tale.

Cos’ha a che fare questo col liberalismo? Cosa fonda per il liberale puro il diritto assoluto a una convinzione? Il semplice fatto che sia una convinzione. C’è una profonda assonanza con il pensiero psicotico dell’uomo del sottosuolo. Fondando la libertà dell’uomo nel suo capriccio si rende veramente l’uomo una scimmia di Dio, perché si trasferisce l’onnipotenza divina nella libertà umana. Il garante ultimo di questa libertà è la morte. Il fondamento della libertà dell’uomo sta nel suo essere un’eccezione della natura, in quanto muore. L’uomo infatti è l’unico essere vivente che muore, ovvero che ha una relazione costante col morire. Tutto ciò che non è umano non muore, finisce semplicemente, nel senso che non si rapporta col morire come possibilità. Dunque l’uomo, in quanto eccezione, assomiglia a Dio, perciò la sua libertà assomiglia a quella divina.

Marx, continua Ronchi, aveva ben chiaro questo: la proprietà privata, per come la intende il filosofo tedesco, è la materializzazione di questa libertà; l’uomo non sa fare del bisogno grossolano un bisogno razionale, ha fissato il suo principio nel capriccio. Si spiega allora perché il neoliberalismo è così seducente, irresistibile: sono quarant’anni che ne denunciavamo le malefatte, ma continua a essere seducente, perché dà risposta all’istanza esistenziale di cui abbiamo detto. Si rivolge alla singolarità profonda e irriducibile dell’uomo, al nostro inconscio; il neoliberalismo è una metafisica. La libertà che più interessa all’uomo è quella di dire NO e il neoliberalismo costruisce un sistema che permette all’uomo di dirlo. Ma questo spiega anche la fragilità di tutto questo sistema quando lo vediamo confrontarsi con sistemi solidi come i fondamentalismi. Nessuno sarebbe disposto a rinunciare alla pura singolarità, tuttavia non si crede sostanzialmente in nulla, il sistema è permeato da un assoluto relativismo e se si viene a contatto con le credenze forti il rapporto è difficile, si rimane stritolati.

In alternativa a questi due modelli di libertà, il Professor Ronchi ne propone un terzo.

- Libertà del reale o libertà reale.

Questa libertà, argomenta il professore, non è riducibile a un fatto a cui ci si deve adeguare, a uno status, come la ragione o la volontà. Essa coincide invece con un atto, con un processo in atto. È liberazione, emancipazione. La libertà coincide con la creatività stessa dell’essere. Qui l’errore diventa l’errare, il cammino da percorrere per emanciparsi. Non soggetti che si liberano, ma eventi locali di liberazione: a questo bisogna guardare. Si tratta di un altro rapporto con la verità: essa non è un fatto, ma qualcosa in divenire che si fa e ogni atto umano è libero nella misura in cui partecipa alla creazione della verità. Così Nietzsche ci dice che l’essere non è

Massimo Cacciari

La necessità della libertà

30 Marzo 2016

Massimo Cacciari nel 2002 fonda con Don Luigi Verzè la Facoltà di Filosofia presso l'Università Vita-salute San Raffaele di Milano, divenendone il primo preside. Dal 2012 è professore emerito di Filosofia presso lo stesso Ateneo. Ha tenuto lezioni, corsi e conferenze presso numerose università e istituzioni europee. È cittadino onorario di Sarajevo, per la sua azione politica e culturale durante la guerra e l'assedio della città, e di Siracusa, per il suo lavoro su Platone e il Neoplatonismo. È stato co-fondatore e co-direttore di alcune delle riviste che hanno segnato la vita politica, culturale e filosofica italiana tra gli anni '60 e '90, da Angelus Novus a Paradossu. Tra le numerose pubblicazioni ricordiamo: "Krisis", Milano, 1976; "Geofilosofia dell'Europa", 1994; "Il potere che frena", Milano, 2013. La sua ricerca teoretica si concentra nel tritico: "Dell'inizio", Milano, 1990; "Della cosa ultima", Milano, 2004; "Labirinto Filosofico", Milano, 2014.

Il discorso del Professor Cacciari si è concentrato sul concetto di libertà umana come dono, in un percorso logico ad anello attraverso citazioni e spunti offerti da diverse personalità della letteratura, della filosofia e della teologia, da **Dante Alighieri** a **Kierkegaard** a **San Paolo** a **Spinoza** a **Nietzsche**.

Secondo la concezione teologico-cristiana di Dante, la libertà umana è il dono supremo di Dio all'uomo, superiore persino alla vita stessa. Dio infatti, da ente assolutamente libero quale è, crea l'uomo a sua immagine e somiglianza e sceglie di crearlo libero, unico rispetto a tutte le altre creature, a non soggiacere alla realtà fenomenica, al determinismo, unico capace non solo di volere, come gli altri animali, ma di volere liberamente e quindi anche di non volere.

Abbiamo così una prima distinzione essenziale tra la volontà comune a tutti i viventi e la libertà di Volontà che invece sembra caratterizzare solo l'uomo, dal momento che egli stesso si pone il quesito della scelta e della determinazione delle proprie azioni. È quindi l'uomo libero? Le cose non sono affatto così semplici e, a proposito, molto icastica è la considerazione di **Kierkegaard** per cui il problema della libertà è decisamente la croce dei filosofi.

La domanda razionale che può sorgere è: quale sostanza potremmo definire libera?

Quella sostanza che si determina ad agire da sé sola e non da altro, la "res incondizionata assolutamente" avrebbe detto Spinoza. C'è allora qualche azione umana in cui possiamo riconoscere queste caratteristiche? Sembra proprio di no: ogni nostra azione, infatti, ha Cause Prime e Cause finali, nessuno sembra autodeterminarsi. Seguendo allora il ragionamento e sposando la posizione di Spinoza, gli uomini credono soltanto di essere liberi, in verità sono coscienti solo delle proprie azioni, ma ne ignorano le cause. Solo Dio è libero, come prima sostanza autodeterminata.

