CIVITAS EDUCATIONIS.
EDUCATION, POLITICS AND CULTURE
Rivista semestrale

Ambiti di interesse e finalità
Civitas educationis. Education, Politics and Culture è una rivista internazionale peer-reviewed che promuove la riflessione e la discussione sul legame fra educazione e politica, intesa come dimensione fondamentale dell'esistenza umana.
Tale legame ha caratterizzato il pensiero e le pratiche educative occidentali sin dai tempi degli antichi greci, così come testimonia il nesso *paideia-polis*.
La rivista vuole essere un'agorà in cui sia possibile indagare questo nesso da diverse prospettive e attraverso contributi teorici e ricerche empiriche che focalizzino l'attenzione sulle seguenti aree tematiche:

Sistemi formativi e sistemi politici;
Educazione e diritti umani;
Educazione alla pace;
Educazione alla cittadinanza democratica;
Educazione e differenze;
Educazione e dialogo interreligioso;
Educazione e inclusione sociale;
Educazione, globalizzazione e democrazia;
Educazione e cultura digitale;
Educazione ed ecologia.

Questa rivista adotta una procedura di referaggio a doppio cieco.

Aims and scope
Civitas educationis. Education, Politics and Culture is an international peer-reviewed journal and aims at promoting reflection and discussion on the link between education and politics, as a fundamental dimension of human existence.
That link has been characterizing western educational thinking and practices since the time of the ancient Greeks with the bond between *paideia* and *polis*.
The journal intends to be an agora where it is possible to investigate this topic from different perspectives, with both theoretical contributions and empirical research, including within its scope topics such as:

Educational systems and political systems;
Education and human rights;
Peace education;
Education and citizenship;
Education and differences;
Education and interfaith dialogue;
Education and social inclusion;
Education, globalization and democracy;
Education and digital culture;
Education and ecology.

This journal uses double blind review.

Founder:
Elisa Frauenfelder

Editor-in-chief:
Enricomaria Corbi

Editorial Advisory Board:
Pascal Perillo, Stefano Oliverio, Daniela Manno, Fabrizio Chello

Secretariat of Editorial Board:
Martina Ercolano, Anna Mancinelli

Coordinator of the Scientific Committee:
Margherita Musello, Fabrizio Manuel Sirignano

Scientific Committee:
Massimo Baldacci (Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"), Gert J.J. Biesta (Brunel University London), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Michele Corsi (Università degli Studi di Macerata), Lucio d'Alessandro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Luigi d'Alonzo (Università Cattolica del Sacro Cuore), Ornella De Sanctis (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Franco Frabboni (Università di Bologna), Elisa Frauenfelder (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Janette Friedrich (Université de Genève), Jen Glaser (Hebrew University of Jerusalem), Larry Hickman (Southern Illinois University Car-bondale), David Kennedy (Mont Claire University), Walter Omar Kohan (Universidade de Estado de Rio de Janeiro), Cosimo Laneve (Università di Bari), Umberto Margiotta (Università Ca' Foscari Venezia), Giuliano Minichiello (Università degli Studi di Salerno), Marco Eduardo Murueta (Università Nazionale Autonoma del Messico), Margherita Musello (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Stefano Oliverio (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), Pascal Perillo (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Vincenzo Sarracino (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève), Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Giancarla Sola (Università degli Studi di Genova), Maura Striano (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), Natascia Villani (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Carla Xodo (Università degli Studi di Padova), Rupert Wegerif (University of Exeter)

Web site: http://www.civitaseducationis.eu
e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
FACOLTÀ DI
SCIENZE
DELLA FORMAZIONE

care
Centro di Ateneo per la Ricerca Educativa
e per l'alta formazione degli insegnanti e degli educatori

Civitas educationis

EDUCATION, POLITICS AND CULTURE

Anno VII
Numero 1
Giugno 2018

MIMESIS

SUOR ORSOLA
UNIVERSITY PRESS

Iscrizione al registro operatori della comunicazione R.O.C. n. 10757
Direttore responsabile: Arturo Lando

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 36,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it
L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 - Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca - Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli
Phone: +39 081 2522251; e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857551739
Issn: 2280-6865

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso, o per qualunque mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Table of contents – Indice

EDITORIAL – EDITORIALE

Enricomaria Corbi
Education in check. In memory of Elisa Frauenfelder 11
L'educazione in scacco. In memoria di Elisa Frauenfelder 15

SYMPOSIUM
Self-care, care of the others and of institutions.
A political thinking for education

Luigina Mortari
Introduzione 21

Monia Andreani †
La cura degli altri è cura del vivere civile: i "piccoli gesti profetici del CeIs di Pesaro" 27

Micaela Castiglioni
"Mettiti nei tuoi panni": per una cura etico-politica 45

Pierluigi Ciritella
La responsabilità della cura di sé nella formazione alla relazione terapeutica per una psicoterapia etica 61

Paola Dusi
Di fronte a chi ci sentiamo responsabili oggi?
Dalla libertà all'etica: la mediazione del riconoscimento 77

Andrea Galimberti
Dal mito al mercato? I dilemmi dell'Università nella cultura della performance. Alla ricerca di modi creativi di giocare con il vocabolario neoliberista 91

Valentina Guerrini
L'educazione alla cura per promuovere forme di cittadinanza attiva e democratica. Il ruolo della scuola. 109

Viviana La Rosa
Coltivare memoria, nutrire democrazia: processi formativi per una cittadinanza partecipata 131

Patrizia Manganaro
Empatia come terapia. Oltre il narcisismo postmoderno 149

Stefania Massaro, Laura Sara Agrati, Viviana Vinci
Aver cura del "bene comune" a scuola: una ricerca-formazione di *citizenship education* 167

Giovanni Menafra, Livia Pescarollo, Roberta Coluccia, Giovanna Gallo, Nadia Attalla El Halabieh, Caterina Santolamazza, Erika Pagannone, Cristina Cenci, Massimo Volpe, Marco Testa
Tailoring self-care education to heart failure patients through a narrative medicine approach using DNM, a web-based digital platform 195

