

TESTO PROVVISORIO

Soggettività sociale della famiglia

Prof. Francesco Botturi, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Un titolo vero ma problematico

In quale senso alla famiglia può essere attribuita la soggettività? Può essere un ente collettivo un soggetto in senso proprio? Un insieme di soggetti dà luogo a una soggettività ulteriore comune? Forse la prospettiva va riorientata facendo appello a un dato evidente (per quanto tutto da interpretare) quale è l'*intersoggettività familiare*. La famiglia è un fenomeno intersoggettivo, è la risultanza di una peculiare interazione tra soggetti; la famiglia non è un soggetto in più rispetto a quelli che la costituiscono, bensì è la risultanza (in senso emergentistico) del loro intreccio intersoggettivo. Ha senso allora predicare la socialità della famiglia in quanto evento intersoggettivo? L'intersoggettivo e il sociale non stanno sullo stesso piano, anche se hanno rapporti la cui comprensione va elaborata. Andiamo, dunque, alla ricerca del fondamento intersoggettivo della dimensione sociale della famiglia, interrogandoci sulla natura di tale intersoggettività.

Riconoscimento e generatività

Di quale natura è dunque l'*intersoggettività* che sta a fondamento, come relazione di genere e come relazioni di generazione, della famiglia? Domanda non oziosa, dal momento che bisogna che vi sia proporzione tra gli interessi che muovono gli agenti e l'impresa del fare famiglia. Come questa non è una iniziativa settoriale o plurisetoriale, bensì integrale, in quanto impegna i soggetti secondo la totalità della loro dimensioni antropologiche, così le motivazioni originarie debbono essere tali da coinvolgere per intero i soggetti in gioco, affinché si dia luogo alla famiglia in senso pieno.

La teoria aristotelica dell'*amicizia* può venirci in soccorso, sia quanto al tipo di relazione umana che è in campo, la *philia* appunto, in cui il legame è sostanziato da un bene condiviso tra persone; sia quanto ai gradi diversi della sua intenzione e della sua realizzazione, a seconda che il bene condiviso sia di tipo edonico, di tipo utilitario, di tipo antropologico-etico¹. Come l'amicizia, così la relazione fondatrice del coniugio (ma poi anche quelle intrafamigliari) ha diversa consistenza in misura dei beni messi in gioco; ci si può sposare per aspettativa di piacere, per calcolo di utilità economica o di status sociale oppure per il bene antropologico complessivo di sé e dell'altro, mirando cioè a un'eccellenza umana (virtù) da conseguire

¹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3-5.



TESTO PROVVISORIO

insieme (che non vuol allo stesso modo, allo stesso tempo e grado, ecc.). Anche un matrimonio contratto per calcolo di piacere o/e di utilità è un matrimonio reale, ma imperfetto, fragile e a tempo, come dice Aristotele dell'amicizia; solo quello stabilito sulla comunanza di una ricerca di "perfezione" umana ha consistenza e durata, perché è proporzionato a fondare l'organismo familiare.

Di *quale relazione antropologica* stiamo parlando, dunque, e come possiamo caratterizzarla più precisamente? Anche per chi è abituato a gestirle con calcolo strumentale o utilitario le relazioni contano; anzi sono oggetto di una contabilità continua, proprio perché oggetto di interesse sono dei risultati (di varia natura) affidati a relazioni "esterne" di cui è possibile fare "commercio" (come si esprimeva il fine moralista del '600 P. Nicole). Anche l'individualismo è relazionale in realtà, poiché abitare una trama relazionale è inevitabile; individualista perciò non è chi non ha o non si occupa delle relazioni, ma chi le gestisce come non pertinenti alla sua stessa identità soggettiva (di cui eventualmente nega anche la realtà sostantiva). La questione delle relazioni è una questione di *autocomprensione del soggetto*, in cui è discriminante se si intenda o meno che il rapporto con l'altro sia *apriori* rispetto a ogni valutazione operativa, come qualcosa in cui si è da sempre implicati. Solo nel caso positivo l'altro vale non come proiezione del proprio desiderio o ostacolo alla propria soddisfazione, ma piuttosto come fattore efficace della propria identità.