Su questa stessa linea si posizionano **Nietzsche** e **Schopenhauer**, che, opponendosi

ad una concezione dell'essere umano come libero, costruiranno filosofie basate invece sul concetto di volontà (uomo come ente che vuole) e sceglieranno di travalicare il discorso filosofico razionale per prospettive più misticheggianti o vitalistiche (la *noluntas* di **Shopenhauer** e la volontà di potenza nietzschiana).

Rimanendo invece nella cornice filosofico-razionale, dobbiamo accettare di non possedere una libertà assoluta, ma sempre determinata da condizioni esterne e da un preciso contesto. *Qual è allora lo spazio della nostra scelta? Come dimostrare che anche in una sola azione siamo liberi in un certo grado?*

Prima poniamoci un'altra domanda: *sono le nostre azioni tutte uguali?* Pensiamo alle due grandi categorie nominate in principio: volontà e libertà. Quando inseguo il mio interesse, volontà e libertà si sovrappongono, ovvero semplicemente scelgo quel che voglio, assecondo ciò che sento mi determini. Ma l'uomo è capace anche di azioni diverse, di azioni in cui libertà e volontà si possono porre in opposizione: pensiamo all'azione morale kantiana, all'imperativo categorico, per cui l'uomo può scegliere di opporsi all'istinto privato in favore di una finalità universale, di un dovere. Pur nell'impossibilità della libertà assoluta, possiamo allora distinguere tra le azioni umane quelle con finalità empiriche e quelle con finalità universali.

Facciamo un passo avanti: quando noi agiamo, ciò che facciamo è sempre espressione di ciò che siamo? E qualunque cosa vogliamo, possiamo davvero volerla e basta? Quando noi vogliamo, non vogliamo e basta, ma vogliamo sempre anche essere liberi di volere quello che stiamo volendo. È qualcosa che spesso diamo per scontato, ma che invece è essenziale: noi non possiamo volere e basta, vogliamo anche sempre volere in libertà. Questa idea di Libertà, sotterranea alla volontà, ma suo cardine, non è qualcosa che noi postuliamo, è fenomenica, è necessaria, ma anche non raggiungibile dall'intelletto e per questo motivo nel sistema razionale non trova posto.

Così la libertà è un pensiero, o potremmo osare dire: la libertà è pensiero. "Ditemi un pensiero che non sia pensiero di libertà!".

Siamo giunti quindi alla conclusione che, almeno in quanto pensata, la libertà esiste, ma non sappiamo dire se poi effettivamente la si realizzi. Nonostante ciò, essa è il fondamento del volere e del pensare, ma non come fondamento logico razionale, non come piano determinato: l'idea di libertà è un abisso. Kant direbbe: "È il pensare prima del pensare determinato e il pensare immanente al pensare determinato". Che cosa traiamo da queste considerazioni? Ci accorgiamo che la Filosofia ha dei limiti, limiti fondativi. E uno dei principali riguarda la libertà. Quello che non possiamo comprendere attraverso i mezzi razionali logici ci può però essere insegnato e mostrato in modo più evocativo e simbolico dai miti, in particolare da uno dei più famosi della tradizione filosofica: il mito della caverna di Platone. In esso gli uomini sono descritti come prigionieri in catene rinchiusi in una caverna buia, costretti a guardare sulla parete della caverna le ombre proiettate dalle sagome mosse davanti ad un fuoco alle loro spalle. Essi vivono da sempre in questa condizione e credono che il mondo delle ombre proiettate sul muro sia il mondo re-

ale. Ma un giorno uno di loro scioglie le catene, risale la caverna e vede il sole. Comprende improvvisamente la verità e desidera condividerla con i suoi compagni, liberandoli. Ridiscende allora nella caverna per raccontare loro cosa ha visto, ma la reazione è imprevedibile: quelli, credendolo un bugiardo e impauriti, lo respingono con forza. Concentriamoci su un particolare che in genere sfugge: non ci viene detto in alcun modo come il prigioniero si liberi, ma questo accade! Noi non sappiamo come ma quell'uomo riesca ad uscire e a vedere il sole. Fuor di metafora: la libertà è un evento abissale, che ognuno di noi rivive nel proprio spirito da stupito spettatore. Noi non ne conosciamo le cause, ma ne sperimentiamo le conseguenze. L'uomo si tira dunque fuori dall'abisso del senso comune e vede la luce, ma nemmeno lui sa spiegare come. Quell'evento simbolico, quella liberazione, ha permesso cose come la filosofia, la scienza, il pensiero, il senso critico e polemico che sta a fondamento del nostro essere.

La libertà è immanente presenza, non posso possederla perché non l'ho ottenuta: mi è capitata, mi è stata donata. Ecco perché possiamo parlare di libertà come dono. Chi crede parlerà di "dono di Dio", chi non crede di "evento inaspettato". C'è quindi un fondamento comune, un'"amicizia stellare", che rende simili tutti gli uomini - atei, credenti, agnostici,... -: è l'abisso della libertà, dono misterioso.

Il Professor Cacciari, a conclusione, riprende un ultimo passaggio del mito della caverna: *perché l'uomo, non appena vede il sole, torna nella caverna ad annunciarlo agli altri prigionieri?* Perché egli è stato liberato, e, da libero, non può che a sua volta desiderare di liberare. Avendo ricevuto la libertà - e non affatto avendola conquistata - egli non può che donarla a sua volta ai suoi simili: l'atto di libertà è allora un atto gratuito e creativo e si manifesta nello sfruttare la propria liberazione per liberare altri.

A cura di Emanuele Locatelli

Pensieri, idee, domande...