Elisabetta Musi
La cura di sé a fondamento di una rinascita politica e sociale: il compito dell'educazione 209

Cristina Palmieri
Aver cura del disagio educativo: riscoprire il senso del metodo nella professionalità pedagogica 227

Isabella Pescarmona
Imparare a partecipare a scuola per far pratica di responsabilità. Uno studio etnografico della Complex Instruction di Elizabeth G. Cohen 245

Lucia Zannini, Maria Benedetta Gambacorti Passerini, Anne Destrebecq, Stefano Terzoni
La formazione al caring nel fine vita. Il lavoro sull'intelligenza socio-emotiva e sullo sviluppo morale 265

ESSAYS – SAGGI

Margherita Cardellini
Colorism and primary school children in Italy: opinions and representation about skin colors 285

Morena Cuconato
Youth participation in Europe: a pedagogical reflection at the crossroads between discourses and policies 301

Salvatore Lucchese
L'‘architrave' pedagogico degli scritti meridionalistici di Pasquale Villari: formare le élites per educare le "moltitudini" 315

Lorena Milani, Cristina Boeris
Una concezione della giustizia pedagogica 345

BOOK REVIEWS – RECENSIONI

Rossana D'Elia
Batini F., De Carlo M.A., *Alternanza scuola-lavoro: storia, progettazione, orientamento, competenze*, Torino: Loescher, 2016 367

Stefano Oliverio
Baggio G., *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G.H. Mead*, Pisa: Edizioni ETS, 2015 371

Abstracts 377

Di fronte a chi ci sentiamo responsabili oggi?

Dalla libertà all'etica: la mediazione del riconoscimento

Paola Dusi*

Riassunto

I fenomeni economici, sociali, politici attuali costringono a prendere atto della presenza di dinamiche di deresponsabilizzazione prodotte dalla meccanica proceduralista che si impone nello spazio pubblico a livello economico, sociale, politico. Il presente saggio rintraccia i fondamenti dell'etica della responsabilità nella libertà e nella natura intersoggettiva dell'esistenza umana, per poi chiedersi, anche alla luce di queste riflessioni, se il costrutto tradizionale di responsabilità politica abbia ancora senso oggi. Alla luce dei cambiamenti storico-culturali di questo concetto abbiamo interpellato studenti del corso di studi di Scienze della Formazione Primaria dell'Università di Verona. Ci chiediamo in che modo le nuove generazioni pensano e agiscono la responsabilità? Quale significato assume per loro? Quali esempi di assunzione di responsabilità hanno in mente guardando alla sfera pubblica, sociale e politica? Le esperienze di responsabilità identificate dagli studenti fanno riferimento ai loro contesti di vita quotidiana mentre la sfera pubblica, in senso politico, è quasi completamente assente.

Parole-chiave: *esercizio della libertà; riconoscimento dell'altro; assunzione di responsabilità.*

Io sono, in realtà,
responsabile di tutto
salvo della mia responsabilità stessa
(J.-P. Sartre, 1943)

1. L'etica dei tempi bui

Nelle società complesse, multiculturali, globalizzate, neoliberiste si dà il fenomeno della "scomposizione sociale" (Vergani, 2015: 20), le cui manifestazioni si possono cogliere nell'aumento dei neet, delle forme di dipendenza e nella diffusione di nuove forme di fragilità. Mai come ora si può affermare che persona è "quella entità per la quale la nozione di crisi è il

* Università di Verona (Italy).

segno di riferimento essenziale della sua situazione" (Ricoeur, 1998: 28). Persona desituata (*déplacée*), smarrita, priva di una gerarchia di valori che aiuti a trovare il proprio posto nell'universo (cfr. Scheler, 2013), un universo ora globalizzato.

Se è vero che la nozione di crisi trascende l'ambito economico, sociale e culturale e rimanda all'attitudine-persona, al suo essere soggetto inquieto alla ricerca di senso, di pienezza d'essere, nella quotidianità contemporanea – in cui anche le dimensioni economica, sociale, culturale sono in continuo, rapido cambiamento e non offrono punti su cui ancorare la propria progettazione esistenziale – la crisi diventa il segno del vivere occidentale. Una crisi che rispecchia la trasformazione in cui la società è presa, momento di passaggio in cui si annaspa di fronte ad una complessità crescente poiché i sistemi precedenti (di pensiero, ideologici, giuridici, la dimensione del sacro), non funzionano più.

Rievocando la Arendt dell'*Umanità in tempi bui* (2006), possiamo con toni e colori diversi, affermare che in tempi di transizione, quali quelli contemporanei, lo spazio pubblico si è oscurato, il mondo diviene così incerto che le persone non chiedono alla politica altro che di prestare la dovuta attenzione ai loro interessi vitali e alla loro libertà privata, distogliendo lo sguardo da quanto accade nel mondo comune, non riconoscendosi più in un mondo comune, non vivendosi più come cittadini.

> Lo specchio in cui si rifletteva l'immagine che i cittadini avevano del loro Paese si è rotto in tanti frammenti i quali riflettono soltanto la figura e gli interessi frammentati di chi vi si specchia. Tante opinioni private senza più una visione del bene comune (cfr. Scalfari, 2008).

L'assenza di un inter-esse, di un pensiero, di una preoccupazione per quanto accade nelle e alle istituzioni, la mancanza di confronto riflessivo e interrogante su ciò che pertiene a tutti, la cura del contesto sociale, è espressione di un malessere non solo socio-culturale ma anche etico. L'uomo narcisista (Lasch, 1981) si chiude nella contemplazione del sé, contemplazione che ha bisogno della presenza di un altro che testimoni il proprio splendore.