Come si manifesta tale *dipendenza promotrice da altri*? È la problematica più interessante delle teorie contemporanee dell'intersoggettività, considerata non solo come circostanza empirica (l'uomo vive di fatto in relazione) e neppure solo come struttura antropologica statica (l'uomo è strutturato relazionalmente a partir dalla sua "reciprocità interlocutiva", come direbbe F. Jacques), ma anche dinamicamente come fattuale e strutturale bisogno dell'altro (su cui hanno indagato l'idealismo metafisico prima e le psicologie del profondo poi, in cui la dinamica del triangolo familiare ha una funzione fondamentale).

Di questa condizione basilare e genetica del soggetto si può tentare una giustificazione ontologica. Alla base della condizione soggettiva appare un bisogno elementare e fondamentale di *conferma e di promozione nell'essere*: come afferma H. Arendt, «la presenza di altri, che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi [...]». Nella sua fragilità ontologica, il vivente umano ha bisogno di essere confermato nell'essere e certificato nel suo valore, e ciò è possibile solo attraverso quell'*ospitalità* in altri che viene offerta nel *riconoscimento*, da intendersi non solo come l'essere noto oppure come l'essere approvato, bensì come l'essere intenzionalmente conosciuto, voluto, apprezzato da



TESTO PROVVISORIO

altri; detto con preziosa semplicità, essere voluto bene. Solo così il soggetto umano è rivelato a se stesso, affidato a sé e avviato al processo della sua stessa soggettivazione. Come il piccolo d'uomo ha bisogno dello specchio per acquisire l'immagine intera del suo corpo, così in ogni età della vita l'immagine di sé in altri è confronto indispensabile e, idealmente, attesa di accoglienza, di benefica conferma o benevola correzione.

Mi piace dire sinteticamente che "l'uomo viene alla luce abitando in un altro uomo", non solo al suo inizio, ma secondo un moto che analogicamente si ripropone a tutti i livelli dell'esistenza singolare e sociale. La generazione umana, infatti, ha nella procreazione solo un primo momento, che prosegue con il riconoscimento personale e sociale del nuovo nato, dando avvio a un processo che di per sé – a differenza della nascita biologica – non ha più termine, anche se può essere revocato, quando l'altro fosse non solo disconosciuto o avversato, ma anche semplicemente misconosciuto, trattato con consueta indifferenza diventando come invisibile all'altrui considerazione.

Ospitalità è dunque una categoria indispensabile per configurare la genealogia personale del soggetto, ma che deve completarsi con l'idea dinamica della generazione. È chiaro infatti che quel bisogno fondamentale di riconoscimento non si limita a una conoscenza a distanza o a un atto simpatetico, ma riguarda un'accoglienza complessiva e il bene personale globale dell'altro, perché il soggetto ne ha bisogno per volgere al positivo la sua intera "condizione umana", per attivare le sue stesse capacità fondamentali. È un'evidenza – che dimentichiamo così spesso tanto ci è prossima – che la relazione è alla radice e sta sempre alla base della nostra esistenza: nasciamo da altri, che a loro volta sono stati in relazione; abbiamo bisogno dell'accoglienza di altri per radicarci nell'esistenza; abbiamo bisogno lungo tutta l'esistenza e in tutte le sue diverse fasi di essere tenuti in conto da parte di altri per crescere; non solo, ma la nostra personalità si perfeziona esercitando a sua volta in modo autentico il benevolo riconoscimento di altri. Siamo generati, apparteniamo a un catena generativa, siamo fatti per generare.

Senza adeguato riconoscimento il soggetto non giunge affatto o giunge malamente all'esercizio della sua propria soggettività. Come afferma G. Angelini, «i primi benefici, a procedere dai quali si manifesta il senso della vita e diventa quindi possibile volere, hanno in ogni caso la figura dell'esperienza sorprendente della prossimità di altri alla propria vita»; e la prossimità segnala «l'interesse di altri per me», «l'attesa di altri nei miei confronti». La coscienza «sorge in tal senso come fin dall'inizio interpellata da altri» e, di conseguenza, «connotata dalla coscienza morale»².

² G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, in compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. ...