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Salvatore Veca

Giustizia e libertà

4 Aprile 2016

Salvatore Veca ha studiato filosofia all'Università degli Studi di Milano. Dopo aver insegnato nelle Università della Calabria, di Bologna, di Milano, di Firenze e di Pavia, ora insegna Filosofia all'Istituto universitario di studi superiori di Pavia, di cui è stato pro-rettore vicario dal 2005 al 2013. Dal 1984 al 2001 è stato presidente della fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano, di cui è oggi presidente onorario. Dal 2010 è socio corrispondente dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e lettere. Dal 2014 è presidente della Casa della cultura di Milano. Nel 2015 è stato curatore scientifico di Laboratorio Expo. Fra i suoi libri: "La società giusta", 1982; "La bellezza e gli oppressi", 2002; "Etica e verità", 2009; "Non c'è alternativa: Falso!", 2014.

Prima di procedere all'analisi del rapporto tra Giustizia e Libertà, il Professor Veca definisce i termini in questione. S'intende Giustizia nel senso di giustizia sociale cioè distributiva, l'equità nella distribuzione di costi e benefici all'interno della comunità sociale.

Per quanto riguarda la Libertà, viene tracciato un quadro, basato su tre grandi pensatori che nella riflessione politica e morale moderna hanno considerato due dei modi di intendere la libertà. Nel 1819 **Benjamin Constant**, dopo i fatti della rivoluzione e il periodo napoleonico, tiene a Parigi la conferenza "*Sulla libertà degli Antichi paragonata a quella dei Moderni*" in cui presenta per la prima volta chiaramente l'opposizione tra libertà da qualcosa (da norme, vincoli, indipendenza individuale) e libertà di qualcosa (di cooperare, partecipare, anche confliggere), la prima negativa e la seconda positiva.

Nel 1839 **John Stewart Mill** pubblica "*On liberty*", in cui analizza la libertà come negativa, libertà di perseguire senza vincoli la propria esperienza di vita, restando comunque all'interno di uno spazio sociale. Può restringere la libertà solo il principio del danno: essere liberi di fare ciò che si vuole nel limite di non recare danno ad altri. Infine, nel 1959 **Isaia Berlin** pronuncia l'orazione "*Due concetti di libertà*", mettendo a fuoco nuovamente la differenza tra i due modi di intendere la libertà. Il Professore sottolinea che la distinzione non è logica, è solo un modo di commentare, di dare peso all'una o all'altra concettualizzazione in base alle circostanze storiche. La differenza si sostanzia nella modalità di declinare la "Libertà", modalità che deriva da differenti punti di vista su vari fattori sociali.

Date le premesse, il Professor Veca intraprende il ragionamento sul rapporto tra libertà e giustizia sociale. Un rapporto complesso e viscerale tra due, più o meno astratte, realtà interdipendenti.

Inoltre, prima di entrare nel vivo dell'analisi, si specifica ulteriormente che due sono le concezioni di **giustizia distributiva**. È infatti essenziale, in virtù del suddetto rap-

porto, aver ben chiaro questo aspetto.

Le due concezioni di giustizia distributiva che si sono confrontate negli ultimi 30 anni riguardano due alternative prospettive.

La prima connette l'idea del sistema della libertà (sia negativa sia positiva) a una idea di equità sociale nella distribuzione di costi e benefici (uguaglianza democratica). Dalla metà degli anni '70, si fa poi strada l'altra concezione di giustizia sociale che fa perno solo sulla libertà negativa e che su questa dipinge una nuova prospettiva di giustizia sociale: quella del libertarismo. Con tale termine si fa riferimento alla teoria che sostiene la necessaria contrazione della scelta pubblica a favore della massima estensione possibile dell'area di transazioni individuali, ossia della libertà d'azione individuale, soprattutto economica.

Fondamentale è tale precisazione in quanto il rapporto è costruito sulle differenti concezioni di Giustizia e Libertà che vengono scelte nelle diverse teorizzazioni.

Il primo modello di giustizia è ben esemplificato dal filosofo statunitense **John Rawls**, che si propone di costruire una concezione di giustizia sociale che sia coerente con un assioma: "se parliamo di giustizia sociale entro una società democratica, dobbiamo accettare l'uguaglianza democratica". Dalle parole dello studioso si deduce che il sistema si regge su una sorta di coerenza democratica che si realizza, secondo Rawls, con l'attuazione e il rispetto di due principi.

Il primo è il "principio della libertà" concepito in uno schema triadico: se vuoi sapere cos'è la libertà, chiediti chi è libero, rispetto a cosa è libero, di fare cosa è libero. Il sistema delle libertà deve essere eguale, non negoziabile.

Il secondo è il "principio di differenza", a carattere distributivo: tutti devono poter accedere ai beni primari, cioè i beni che, quale che sia il tuo scopo, ti sono necessari per vivere e si configurano quali risposte a bisogni e non a desideri. È chiaro che la lesione del secondo principio intacca anche il primo. Si chiama "di differenza" perché la condizione in cui può essere leso si verifica quando la sperequazione, cioè la ripartizione diseguale, va a svantaggio di chi sta peggio senza la sua responsabilità, creando, di conseguenza, una differenza di trattamento, una disuguaglianza.

Il Filosofo insiste sulla necessità di tale principio in quanto è importante comprendere che il fatto che ciascuno di noi abbia uguale libertà non ci dice ancora se il valore della nostra libertà è uguale o no. Ci sono infatti condizioni che possono rendere esiguo il valore di libertà, che non dipendono dalla libertà stessa, ma da tutti quegli elementi che influiscono sulla condizione sociale dell'essere umano (reddito, status, preparazione culturale...). Il secondo principio perciò tenta di ridurre i casi in cui, pur disponendo di eguale libertà, il valore della stessa risulta dispari.

In questa prospettiva la giustizia è equità sociale e i suoi principi sono giustificati perché sarebbero scelti collettivamente in una situazione di equità. Questa scelta si inverte nel contratto sociale: noi dobbiamo definire i principi a partire dal punto di vista dell'individuo svantaggiato e i principi devono essere accettabili in primo luogo per coloro per cui sono meno accettabili. Il regolamento contrattuale per es-

sere eguale deve considerare primariamente i soggetti più socialmente in difficoltà.