Nelle società "pointilliste" (Bauman, 2008), ha luogo il duplice fenomeno della moltiplicazione e, al contempo, dello svuotamento per astrazione dei legami sociali. Si afferma una "diversa percezione dello spazio dell'azione morale" (Vergani, 2015: 20) caratterizzata da inedia e indifferenza, che trova le proprie radici nella percezione di uno svuotamento del proprio potere di azione, di un esercizio della propria libertà avvertito come privo di conseguenze sul mondo reale. In uno spazio pubblico dominato da sovra-sistemi economico-politico-finanziari dall'enorme potere e difficilmente identificabili, il proprio agire viene percepito come inefficace o privo di senso, la propria libertà solo apparente. La passione per il mondo politico, per il mondo comune è svuotata di senso alla radice, divorata dalla percezione di inefficacia, di impossibilità di esercitare un influsso su

quanto accade mediante l'esercizio della propria libertà. Una libertà che si chiude su di sé, si rinchiude nel mondo privato, dell'interesse personale, di ciò che può essere guadagnato in termini di autorealizzazione personale nell'immediato presente. Una libertà prosciugata dal diffondersi di un "individualismo illimitato" (Pulcini, 2009: 24).

La mancanza di motivazione all'azione sembra diffondersi alimentata da una separazione tra il proprio mondo e quello della politica, delle istituzioni democratiche che arretrano di fronte alla pressione del mercato, alla forza delle multinazionali e della finanza. Un potere politico che – arresosi al potere del denaro – ha scelto e continua a scegliere di rivedere il welfare state, le condizioni di lavoro, erodendo il sistema dei diritti sociali conquistati dai paesi europei nel secolo breve, il Novecento.

Chi comanda? Chi decide? Che potere ho io per far sentire la mia voce in questo vasto mondo governato da poteri sovranazionali?

L'inedia, il rifiuto di impegnarsi nel e per il mondo pubblico (assunto nel significato di contesto politico in cui si progetta un mondo comune) si nutre di apatia, *a-pathos*, un'assenza di passione. Il contrario del *pathos* non è il controsenso e nemmeno l'insensatezza nel senso comune del termine, che spesso deriva da aspettative deluse, ma piuttosto l'apatia, per cui è del tutto irrilevante che accada questo o quest'altro e tutto sprofonda nella monotonia (cfr. Waldenfels, 2006). L'indifferenza è "il peggiore di tutti gli atteggiamenti" (Hessel, 2011: 15), espressione della perdita del *pathos*, della passione, della scomparsa della capacità di indignarsi. Lo sdegno genera rabbia, *enérgeia* per lottare, nutre l'impegno per il cambiamento.

2. Dal riconoscimento alla libertà

"L'allentamento dei vincoli indica a rovescio che il legame all'altro è la nostra provenienza" (Vergani, 2015: 31). Il desiderio dell'altro, del suo sguardo di riconoscimento e di conferma nasce dalla necessità di essere confermati nel nostro valore per poter giungere all'esistenza, per poterci riconoscere come soggetti degni di amore, amati. La prassi intersoggettiva posta a fondamento della totalità sociale, dello spazio comune come di quello privato, è il reciproco riconoscimento. L'esperienza del legame riconoscitivo con l'altro alimenta nelle sue varie forme (diritto, stima sociale, amore) (cfr. Honneth, 2002), modalità di autorelazione positive con sé stessi che si dispiegano nei vari contesti della vita umana: lo stato, la società, la famiglia.

La famiglia rappresenta, nei diversi modelli che essa può assumere nel tempo e nello spazio, il luogo in cui interagiscono le diverse forme di riconoscimento, in cui inizia il percorso di formazione che porta all'autonomia, all'esercizio del proprio potere di essere, della propria libertà.

È la famiglia – nella forma riconosciuta come valida dal contesto sociopolitico – l'istituzione che porta con sé, in prima battuta, la possibilità del riconoscimento. Il dono di un posto nella genealogia famigliare permette

al nuovo nato di aver accesso allo status di uomo libero. "In latino e in greco, l'uomo libero, **(e)leudheros*, si definisce positivamente per il suo appartenere a una 'famiglia', a una 'stirpe'; come riprova la designazione in latino dei 'figli' (di buona famiglia) come *liberi*" (Benveniste, 2001: 247). Il termine che designa i figli, liberi, è il plurale dell'aggettivo *liber*, che trova le sue origini in una formula molto antica – sia latina sia greca – che accompagnava la celebrazione del matrimonio in cui si definiva lo scopo di quest'ultimo: quello di generare "figli legittimi" (*liber [or]um quaesundum causa o [gratia]; epì paídōn gnēsíōn sporâi*) (Benveniste, 2001: 249).

Il riconoscimento di un posto nella genealogia familiare – quale figlio 'legittimo' – porta con sé l'appartenenza ad una comunità. Implica, per l'individuo, anche l'assegnazione di un posto riconosciuto nella società più ampia nelle vesti di uomo libero. Solo il figlio legittimo, al contrario degli schiavi e degli stranieri, è riconosciuto come cittadino e può per questo avere accesso al pieno potere di agire. Per questo viene definito 'libero', **(e) leudheros*. Libero di autodeterminarsi e di aderire 'volontariamente' alle norme sociali della comunità cui appartiene.

Ancora oggi, in forme altre, in rapporto a status sociali e di cittadinanza diversi, possiamo dire con Benveniste che "nascere bene ed essere libero, sono tutt'uno" (2001: 247)[1].

3. Dalla libertà all'etica: la mediazione del riconoscimento

Tuttavia, la libertà umana si può dire una libertà finita i) a motivo dei limiti propri dell'agente, soggetto incompleto, mai perfetto e ii) in ragione della presenza dell'altro che con la sua semplice presenza rappresenta un limite per il mio potere. L'altro qui è assunto sia nell'accezione del singolo individuo, sia del gruppo di appartenenza, sia del registro culturale di cui il nostro pensiero è informato, registro che definisce le forme ammissibili e quelle accettabili dell'esistenza (Ethikà). La libertà umana può considerarsi anche, per certi aspetti, infinita, a motivo ancora una volta dell'imprevedibilità dell'agire di ciascuno, della possibilità di scelta che la libertà porta con sé, e della possibilità accessibile ad ognuno di trascendere i propri limiti agendo l'impensato.