TESTO PROVVISORIO

In altri termini, se la soggettività personale è data con la nascita, l'esistere da persone, invece, è in gran parte affidato ai processi generativi (o degenerativi) delle relazioni, in cui si giocano le possibilità dell'accesso alla propria umanità. Per questo la generatività è quella dimensione antropologicamente sintetica a partire dalla quale è possibile giudicare della condizione umana: le relazioni umane sono per loro natura orientate alla generazione e perciò mai neutrali, ma sempre inevitabilmente generative o de-generative, sempre istituenti o destituenti altri. La generazione assume perciò il valore di una cifra antropologica centrale, connessa all'identità, al principio e al senso della soggettività stessa: la soggettività umana è *soggettività generativa*, sia in quanto è essenzialmente bisognosa di *essere generata* per giungere a se stessa, sia perché, matura e conciliata con se stessa, è divenuta *capace di generare* a sua volta (capace, dunque, sia di ricevere il bene da altri, sia di farlo ad altri).

Importante è comprendere che non soltanto gli umani sono in relazione, ma che il loro relazionarsi è animato da un "oggettivo" *dinamismo* che domanda l'accoglienza del riconoscimento e desidera il perfezionamento della personalità. Un dinamismo perciò che provoca e mette al lavoro la *libertà*, perché ciò cui esso è indirizzato non può accadere se non in termini di libertà: non si può esercitare un autentico riconoscimento se non instaurando un rapporto tra libertà (pur nella asimmetria delle rispettive maturità; anche tra quella in atto dell'adulto e quella potenziale del piccolo d'uomo). D'altra parte tutto ciò è sotto il segno del *paradosso* di un'identità che per affermarsi ha intrinseco bisogno di altri e di una relazione riconoscente e (idealmente) generativa; e della *fragilità* sempre tentata dall'inautenticità. Per questo la problematica intersoggettiva apre attorno a sé un *intero universo morale*, in ordine ai criteri ideali che devono presiedere all'indispensabile e difficile *logica di libera alleanza* di una grammatica della relazione di genesi e legame, di custodia e cura, di responsabilità e trasmissione.

Il tipo di intersoggettività di cui andavamo alla ricerca è, dunque, quella tra soggetti, consapevoli della loro *identità relazionale generativa*, che qualifica la loro soggettività in quanto tale. L'estensione analogica di relazioni generative è immediata, e non si ferma alla relazioni più prossime intra e interfamigliari, perché la dimensione generativa delle relazioni in quanto antropologicamente costitutiva riguarda l'intero mondo umano e quindi riverbera, analogicamente ma stabilmente, sul sociale, immettendo in esso il *senso della relazione tra generazioni e l'esperienza dei bene comune* (indispensabile alla sopravvivenza dell'organismo familiare) come fondamentali e normativi nei più diversi ambiti della formazione,



TESTO PROVVISORIO

dell'organizzazione del lavoro, del *welfare*, della professionalità, della responsabilità civile e politica, dei processi istituzionali, ecc.

Non è difficile cogliere, invece, nei discorsi e nelle pratiche dell'odierna postmodernità lo smarrimento del baricentro nella *cura delle relazioni*. Uno spontaneismo, una trascuratezza, uno strapazzamento delle relazioni – dalla famiglia, all'ambiente di lavoro, ai contesti sociali e di opinione pubblica –, una non curanza complessiva della loro qualità generativa che non può non avere sconcertanti effetti e gravi costi micro e macrosociali. D'altra parte, non vi è solo smarrimento ma anche opposizione militante a una concezione generativa delle relazioni da parte di una certa postmodernità nichilista, che si sostanzia della negazione radicale di tutto ciò che si riconduce a idee di origine e partecipazione, dipendenza e corrispondenza, identità e somiglianza, e che quindi vorrebbe cancellare tutte le strutture antropologiche in cui è in gioco una “comunicazione d'essere”, paternità, maternità, figliolanza e i loro analogati. Non ci si deve meravigliare, infatti, che il sonno della razionalità generativa generi mostri.

Terzietà e comunità

La generatività sta al centro dell'affettività umana ed è la dimensione dell'autentica umanizzazione della sessualità, che trova così il suo luogo di esercizio e di stabilità nella nell'alleanza matrimoniale, portatrice di una *simbolica generativa* peculiare ed esemplare.

Ciò oggi non è facile da cogliere, dal momento che l'affettività è normalmente esperita nella sfera di un emozionalismo soggettivo, tendenzialmente narcisista, in cui l'impegno e la risorsa costituita dalla relazione non sono facilmente percepibili. In questo contesto di sentimentalismo proiettivo la soddisfazione affettiva e sessuale diventa del tutto relativa al gradimento soggettivo e la relazione come tale secondo la sua intrinseca e oggettiva logica viene marginalizzata o resta semplicemente incompresa.