Amartya Sen, filosofo ed economista indiano, ha sviluppato questo argomento proponendone una versione più sofisticata, la *versione di leximin*. Essa si sviluppa dia-cronicamente in progressione crescente: infatti, i principi devono essere giustificati da chi è più svantaggiato, poi da chi lo è un po' meno e così via. Questo è un modo di mettere insieme Libertà e Giustizia sociale.

Successivamente viene illustrata la prospettiva alternativa, affrontata dal professor statunitense **Robert Nozick** in *"Anarchia, stato e utopia"* (1974) negli anni della rivolta contro le tasse in USA. La sua è la "teoria dello stato minimo" libertaria, che non ha come assioma l'eguaglianza sociale, ma l'eguale valore della libertà negativa di ognuno di noi: significativa è la citazione "se voi siete convinti che gli individui hanno libertà negative che ne proteggono i diritti, dovrete trovare un bell'argomento per giustificare la tassazione". Infatti imporre le tasse significa redistribuire gli ambiti di libertà, in contraddizione col concetto di libertà eguale limitata solo dal non recare danno ad altri. Si può anche tassare con effetti redistribuivi per finanziare il bene pubblico della sicurezza, ma non per finanziare il bene dell'educazione, della salute, ambiti troppo personali da permettere l'ingerenza dello Stato. Esso deve ridursi al finanziamento della giustizia e della polizia, per il resto la mano pubblica deve sparire e lasciare il posto alle transazioni individuali.

Tale giustizia sociale viene definita dal Professor Veca **giustizia commutativa**, cioè giustizia che trova la sua ragion d'essere e la sua attuazione negli scambi. In quest'ottica ciò che bisogna tutelare è che le transazioni dei diritti di proprietà non violino la libertà negativa di nessuno. Lo Stato deve appostarsi ai margini della realtà sociale. Deve tutelare i diritti fondamentali, ma limitarsi al rispetto e alla salvaguardia dell'iniziativa sociale attuando un'eguaglianza formale. Garantire pertanto i servizi di giustizia, diritto e protezione, ma senza intervenire in decisioni private, lasciando la massima libertà all'iniziativa dei singoli. Secondo la teoria di Nozick si avranno quindi tre principi fondanti; il principio del titolo valido, a cui fecero ricorso i pellerossa del Winsconsin nelle controversie sulle terre, il principio sui trasferimenti che impedisca le ingiustizie, e, infine, il principio di rettificazione nel caso di ingiustizie nei trasferimenti passati. Tale costruzione teorica congiunge sempre Libertà e Giustizia, ma in modo alternativo all'altra. E se ho davanti uno che muore di fame? Per quello esiste la nobile virtù della compassione, ma non possiamo imporre coercitivamente di aiutarlo. Non c'è un obbligo giuridico, ma solo un eventuale obbligo morale che lo Stato non ha il potere di stabilire.

Si potrebbe pensare che tale concezione parte dalla constatazione dell'inefficienza del Welfare, ma in realtà, afferma il Professore, deriva dall'idea della non legittimità di esso.

La tensione tra questi due modelli è al centro della controversia sulle azioni di valore politico e morale in una società democratica.

Viene presentato, in conclusione, un terzo caso, che insorge alla fine degli anni '80. Sviluppato in seno alle concezioni comunitariste, si concentra sul conflitto sociale

per l'irricognoscimento che insorge quando l'identità collettiva viene sottoposta a una tale pressione da far collassare le ragioni dello stare insieme sociale. Il Comunitarismo, per l'appunto, sottolinea l'importanza della nozione di comunità intesa come complesso di vincoli sostanziali che legano gli individui eticamente e storicamente. Il **comunitarismo** è la risposta all'indebolimento del "noi", in opposizione all'individualismo estremo e disgregante, e vuole rafforzare la coesione della società, non necessariamente nazionale, ma anche sub-nazionale. Guarda caso, nota il Filosofo, questi ultimi decenni sono gli anni in cui sono emersi e continuano a emergere dei "noi" sub- o sovra-nazionali, dalla Lega ai No-global.

Qui hanno origine buona parte delle sfide che oggi abbiamo davanti. Sfide che ci toccano da vicino e non riducono l'importanza dei modelli precedenti di rapporto tra Libertà e giustizia, bensì li proiettano sull'arena globale.

La globalizzazione, sfumando i confini degli Stati-Nazione, pone il grande dilemma della giustizia globale. A tal proposito, il Professore cita il saggio di Amrya Sen "The idea of justice" (2009), in cui l'autore si confronta con Rawls contrapponendo al modello del contratto sociale eguale un modello centrato sulla teoria della scelta sociale diversamente intesa. Per questo ricattura l'idea del valore della libertà con l'approccio delle capacità, oggi adottato per esempio dall'Onu e dalla Banca Mondiale. Questa volta Libertà e Giustizia si connettono su un'arena globale, che riguarda la qualità di vita di esseri umani chiunque siano e dovunque siano. Sen sostiene l'importanza essenziale della contestualizzazione quale fase che precede qualsiasi azione statale e sovra-statale. Asserisce che non dobbiamo dedicarci al disegno di istituzioni di una società giusta, ma dobbiamo cercare di correggere le ingiustizie entro contesti particolari, senza voler istituzionalizzare e generalizzare il tutto.

Alla base c'è l'idea dello sviluppo umano come libertà, libertà in senso esteso, come ciò che definisce la qualità di vita delle persone. La qualità di vita non misurata solo in base a quanti beni, a quante risorse si possiedono, ma attraverso una sostanziale considerazione del complessivo ambiente sociale in cui l'individuo si trova a vivere. La diversità umana non consente di fermarsi a criteri oggettivi quale, ad esempio, la quantità di beni materiali posseduti.