La libertà si qualifica quale radice dell'etica su due versanti i quali coincidono con i due termini della relazione: l'io e l'altro.

1. Sul versante dell'io-posso, poiché in quanto soggetto libero all'io è chiesto di agire il proprio potere, attualizzazione della sua libertà. L'azione libera implica-offre-necessita la scelta e, quindi, la presenza di valori che orientino l'agire, il dare inizio a qualcosa di nuovo di cui sono chiamato a rispondere.

1 "Nascere bene" oggi assunto nei termini di nascere nella famiglia 'giusta', socialmente accettata e riconosciuta, da genitori che posseggono diritti legati al riconoscimento giuridico della loro esistenza (diritti di cittadinanza) (cfr. Dal Lago, 2004).

2. La condizione umana è caratterizzata dalla convivenza, da una pluralità di esseri unici (cfr. Arendt, 2000). La libertà dell'io è quindi, convocata all'incontro e al confronto con la libertà dell'altro, un altro che ci interpella, ci interroga.

1. Libertà dell'io e intenzionalità dell'agire. L'etica presuppone la libertà, sua "condizione ontologica". Si può parlare di etica solo di fronte a soggetti liberi, ovvero ad individui che hanno la facoltà di compiere scelte, di decidere come agire il proprio potere (*enérgeia*). Il modo in cui agiamo il nostro potere di soggetti liberi è attestazione di un'intenzionalità, di una volontà che guida la scelta, una scelta che si traduce in azioni. La libertà si oggettiva nell'azione, o per dirla con Ricoeur si attesta "nelle opere" (2007: 74). Se vivere è agire, l'azione richiede dei criteri – valori che guidino il giudizio, la scelta. La valutazione precede la scelta ed è posta al servizio della volontà di concretizzare la propria libertà. L'opera è conseguenza di una decisione (*proairesis* o scelta preferenziale) che l'uomo, in quanto "libero", ha la facoltà di prendere. L'azione compiuta a seguito di una scelta è azione deliberata, ovvero "the originating of the motion of his limbs in such actions rests with himself; and where the origination is in himself it rest with himself to do or not to do" (cfr. Aristotele, 1110a). Se essere liberi significa poter scegliere, la mia scelta, le mie valutazioni saranno orientate da valori. La decisione è principio (*archè*) o causa (*aitia*) dell'azione compiuta e la scelta si distingue secondo il bene ed il male (cfr. Aristotele, 1112a). I criteri di valore esplicitano "le teorie cui facciamo riferimento" nella quotidianità dell'esistenza ma, soprattutto, "le visioni della vita che stanno come depositate nei tessuti più intimi della mente" (Mortari, 2017: 42).

La "capacità di scegliere in base a delle ragioni" ovvero "la capacità di agire intenzionalmente" (Ricoeur, 2007: 35) rappresenta il fondamento della prospettiva etica ricoeuriana, autore che sottolinea il primato dell'etica rispetto alla morale. Le nostre azioni testimoniano il nostro fondo etico, il fondo etico dell'agente. Il modo in cui ciascuno di noi sceglie, quotidianamente, di agire la propria libertà è, insieme, espressione e decisione di muoversi più o meno eticamente nel mondo. Per quanto sia sotto condizione, la libertà, offrendo agli esseri umani la possibilità di scegliere cosa fare del proprio potere di essere e di agire, si costituisce come "fonte dell'etica" (Ricoeur, 2007: 74). Con Foucault affermiamo che l'etica non è altro che "la pratica riflessa della libertà" (Foucault, 2005: 237).

2. *Libertà e intersoggettività*. Per quanto la concezione di libertà sia oggi mutata rispetto al mondo greco che la concepiva in termini di "non-schiavitù", anche oggi la libertà si definisce in termini politici. La libertà è in sé etica poiché chiama in causa la dimensione socio-politica dell'esistenza: la presenza dell'altro che è antecedente il nostro giungere all'esistenza. Perché l'altro diventi ai miei occhi visibile va riconosciuto come mio simile, soggetto libero come me. Un altro – mio simile – che chiede di essere riconosciuto come tale, come persona, come altro io-posso, come altro soggetto di libertà.

Il problema del riconoscimento dell'altro come mio simile nonostante il suo essere altro, quindi soggetto libero, titolare – per analogia – di libertà, secondo Paul Ricoeur è il "fenomeno centrale dell'etica" (Ricoeur, 2007: 81).

L'io-posso dell'essere umano, della persona libera è chiamato ogni giorno a incontrarsi – confrontarsi con l'io-posso dell'altro mio simile che mi convoca all'etica. L'altro amico o nemico ma, comunque, mio simile. L'altro che può essere mio nemico, colui che nega la mia presenza (mancato riconoscimento), colui che mi usa violenza (cfr. Honneth, 2002). L'altro che chiede di essere visto, di diventare visibile ai miei occhi che mai come nella società contemporanea vanno in cerca dello sguardo degli altri (cfr. Pietropolli Charmet, 2018). La presenza dell'altro, alter ego, mi costringe all'esercizio riflesso della mia libertà, ad interrogarmi sul limite che l'altro con la sua presenza pone al mio potere, presenza che sfida il mio desiderio di affermazione, il mio *conatus existendi*, e che mi chiede di riconoscere il suo essere mio *análogon*, il suo potere, la sua libertà. L'esercizio della mia libertà in presenza dell'altro che con il suo volto (cfr. Lévinas, 2002) mi interroga poiché chiede di essere riconosciuto nella sua esistenza e nei suoi diritti, mi sollecita alla riflessione, alla pratica riflessa della mia libertà. Una pratica che si innesta su "preferenze, valorizzazioni cristallizzatesi in valori che ognuno trova", poiché nasce e cresce in un contesto socio-politico non eticamente neutro (Ricoeur, 2007: 84). Il volto dell'altro si (pro)pone come valore antecedente ad ogni desiderio, limite per l'attualizzazione dei miei desideri, un valore che deve essere riconosciuto come tale (Dusi, 2017). È un atto

> di riconoscimento e non semplicemente di valutazione a permettermi di distinguere ciò che vale da ciò che desidero: è la posizione della tua libertà di fronte alla mia ad esteriorizzare ciò che vale rispetto al desiderio (Ricoeur, 2007: 89).

L'individuo in quanto essere di libertà e di relazione è soggetto convocato all'etica.

4. Libertà e responsabilità

Il termine responsabilità ha già fatto la sua comparsa nelle pagine precedenti. La stretta connessione tra libertà e responsabilità si cela dietro l'affermazione di Hannah Arendt quando, riflettendo sul nesso responsabilità e giudizio, scrive: "dietro il non voler giudicare si cela il dubbio che nessuno sia libero, il dubbio che nessuno sia responsabile o possa rispondere degli atti che ha commesso" (Arendt, 2004: 17).

Solo se si è liberi si può essere chiamati alla responsabilità. L'io-posso del soggetto viene attestato dall'agire in cui si manifesta la libertà umana. La libertà di un essere finito che si realizza e si conquista nell'azione, nell'azione di un'intera vita. Un agire che può scegliere di rispettare (o meno) la

norma, espressione di una libertà che eccede la norma, di un potere chiamato a rispondere di sé. Ed essendo esseri politici, cioè soggetti che vivono nel mondo insieme agli altri, in una città, si è chiamati a rispondere anche all'altro, al mondo, dell'altro e del mondo.

Il fatto di essere liberi di poter scegliere come agire il proprio potere, di decidere quale posizione assumere nei confronti del mondo e delle norme, della sua morale, convoca all'assunzione di responsabilità circa le proprie azioni (o non azioni).

"È il potere su se stessi che regola il potere sugli altri" (Foucault, 2005: 241). Le relazioni sono sempre relazioni di potere poiché, sebbene con fini diversi, l'uno cerca di "dirigere la condotta dell'altro" (*Ibid*.: 244). Se gli individui non fossero liberi non ci potrebbero essere relazioni di potere bensì di dominio, di assoggettamento, di schiavitù, anche se persino lo schiavo ha margini di libertà in cui muoversi: ha la possibilità di ribellarsi, di fuggire, di darsi la morte. Certo l'agire la libertà sia mediante la resistenza sia opponendosi in modi che possiamo definire estremi, definiti, limite, implica la disponibilità, la volontà, il coraggio di affrontarne le conseguenze. Il coraggio di assumere fino in fondo la responsabilità della propria libertà verso sé e verso gli altri da sè[2]. La libertà mi condanna – direbbe Sartre – alla responsabilità di esercitare la mia libertà.

5. Etica della responsabilità

La libertà, nel mondo greco, incontrava due rischi. Da una parte la schiavitù, la sottomissione all'altro, che portava con sé – per definizione – la perdita della libertà. Ma, dall'altra parte, la libertà, da sempre, ha implicato una forma più sottile di schiavitù, l'abuso di potere, in cui si diviene schiavi di sé, si perde la dimensione relazionale dell'esistenza, vissuta solo nelle sue forme malate.

> Nell'abuso di potere si oltrepassa l'esercizio legittimo del proprio potere e si impongono agli altri il proprio capriccio, i propri appetiti, i propri desideri. Incontriamo qui l'immagine del tiranno o, più semplicemente, dell'uomo potente e ricco che approfitta di questa potenza e della sua ricchezza per abusare degli altri, per imporre loro un potere illegittimo" (Foucault, 2005: 241).

L'altro ritorna. È la sua presenza ad interrogarmi, a pormi in questione. L'altro chiede di essere riconosciuto nel suo essere valore, nella sua libertà, nei suoi diritti. L'altro chiede risposte, esige riconoscimento.

2 La questione nodale del rapporto tra libertà e responsabilità è tematizzata in modo opposto da compatibilisti, i quali ritengono che anche nel determinismo vi sia spazio per la libertà, e incompatibilisti, che come enuncia il termine stesso, negano tale possibilità (cfr. in merito, Vergani, 2015).

Il concetto di responsabilità in senso moderno prende forma nel Settecento. Tuttavia, alle sue spalle, c'è la storia del pensiero occidentale. Nel mondo classico l'attenzione è focalizzata sull'azione e sulle sue conseguenze, non sull'agente (cfr. Ricoeur, 2005) poiché quest'ultimo è concepito come mero strumento della volontà degli dei. Esemplare ed esemplificativa in questo senso è la storia di Edipo.

L'incontro con la cultura giudaico-cristiana fa emergere il ruolo di colui che compie l'azione, dell'agente, autore delle proprie azioni. L'autonomia, la titolarità di diritti e il possesso di capacità contraddistinguono l'uomo libero, la persona. La comparsa sulla scena del mondo dell'agente come soggetto intenzionale introduce il binomio peccato-castigo. L'imputazione individuale si rafforza nel mondo moderno in cui si afferma una sua lettura di tipo politico-giuridico. Non si è chiamati più a rispondere davanti a Dio ma davanti ai poteri terreni, alla legge umana. Lentamente si esce dall'orizzonte religioso per entrare in quello politico: la persona è quel soggetto le cui azioni possono essergli imputate (Kant, 1996: 16). Al binomio peccato-castigo si sostituisce quello di colpa e pena (cfr. Vergani, 2015). Il soggetto autonomo è chiamato a rispondere del proprio agire, frutto delle proprie scelte; la persona giuridica è chiamata ad esercitare correttamente la capacità morale di intendere e di volere nel rispetto delle norme.

La nozione di *personal responsibility* "refers to both the causal responsibility of moral agents for harm in the world and the blameworthiness that we ascribe to them for having caused such harm". Tuttavia, è "almost always a notion of *moral*, rather than purely *causal*, responsibility" (Smiley, 2011: 2).