Dunque, il Professor Veca conclude con la presentazione di questo terzo modello, che comporta un cambiamento di approccio alla realtà sociale da parte delle Istituzioni. Solo così, infatti, può, nel nostro odierno scenario, esistere un concreto spazio di libertà sociale.

A cura di Martina Corbetta e Giulia Aurora Radice

Luigi Zoja

Uguaglianza o Libertà?

19 Aprile 2016

Luigi Zoja ha insegnato presso il C.G.Jung Institut di Zurigo, presso l'Università dell'Insubria e attualmente presso l'Università del Macao (Cina). È stato presidente del CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica) dal 1984 al 1993. Dal 1988 al 2001 è stato presidente della IAAP (International Association for Analytical Psychology), l'associazione che raggruppa gli analisti junghiani nel mondo. È stato presidente anche del comitato etico internazionale della stessa. Ha tenuto corsi e conferenze presso Università e altre istituzioni in Italia e in tutto il mondo. Tra le numerose pubblicazioni ricordiamo: "Nascere non Basta, iniziazione e tossicodipendenza" (1985); "Il Gesto di Ettore: preistoria, storia, attualità e scomparsa del Padre" (2000); "La morte del prossimo" (2009), "Utopie minimaliste" (2013).

Il professor Zoja esordisce col ricordare al pubblico l'essenziale ruolo della psicanalisi come mezzo di ricerca e analisi dell'uomo e del suo mondo durante tutto il 1900, un vero e proprio contenitore di idee e teorie che oggi forse rischia invece di essere considerato una nicchia isolata della psicoterapia e della clinica, perdendo questa sua funzione culturale essenziale.

Zoja riprende poi il concetto junghiano di inconscio collettivo come substrato psichico comune a tutti gli individui che si nutre di condivisi nuclei rappresentativi, gli archetipi, che troviamo coniugati in varie forme, ad esempio nei miti e nelle produzioni letterarie.

Cosa ci ha insegnato di nuovo **Jung**? Jung ci ha insegnato che la mente è bipolare. Il principale nodo teorico che lo allontanò dal maestro **Freud** fu proprio questo: se per Freud la psiche può definirsi "monopolare" e orientata ad un principio unico di funzionamento (il principio di piacere/di morte), per Jung invece la sofferenza dell'individuo nasce da un disequilibrio, da un cattivo bilanciamento di estremi, di polarità. Se per Freud l'uomo soffre quando il corpo è represso nei suoi desideri in maniera estrema, per Jung vale anche l'opposto: volendo mantenere un dualismo corpo/mente, anche una mente può soffrire e sentirsi repressa per troppa materialità. Il benessere sta quindi nel difficile equilibrio delle polarità, non solo dell'individuo, ma della comunità umana stessa. Se la società infatti sposta i propri valori troppo su uno dei due poli, l'inconscio collettivo agisce per riportare equilibrio con una spinta uguale e contraria.

A tal proposito il Professore introduce l'esempio di **Nietzsche**. Il filosofo, con il suo famoso enunciato antimetafisico "Dio è morto", aveva svuotato il cielo dai valori ultraterreni, eliminando una delle due polarità, quella del divino, rispetto all'umano. Non a caso Nietzsche, dovendo introiettare su di sé "il peso di Dio" e le conseguenze di questa visione, impazzisce, soffocato dalla propria estrema e tragica lucidità. Chi ha scoperto e riconosce il proprio conflitto interiore non potrà più credere ad una

verità che si proclami la sola, chi riconosce la propria ambiguità evita ogni estremismo.

Zoja poi entra nel vivo del tema della conferenza, confrontando il secolo passato e quello che stiamo vivendo in rapporto al concetto di libertà, collegandosi al pensiero del filosofo e politologo **Isaiah Berlin**. L'autore distingueva due concetti di libertà: la libertà positiva e quella negativa. La prima permette di compiere azioni, la seconda protegge invece dalle costrizioni e dai soprusi [*per una trattazione più approfondita di tale contrapposizione si riinvia alla conferenza di Salvatore Veca*].

Ricollegandosi a Jung, Zoja considera come polarità dominanti del '900 l'uguaglianza assoluta e la libertà assoluta. La prima era presente ad esempio nel grande sogno comunista staliniano, la seconda invece nei regimi estremisti di destra affidati ai poteri illimitati di dittatori come Hitler.

Guardando anche all'odierna crisi delle politiche liberaldemocratiche e dell'Europa, al fenomeno dell'integralismo islamico, all'ascesa dei nuovi movimenti nazional-socialisti, Zoja ci invita a prendere atto di un fatto: "Così oggi come ieri, per le idee assolute si trovano sempre giovani disposti ad andare a morire". L'uomo infatti sembra innamorato della morte. Nella storia nessuno ha mai dato la vita per un compromesso, ma sempre e solo per grandi ideali. Secondo il Professore tutto questo dipende dal narcisismo: noi siamo innamorati della nostra immagine e, paradossalmente, nell'autocelebrazione in nome di alti ideali devastiamo il nostro stesso ego che vogliamo innalzare, alimentando la strage reciproca senza rendercene conto.

È un bisogno umano di passione, di assoluto, che a fatica viene ingabbiato dalla disciplina e a fatica accetta mezze misure.

Ma qual è l'antinomia che potremmo considerare dominante nel ventesimo secolo? Secondo Zoja forse quella tra sicurezza e libertà; l'uguaglianza infatti ormai si è persa e resta una pallida utopia. Noi viviamo in una costante ansia di sicurezza, in un bisogno di sentirci protetti. Lo dimostra il forte stacco che, per esempio, in Italia esiste tra il tasso di criminalità effettivo e la percezione che di esso ha la comunità, convinta fermamente che sia sempre in crescita. La nostra ansia e paura si traducono nella necessità di un nemico su cui canalizzare e sfogare le nostre emozioni negative; nella seconda metà del '900 questo nemico poteva essere l'Unione Sovietica o gli Stati Uniti, a seconda della posizione presa durante la Guerra Fredda, oggi forse il nostro nemico designato è l'ISIS e, in generale, il terrorismo di matrice islamica.