Perché? Perché devo rispondere del mio agire? Perché la responsabilità è, innanzitutto, responsabilità etica? Viene prima l'altro riconosciuto come valore o il danno che lo stesso ha subito e di cui io sono la causa?

L'idea di responsabilità presuppone la presenza di un *auctor*, di un agente, di un soggetto libero che possa decidere cosa fare di sé e della propria *enérgeia*, che possa scegliere a quali valori ispirarsi per gestire la propria libertà. Il valore primo che mi vincola alla risposta è l'altro, la sua mera presenza è un'ingiunzione etica (cfr. Lévinas[3], 2002; Sartre, 2008). Ma tale presenza deve essere visibile ai miei occhi. La percezione etica si esprime in gesti, sguardi, comportamenti che attestano un atto di riconoscimento dell'altro (cfr. Honneth & Margalit, 2001).

6. La struttura ternaria dell'ethos: tra riconoscimento e responsabilità

3 "La responsabilità per Altri non può aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione. La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà, da un "prima-di-ogni-ricordo", da un "oltre-ogni-compimento" del non presente, per eccellenza dal non-originale, dall'anarchico, da un al di qua o al di là dell'essenza" (Lévinas, 2002: 14-15).

La struttura ternaria dell'ethos – stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste (cfr. Ricoeur, 1998), si intreccia e si radica nella struttura del riconoscimento. Vediamo brevemente come:

i. la stima di sé si costruisce attraverso il riconoscimento intersoggettivo che genera il riconoscimento di sé, l'attribuzione di valore alla propria persona, il riconoscersi capaci di agire e "di agire intenzionalmente" (*Ibid*.: 40). Il sé è intrinsecamente mediato dall'altro, al sé si giunge accompagnati dall'altro, attraverso l'altro, grazie allo sguardo riconoscitivo dell'altro. Se il fondo da cui si genera una vita umana è l'intersoggettività, l'intersoggettività è tale quando vi è riconoscimento reciproco (cfr. Benjamin, 1991).

ii. La sollecitudine per l'altro si fonda nel riconoscimento dell'altro come mio simile, nell'*analogon*, nel suo essere visto come soggetto avente pari valore e dignità. Non è possibile scegliere se stessi come persona senza fare, contemporaneamente, la stessa scelta anche per gli altri. E gli altri sono tutti gli uomini (Zambrano, 2000: 198). Dal riconoscimento dell'altro discende il rispetto e l'assunzione di impegno nei suoi confronti, che in contesti (non solo) educativi assume la forma del prendersi cura. Le forme negative del riconoscimento, il disprezzo (cfr. Honneth, 1993), il mancato riconoscimento (l'altro come nemico, come straniero, come inferiore) sono strumentali ad una mancata assunzione di responsabilità nei confronti dell'altro, legittimano il suo sfruttamento, il suo annientamento. Giustificano il proprio sottrarsi all'impegno etico nei confronti dell'altro non riconosciuto come proprio analogo.

iii. La categoria dell'altro si declina in due modalità: l'altro del *vis à vis* intersoggettivo e l'altro senza volto. Se la sollecitudine verso l'altro caratterizza le relazioni personali, essa può non trovare spazio nei rapporti indiretti con l'altro senza volto che non conosco, che non incontrerò forse mai. I legami sociali solo in piccola parte sono legami di prossimità, interpersonali. Il riconoscimento dell'altro, il terzo, richiede la mediazione delle istituzioni. Educare a vivere insieme agli altri significa educare anche e, soprattutto, a riconoscere l'altro anonimo, l'altro che non incontrerò mai come sottolinea Paul Ricoeur se non attraverso l'intermediazione delle istituzioni[4] che si fanno garanti della tutela di tutti gli individui, che ci "costringono" al rispetto dell'altro mai visto, mai incontrato, anche dell'altro del futuro, i cui diritti sono oggi da proteggere rispetto alla possibilità generata dalla tecnologia di distruggere il pianeta (cfr. Jonas, 1997). In democrazia, le istituzioni "giuste" (cfr. Ricoeur, 1998), sono espressione del riconoscimento di pari dignità e diritti a tutti e a ciascuno (cfr. Honneth,

4 Le istituzioni assunte in via di principio come quello strumento pensato dagli esseri umani per garantire la giustizia mediando tra l'uno e i molti, tra l'uno dell'amicizia e il terzo senza volto, quali "strutture di distribuzione alla ricerca di una proporzionalità degna di essere definita equa" (Ricoeur, 1998: 44).

2012; Ricoeur 1998, 2005). Educare alla democrazia significa educare al senso delle istituzioni. In queste ultime operano uomini e donne. Uomini e donne che scelgono quali istituzioni istituire, che danno forma alle istituzioni, le abitano e le interpretano. Uomini e donne che riconoscendo il valore, il significato, il ruolo giocato dalle istituzioni quale *medium* per incontrare l'altro, il "ciascuno senza volto" che esse rappresentano, scelgono di partecipare alla vita civica e per questo se ne assumono la responsabilità per la parte che a ciascuno spetta nei sistemi democratici, se ne prendono cura.

Come ricorda I. Heargreaves (1996) la sensibilità etica è sostenuta dalla comprensione politica dell'esistenza, mentre l'impegno politico è retto dall'assunzione di responsabilità (cfr. Weber, 2004) verso il mondo umano e non.

7. Sentirsi responsabili

Secondo Nietzsche l'origine della responsabilità ha una lunga storia. È la storia della ricerca di percorsi atti ad "allevare un animale che possa fare promesse". La promessa è resa necessaria dalla libertà che contraddistingue il soggetto agente. Una libertà che porta con sé l'imprevedibilità dell'agire. Un'imprevedibilità espressione dell'incompiutezza dell'essere umano che scopre se stesso mentre vive, mentre si confronta con le prove che la vita gli propone, con le sfide che l'esistere gli offre. Essendo mistero a se stesso, l'essere umano non sa oggi chi sarà e cosa farà domani. Inoltre, la facoltà di agire che pertiene a tutti, rende impossibile prevedere le conseguenze del proprio o altrui agire. Così, al fine di dominare la "duplice oscurità delle faccende umane", l'uomo si affida alle promesse, ai patti, ai contratti. Tuttavia la promessa, nelle sue varie forme, formali e informali, non elimina l'imprevedibilità e la conseguente inattendibilità di noi uomini.