Zoja si chiede: "*Siamo sicuri di preoccuparci in modo adeguato? È davvero il terrorismo islamico il problema principale su cui focalizzarci o ci sono forse altre questioni drasticamente più preoccupanti? Che ruolo e peso ha la questione climatica nelle nostre vite?*". Il professore vuole farci capire come un tema essenziale e preoccupante, in fondo, a livello psicologico individuale e a livello mediatico finisca per essere, la maggior parte delle volte, sottovalutato. Perché accade questo? Perché nella questione climatica non c'è un nemico definito contro cui puntare il dito. La responsabilità è diffusa e risiede in minima parte in ognuno di noi: così è più difficile rendersi conto dell'effettiva minaccia e il non poter "umanizzare" il male lo rende per noi meno evidente, meno rappresentabile. Il problema è anche mediatico: in

Epilogo

Siamo giunti alla fine del Viaggio. Molte parole sono state spese, vecchie e nuove, a proposito di un quesito che non vedrà mai una risposta definitiva: *“Cos’ è la Libertà? Esiste un uomo davvero libero?”* Di certo abbiamo, attraverso i vari spunti dati dai Filosofi, focalizzato dei concetti essenziali nella discussione, immancabili punti di partenza per cercare di andare un po’ più lontano. Possiamo ad esempio essere certi che l’uomo, a differenza degli animali, che sono mossi da istinti pre-determinati e agiscono secondo natura, è capace di porsi la questione della propria libertà e quindi del proprio essere condizionato e prigionia. L’ uomo può dubitare e ragionare riguardo al perché, al come e soprattutto al fatto se voglia o meno fare certe cose, può opporsi al semplice istinto e scegliere infinite sfumature di azione e di non azione.

Il pensiero della libertà però non assicura la libertà effettiva. L’uomo non ha infatti nessun garante della propria libertà se non altri simili che si trovano nella sua stessa condizione e nutrono i suoi stessi dubbi. Egli può solo affidarsi al proprio sentimento di essa ma anche, paradossalmente, essere sicuro di dubitare della propria libertà, di porsi la questione. Sebbene dubiti della sua effettiva condizione, insomma, l’uomo sa di avere definite idee di libertà.

Abbiamo distinto due idee generali di libertà. La prima, assai antica, si ricollega alla tradizione scolastica e alla speculazione metafisica. Essa definisce libero quell’ente che si determina ad agire da sé solo, assolutamente incondizionato. Non è difficile capire che questa concezione si ricollega alla libertà di Dio come ente supremo e indeterminato. La seconda idea di libertà è quella che riconosce uno spazio di scelta in un limitato ventaglio di possibilità, definite da un preciso contesto di realtà fisico, culturale, storico-famigliare e socioeconomico. La potremmo definire “libertà esistenziale”, quella propriamente umana, sempre e comunque condizionata da cause prime e cause finali.

Di cornice a entrambe le nostre idee di libertà resta il sentimento della libertà, qualcosa di qualitativamente diverso rispetto al ragionamento e alla speculazione razionale. È un sentirsi libero, un volerli liberi quando agiamo e pensiamo, un bisogno interiore comune ad ognuno di noi che non cerca una garanzia del proprio esistere, ma semplicemente c’è e si manifesta. Evidenziate queste idee di libertà, noi restiamo ironicamente al punto di partenza... nulla ci può definire liberi o prigionieri! O, meglio, nulla che somigli ad un canone oggettivo comune.

Possiamo solo fare ipotesi a riguardo, che tentino di rispondere a due domande:

1. *Se l’uomo non fosse libero, questo cosa comporterebbe?*
2. *Se l’uomo fosse libero, questo cosa comporterebbe?*

Se l’uomo non fosse libero, egli comunque non lo saprebbe, anzi, probabilmente continuerebbe a sentirsi libero senza esserlo. Sarebbe infatti paradossale per un

uomo essere prigioniero, eterodeterminato ed esserne anche completamente consapevole. Non sarebbe, infatti, forse una forma di libertà anche il solo atto di pensiero che consiste nel sapere di non essere libero? Il dubbio resta. Se l'uomo fosse prigioniero, incapace di autodeterminarsi, è essenziale sapere quali sarebbero i suoi carcerieri, le realtà superiori che lo determinerebbero. Prima di tutto potremmo usare il concetto generale di Destino, un'entità impersonale che coincide con un ordine in evoluzione già prestabilito. Il Fato deciderebbe del divenire universale e storico così come della vita e della morte di ogni uomo e nessuno potrebbe sfuggirgli. Pensiamoci, non è un'idea del tutto assurda: *guardando personalmente alle moltissime scelte che ognuno di noi ha compiuto nella vita, chi potrebbe dire di essere sicuro di avere scelto da sé stesso, in libertà?* Anche mettendo da parte le variabili condizionanti esterne (educazione, cultura, condizione economico-sociale, relazioni, momento storico), quando scegliamo noi consentiamo ad un sentimento interno di divenire azione. Spesso questi sentimenti o pensieri nascono in noi in modo del tutto casuale, irrazionale, e, anche se determinati da processi causali logici, su tali processi noi non abbiamo avuto relativo potere. Pensate a quando vi siete innamorati la prima volta: *avete forse scelto la persona da amare?* Eppure questo fatto avrà di certo fortemente modificato voi e la vostra realtà. Pensate alla scelta del vostro percorso di studi, a quanto, ad esempio, un buon professore possa determinare in modo importante il nostro futuro senza che la nostra decisione venga meno. Pensiamo quanto il prendere o non prendere un treno in un determinato giorno ad una determinata stazione possa modificare completamente la vita di un individuo, che sia per un fortunato colloquio di lavoro o un tragico attacco terroristico. Non è difficile con un po' di fantasia rileggere le pagine del nostro percorso personale, non come un lungo susseguirsi di responsabilità, orgogli personali e scelte, ma come la complessa trama esistenziale assegnata a noi dal Cosmo.

Ma definire l'uomo non libero, quindi completamente condizionato da realtà esterne (come la società) ed interne (come i geni), avrebbe delle conseguenze dirette e, per certi aspetti, catastrofiche sulla nostra realtà quotidiana. Se un uomo non è libero, allora non è capace di scegliere, o, meglio, non può essere considerato responsabile delle proprie scelte. Di conseguenza, tutto il nostro sistema giuridico, che si basa sull'assegnazione di una punizione non solo in base al fatto commesso ma anche all'intenzionalità del soggetto, non avrebbe, a livello ideologico, senso di esistere. Come potresti giudicare un assassino, anche il più efferato, cosciente del fatto che egli non avrebbe potuto per sua natura fare altrimenti, essendo nient'altro che una marionetta in mano a realtà superiori a lui estranee? Ogni idea di codice morale, di individualità, di singolarità, di unicità, di valore cadrebbe in un paradosso. L'uomo saprebbe di sentirsi libero pur nella certezza di non esserlo. Egli potrebbe solo essere, vivere fino in fondo quel che il Destino ha scelto per lui. Se l'uomo non fosse libero, e quindi non fosse considerato libero, non esisterebbe nemmeno una forma sensata di pensiero critico. *Come potrei criticare per esempio le scelte di un leader politico compiute in un determinato periodo storico se in fondo egli non avrebbe potuto scegliere altrimenti e, anzi, se la realtà stessa non sarebbe potuta*

essere diversa da come è stata? Se invece l'uomo fosse libero? Come abbiamo detto, la sua libertà d'azione non sarebbe mai assoluta, ma sempre calata in determinati contesti e condizioni, pur avendo una libertà di pensiero maggiore rispetto a quella d'azione (posso immaginare di laurearmi in pochi secondi, ma mi ci vorranno anni per riuscire a concretizzare l'intento). Ammettendo che l'uomo possieda una libertà esistenziale, essenziale è distinguere due sottotipi di questa libertà: la libertà con limite, e la libertà senza limite.

La libertà con limite è quella che riconosce e pone un confine alla sua capacità di azione, seguendo e rispettando, in genere, un principio morale, razionale, religioso, valoriale o semplicemente una codice prestabilito che può essere determinato da un'autorità esterna o da un sentimento interno. Quando il soggetto supera il limite, cade, a seconda della natura del confine tracciato, nel peccato, nella vergogna, nell'errore o nel crimine.

Questo tipo di libertà, coniugata in forme diverse, è in genere la base di ogni codice legale e quindi di ogni società umana.

La libertà senza limite invece non si pone confini di azione, non segue un codice ma semplicemente agisce nel momento in cui desidera qualcosa. Essa ha come unico arbitro la volontà stessa dell'individuo e si rafforza attraverso il principio per cui se qualcosa è desiderato e pensato, è degno anche di essere attuato. Se l'uomo è libero, pur condizionato e collocato in un contesto di realtà, è responsabile delle proprie azioni e attivo costruttore della propria esistenza e personalità. Egli infatti può reagire agli stimoli, rielaborare gli eventi, impedire o favorire certi comportamenti invece che altri, può interagire liberamente con la realtà umana e materiale che lo circonda.

Queste due ipotesi nella realtà odierna potrebbero essere entrambe vere, sebbene ovviamente la realtà di una escluda quella dell'altra.

Concludendo, nella nostra condizione esistenziale di dubbio, noi possiamo, pur avendo tanto pensato alla libertà e tanto ragionato a riguardo, solo sentire la libertà, nutrire un sentimento per lei senza davvero sapere se sia reale o meno. Paradossalmente la libertà è una scelta. Più precisamente ci è concesso, conoscendo le conseguenze, di vivere come se fossimo liberi o come se non lo fossimo. La libertà è allora una costruzione, dal momento che si fonda sulla nostra insondabile condizione di ignoranza della verità riguardo ad essa. Una scelta: vivere da liberi - e quindi sentendoci artefici della nostra vita e responsabili delle nostre azioni - o da non liberi - e quindi liberarci dal peso della decisione e della determinazione di noi stessi. *Essere o non essere liberi è l'insondabile domanda.*

Sentirsi Liberi è un'immediata e inspiegabile condizione.

Considerarsi liberi è una scelta.

A cura di Emanuele Locatelli

Introduzione al nuovo ciclo

“Guardare, vedere”

Magenta Cultura continuerà anche l'anno prossimo, il 2017: le conferenze filosofiche saranno di più e accanto ai grandi protagonisti degli anni scorsi vedranno la partecipazione di nuovi intellettuali.

L'argomento sarà “Guardare-Vedere”, un'interessante associazione di termini all'apparenza simili, in realtà molto differenti.

Nel mondo di oggi abbiamo accesso a sempre più informazioni, possiamo “guardare” tutto, i nostri occhi possono spaziare quasi ovunque. Ma tutto questo “guardare” corrisponde sempre a un “vedere”? Oppure più sono le cose che si guardano, meno diventano quelle che veramente si vedono, si conoscono, in profondità, oltre la superficie?

Su queste domande rifletteranno insieme a noi i filosofi e i pensatori che da gennaio ad aprile 2017 verranno a Magenta.

Noi e il nostro progetto

Noi, un gruppo di amici e studenti, dopo aver frequentato i cicli di conferenze ed essere entrati in contatto con l'ambiente culturale magentino, ci siamo imbattuti in una grande apertura, istituzionale e non, verso la progettualità dei giovani. In questo clima, si sono sviluppate le nostre idee e ha preso vita il nostro progetto articolato su tre fronti.

Primo fra tutti, è nato il taccuino che avete nelle vostre mani, mentre le altre due fasi sono in corso di realizzazione e voi potreste avere un ruolo, partecipando attivamente agli eventi proposti.