"Isole precarie di certezza in un oceano di incertezza", come le ha definite Hannah Arendt (2000: 180), le promesse trovano la loro radice e forza nel *senso di responsabilità* che vincola ciascuno all'impegno preso, alla parola data, al rispetto del patto. Mediante la promessa l'uomo vincola il proprio agire, ponendosi nelle condizioni di sentirsi obbligato a fare ciò che ha promesso; assicurando di rispondere di questo all'altro e a sé. La responsabilità è abilità di rispondere ad un impegno assunto nei confronti dell'altro. L'etimologia stessa del termine – che deriva dal verbo latino *spondeo*, da cui *re-spondeo*, *responsum* – sottolinea il ruolo che la promessa svolge nelle vicende umane. Con la promessa "one commits himself to the other party to do or to give him something in presupposing that this is good for him" (Vanderveken, 1988: 176).

Dove trova origine il senso di responsabilità? Cosa ci fa sentire responsabili? Cosa ci spinge a fare promesse volte a tutelare il bene dell'altro? A mantenere le nostre promesse? A riconoscerci responsabili di fronte a noi stessi, all'altro, al mondo?

Mentre l'individuo della massa è colui che vede solo i propri diritti, che si preoccupa di soddisfare i propri desideri, di godere (cfr. Ortega y Gasset, 1974), colui che riconosce il valore dell'altro, di ogni essere vivente, percepisce la presenza dell'altro e si sente coinvolto nel destino dell'altro. Sa che con l'esercizio del suo potere può intervenire e modificare il destino dell'altro, o più semplicemente può offrire sollievo, opportunità, supporto all'altro. In altri termini, è nelle condizioni di rispondere ai bisogni dell'altro.

Secondo Jonas (1997) la risposta responsabile nasce dalla percezione della fragilità dell'altro, dalla consapevolezza della propria possibilità di esercitare un potere che può influire sulle condizioni di vita altrui, anche solo per brevi attimi.

Sentirsi responsabili, sentire il peso e il potere dell'esercizio della propria libertà, convoca all'impegno. Si è resi responsabili dalla propria libertà ma prima ancora dalla presenza dell'altro, da un sentire capace di avvertirne la sua presenza. La passività, disposizione patica alla radice di ogni sentire ci permette di avvertire le qualità di valore costitutive dell'altro, di percepire "gli altri sotto l'aspetto dei valori che la loro esistenza realizza" (De Monticelli, 2012: pos. 1653). Il senso di responsabilità non si riferisce né ad un senso-significato, né ad un senso-sentimento, ma ad un senso-sensibilità etico sollecitato dall'esposizione all'altro (Dusi, 2017).

Il senso di responsabilità porta con sé le due radici dell'etica: il potere dell'io-posso in quanto soggetto di libertà e la presenza dell'altro, che precede la mia esistenza, l'altro che mi porta all'esistenza. Entrambi i due termini del fondo etico umano, il potere dell'io e la sensibilità alla presenza dell'altro, nelle nostre società in trasformazione sono esposti a prove radicali. L'individualismo narcisistico spinge il soggetto a forme di autismo nei confronti dell'altro e del mondo, a sentire e a rispondere solo a se stesso; ad esercitare il proprio potere solo per sé o per il suo prossimo immediato.

I dati raccolti nelle prime fasi di una ricerca concernente il senso di responsabilità che ha coinvolto 226 studentesse del corso di studi in Scienze della Formazione Primaria dell'Università di Verona[5] mostrano, peraltro, non la scomparsa del senso di responsabilità tra le giovani generazioni, ma una sua trasformazione. I giovani continuano ad avvertirsi responsabili, si sentono chiamati a rispondere all'appello dell'altro ma per lo più nello spazio della seconda figura dell'ethos ternario, in quello delle relazioni interpersonali *vis-á-vis*.

> La responsabilità si concretizza nelle tante piccole situazioni quotidiane, in cui scelgo di fare la cosa che sembra migliore non solo per me ma anche per le persone che vivono con me o quelle che incontro nella giornata. Int 2F_V_5.

5 I questionari a domande aperte sono stati somministrati a studentesse e studenti che frequentano il I e il V anno del Corso di Laurea in Scienze della formazione primaria dell'Università di Verona nel corso del 2016, 2017. Il Corso di laurea è frequentato nella quasi totalità da ragazze che – mediamente – hanno tra i 19 e i 23 anni.

Dominano con imponenza i luoghi dei legami intimi (la famiglia nelle sue varie forme) e i luoghi della prossimità (mondo del lavoro, volontariato sociale).

È una responsabilità vissuta sul versante di ciò che è in nostro potere, nella forma della causalità, del rispondere delle conseguenze delle proprie azioni, e sul versante del sentire l'altro, nella forma del prendersi cura dell'altro.

> Essere responsabile per me significa capire chi siamo e che ruolo rivestiamo per prendere parte alla vita sociale in modo consapevole, senza danneggiare gli altri. Questo vuol dire anche assumersi le proprie colpe nel caso di errori. Int 2F_V_2

Tra i giovani, il senso di responsabilità si esercita sulla scena sociale mentre abbandona quella politica. Il restringimento degli spazi in cui esercitare la propria responsabilità è forse la prima ed immediata risposta adottata da chi è cresciuto in mondo che ha perduto ogni certezza (economica, ideologica, religiosa), tentativo di arginare le ingiustizie introdotte nelle condizioni di vita da un'economia neoliberista, globale, in cui l'uomo è funzionale ad un sistema gestito dalla finanza, dal consumo fine a se stesso.