Tra Ottobre e Dicembre, in quattro dialogo-incontri, stiamo tenendo uno spazio di confronto in cui analizziamo e discutiamo con un pubblico giovane su quattro differenti temi, legati più o meno direttamente al grande argomento "Guardare, vedere" che sarà il nucleo del nuovo percorso di *Lectiones Magistrales*.

Il titolo del ciclo, "**OIDA: lo sguardo che conosce**" è significativo: oïda (oida) è il tempo perfetto del verbo greco ὀράω (oraō), cioè vedere. La forma perfetta indica un'azione svolta nel passato che ha comportato effetti nel presente e, pertanto, oïda si traduce con sapere, conoscere perché ho visto, ne ho avuto esperienza fisica e mentale.

Il primo incontro verte sui **Social Network**: Cosa è il Social Network? Cosa ci attrae di questa realtà virtuale? Si può ancora parlare di separazione tra mondo virtuale e mondo reale?

Il Secondo si occupa della **Pornografia** da due punti di vista: esplicito e implicito. Quale è il rapporto che abbiamo con l'immagine? Quali effetti ha questa esperienza artificiale sulla nostra esperienza reale?

Quali contraddizioni si annidano nel rapporto tra sesso e individuo/società?

L'**Informazione** in senso lato è il tema del terzo dialogo-incontro. Quali reazioni abbiamo davanti a un evento di grande impatto? La nostra opinione si basa davvero su una salda conoscenza dei fatti?

La conclusione del ciclo s'incentra sulla **Cultura**, quale occhio visionario e antidoto al male di vivere.

Terzo e ultimo ramo del nostro progetto sarà mantenere aperto e vivo questo spazio di dialogo attraverso un percorso parallelo alle conferenze, rivolto a tutti. Un momento di discussione e riflessione sui punti di vista dei Grandi Maestri.

La proposta si appresta ad essere la terza e ultima fase del Progetto Giovani, iniziato con il taccuino e continuato con i quattro incontri rivolti esclusivamente ai ragazzi, sviluppatosi in seno al tema che leggerà anche le conferenze filosofiche, "Guardare, Vedere", con l'obiettivo di avvicinarli a queste ultime. L'intento della terza proposta ha altre peculiarità: **i 3 incontri, in concomitanza alle conferenze, si rivolgono a tutti** e si pongono l'obiettivo di dare la possibilità di riprendere i punti salienti dei discorsi dei filosofi per ridiscuterli insieme. Noi stessi, nella passata stagione,

ci siamo resi conto che è difficile formulare domande e riflessioni a caldo. Quando ci si trova davanti ad un discorso di grande spessore e complessità, spesso è necessario del tempo per interiorizzarlo e problematizzarlo. Riteniamo inoltre che, dopo una considerazione individuale, il modo migliore per rendere proficue le parole dei filosofi sia il confronto. Proprio per questo lo spazio che si verrà a creare sarà libero e fondato sull'attiva partecipazione del pubblico. L'obiettivo è quello di spingersi oltre l'ascolto per mettersi in gioco in prima persona. Non è forse con lo sviluppo e la discussione del pensiero altrui che si formano le idee?

Ultimo ma non meno importante! Nel progetto si è inserita una parte più strettamente artistica. Grazie al fotografo **Stefano Marzo** e alla curatrice **Chiara Borbonovo**, due ragazzi e nostri amici, è stata allestita una mostra in ex Sala Consigliare, che arricchirà a suo modo anche le conferenze dei Grandi Maestri. La mostra s'intitola "**Storie**" e riporta in immagini lo sguardo dell'artista, occhi che imprigionano l'attimo, lo vivono e lo raccontano. Non è un lavoro solo da ammirare, ma in cui immergersi.

"È un appello alla curiositas che alberga nell'animo di ciascuno di noi, la stessa che spinge chi viaggia a indagare la realtà nei suoi molteplici ed imprevedibili aspetti, dimenticando a casa pregiudizi ed eccessi di prudenza, per aprirsi con fiducia e autentica sincerità al confronto con l'Altro e alla scoperta di nuove realtà, sia intorno che dentro di noi." con le perfette parole di Chiara vi invitiamo a dedicarvi una piccola parte del vostro tempo.

Vi aspettiamo!

Ringraziamenti

Ringraziamo Magenta, città viva e meravigliosa, che è stata lo scenario della nostra adolescenza e continua a darci tanto.

Ringraziamo il Sindaco, Marco Invernizzi, per aver confidato in noi, per aver ascoltato le nostre proposte, per averci dedicato del tempo prezioso e, soprattutto, per essere una persona con cui il dialogo è fonte di nuove idee e confronto critico.

Ringraziamo Daniela Parmigiani per averci sostenuto, per averci accompagnato, sia virtualmente sia personalmente, in ogni passaggio del progetto. La ringraziamo per esser stata un'interlocutrice fondamentale sia per le questioni tecniche sia perché ha saputo mantenere vivo l'entusiasmo e l'impegno di tutti quanti. Ringraziamo Vittorio Garanzini e Manuela Gemelli per aver partecipato alle discussioni, per aver seguito con interesse il progetto e per essere stati importanti parti attive.

Ringraziamo l'Associazione UrbanaMente e il Comune di Magenta senza cui tutto questo non si sarebbe tradotto in realtà.

Non ultimo, ringraziamo Chiara Borgonovo e Stefano Marzo, i quali nonostante non abbiamo partecipato direttamente alla redazione del taccuino sono stati di supporto al gruppo e al progetto globalmente inteso.

Contatti

Per commenti, suggerimenti, critiche o semplicemente per mettervi in contatto con noi, scriveteci a **oida.magentacultura@gmail.com**

Inoltre, qualora decideste di prender parte ai dialogo-incontri dopo le Lectio Magistralis potrete segnalare la vostra partecipazione sempre a questo indirizzo email.