Il riconoscimento di responsabilità si rivolge al sé, all'altro, alle istituzioni. Tali sfere sono strettamente intrecciate e l'agire responsabile in ciascuna di esse esercita il suo influsso sulle altre (Bertolini, 2003). Di fatto, le risposte di queste giovani rimandano ad un'assunzione di personalità declinato sul primo e sul secondo termine dell'ethos. Il mondo delle istituzioni scompare.

> Secondo me, esempi di assunzione di responsabilità nel mondo pubblico, sociale e politico sono: andare a votare; praticare la raccolta differenziata; fare volontariato; fare scelte eticamente ed ecologicamente pensate; agire in maniera altruista. Int 2F_V_25
>
> (Guardando al mondo pubblico, sociale e politico, riesci ad individuare situazioni che secondo te rappresentano esempi di assunzione di responsabilità?) Nessuna perché se non sei tu in prima persona che ti argomenti, cerchi di difendere i tuoi diritti nessuno lo farà per te. L'unica sfera che credo abbia più di tutte alla base il senso di responsabilità sia quella educativa. Int 2F_V_44

Il senso di responsabilità è vivo, ma sembra rispondere ad altre logiche. Forse è guidato dalla necessità di continuare a rispondere all'appello dell'altro, di esercitare la propria libertà in forme non più politiche, bensì intime; private ma anche sociali, poiché il politico è vissuto come spazio irraggiungibile, insensato, soggiogato all'interesse di pochi.

> C'è uno spostamento netto – tra le giovani generazioni – della responsabilità politica dalla sfera pubblica a quella sociale. La responsabilità politica

attribuita ai politici di professione, si è svuotata dei suoi custodi (De Vita, Dusi, 2017:16).

L'*āuctor*, l'autore, è soggetto generativo, colui che crea, che usa il suo potere per accrescere, far crescere, coltivare un'idea, una vita, un mondo. Per riconoscersi come *aition,* come soggetto agente è necessario anche riconoscersi un potere, il potere di dare inizio a qualcosa di nuovo (cfr. Arendt, 2000), il potere di intervenire nel mondo e di modificare il corso delle cose. Un potere che nelle società complesse viene percepito come inesistente, inefficace e, quindi, l'individuo si ritira nello spazio privato e del privato sociale, abbandonando il mondo pubblico, lo spazio della partecipazione e della progettazione politica, cercando spazi di impegno nella sfera intima e della prossimità.

L'interrogarsi sul riconoscimento, sull'etica e sul senso di responsabilità così presente nel dibattito contemporaneo, pare confermare quanto affermato da Maria Zambrano: "ogni volta che si dirige l'attenzione verso una certa realtà, specialmente quando si tratta della realtà umana, significa che questa è divenuta un problema" (Zambrano, 2000: 128).

Bibliografia

Arendt, H. (2000), *Vita Activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani.

Ead. (2004), *Responsabilità e giudizio*, Torino: Einaudi.

Ead. (2006), *L'umanità in tempi bui*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Bauman, Z. (2008), *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari: Laterza.

Benjamin, J. (1991), *Legami d'amore*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Benveniste É. (2001), *Il vocabolario delle istituzioni europee indoeuropee*, Torino: Einaudi.

Bertolini, P. (2003), *Educazione e Politica,* Milano: Raffaello Cortina.

Dal Lago, A. (2004), *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano: Feltrinelli.

De Monticelli, R. (2012), *L'ordine del cuore*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

De Vita, A. & Dusi, P. (2017), "Il senso di responsabilità nelle rappresentazioni e nell'esperienza di giovani aspiranti maestre", in *Pedagogia e Vita*, 75/3, pp. 10-17.

Dusi, P. (2017), *Il riconoscimento. Alle origini dell'aver cura nei contesti educativi*. Milano: Franco Angeli.

Foucault, M. (2005), *Antologia. L'impazienza della libertà*, Milano: Feltrinelli.

Heargraves, I. (1996), *The Mosaic of Learning*, London: Demos.

Hessel, S. (2011), *Indignatevi*, Torino: add editore.

Honneth, A. (1993), *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

Id. (2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: il Saggiatore.

Id. (2012), *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press.
Honneth, A. & Margalit, A. (2001), "Recognition", in *Aristotelian Society Supplementary*, Vol. 75, pp. 111-139.
Lasch, C. (1981), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milano: Bompiani.
Lèvinas, E. (2002), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano: Jaca Book.
Jonas, H. (1997), *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi.
Kant, I. (1996), *The Metaphysic of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
Mortari, L. (2017), *La sapienza del cuore. Pensare le emozioni, sentire i pensieri*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
Nietzsche, F. (2002), *Genealogia della morale*, Milano: Adelphi.
Ortega y Gasset, J. (1974), *La ribellione delle masse*, Bologna: il Mulino.
Pietropolli Charmet, G. (2018), *L'insostenibile bisogno di ammirazione,* Bari-Roma: Laterza.
Pulcini, E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino: Bollati Boringhieri.
Ricoeur, P. (1998), *La persona*, Brescia: Morcelliana.
Id. (2005), *Percorsi del riconoscimento*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
Id. (2007), *Etica e morale*, Brescia: Morcelliana.
Sartre, J.-P. (2008), *L'essere e il nulla*, Milano: il Saggiatore.
Scalfari, E. (17.08.2008), "L'opinione pubblica è rimasta senza voce", in *La Repubblica*.
Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano: Bompiani.
Smiley, M. (fall 2011 Edition), "Collective Responsibility", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/collective-responsibility/, consultato il 23 marzo 2018.
Vanderveken, D. (1988), *Les Actes de discours*, Liège: Pierre Mardaga.
Vergani, M. (2015), *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
Weber, M. (2004), *La politica come professione*, Torino: Einaudi.
Zambrano, M. (2000), *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano: Bruno Mondadori.

Finito di stampare
nel mese di agosto 2018
da Digital Team - Fano (PU)