Se il *carattere “oggettivo” della relazione* è oggi il punto di crisi maggiore, è allora necessario un cammino di riabilitazione gestaltica all' “oggettività” affettiva. Il *tra* della relazione non è la somma dei suoi due termini, ma – come insegna M. Buber – è una realtà in se stessa. Se la relazione non è esterna come tra cose o solo proiettiva come tra soggetti immaturi, ma si pone *tra* i soggetti e li fa essere-in-relazione, essa è in qualche misura *terza* tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata, che un insegnamento va accolto ed elaborato, ... in breve, che le relazioni chiedono di essere oggetto di cura in se stesse. Così la relazione intersoggettiva, vissuta e onorata nella sua logica propria, è produttrice di realtà nuova, e tende ad oggettivarsi oltre se stessa: matrimonio e famiglia, sodalizio, scuola, per stare agli esempi fatti, ecc.



TESTO PROVVISORIO

Ciò ha nell'*alleanza* coniugale e nella *comunità* familiare un ambito di realizzazione primario ed esemplare. Il vincolo coniugale e la procreazione esemplificano la legge fondamentale delle relazioni umane secondo cui si è liberi promotori di qualcosa (matrimonio, procreazione, famiglia), che ha lo statuto del *bene relazionale* che, costituito da un certo impegno relazionale dei suoi stessi membri, eccede l'intenzione e l'iniziativa dei singoli agenti. Certamente, si può sempre disdire la propria partecipazione, sottrarsi al proprio impegno, revocare il proprio contributo, anche consensualmente, ma è ideologico (forse a giustificazione di un fallimento) pensare che così facendo si disponga semplicemente di qualcosa che si è impegnato come una quota azionaria separabile. In realtà si decide di un bene che non è la somma di singoli beni, ma è un tutto eccedente di cui si è irreversibilmente responsabili in solido. Nei figli questa legge di terzietà oggettiva si manifesta addirittura con perentoria evidenza.

In sintesi, essere generativi, in quanto maturità dell'identità umana e della sua capacità di relazione, significa essere grembo ospitale per la vita dell'altro e custode responsabile per ciò che si è fatto nascere; di qui la *centralità antropologica della famiglia*, quale espressione dell'identità relazionale generativa dell'uomo, nel cui amore prendono forma le libertà dell'*io-tu* di coppia; la fedeltà del *noi* della relazione stabile; la generazione del terzo come *lui/lei/loro*.

La terzietà evidenzia la *dimensione comunitaria* della famiglia. La terzietà della relazione e quella della generazione di nuovi membri struttura la famiglia come comunità (reale e potenziale) elementare e specifica.

La definizione del *significato* appropriato *della communitas* deriva dall'etimologia del termine composto da *cum* e *munus*, secondo cui la comunanza è fondata dalla condivisione di un *dono* e dalla cooperazione a un *compito* che da esso deriva³. Non è sufficiente perché vi sia comunità che si stia e si operi insieme, ma è necessario che questo sia fondato, motivato e orientato da qualcosa che dia ragione all'essere insieme e lo qualifichi. Qualcosa che si ponga come terzo tra i soggetti in relazione: *terzietà* del *munus*, che in parte è realtà preziosa già posseduta, da preservare, curare e trasmettere, e in parte è ancora e sempre da attuare. Questa idea fondativa e dinamica della comunità è identificante ed escludente sensi riduttivi, sentimentali o strumentali

³ Secondo E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Forni, Bononiae – Gregoriana, Padova 1965 *munus* ha tre significati dominanti: *donum* (dono), *onus* (servizio, onere), *officium* (carica, compito); cfr. X. Delamarre, *Le vocabulaire indo-européen: lexique étymologique thématique*, Librairie d'Amérique et d'Orient – A. Maisonneuve, Paris 1984, pp. 202 e 268.



TESTO PROVVISORIO

di comunità⁴; al contrario, ogni comunità è identificata qualitativamente dal contenuto del suo *munus* riconosciuto, che la costituisce e la abilitata alla sua funzione sociale.

Il suo significato ora ricordato è dunque diverso da quello affermato sia dalla sociologia organicista tedesca (F. Tönnies), sia dal neocomunitarismo americano, che legano l'idea di comunità a quella di appartenenza, di identità e di proprietà. "Comune", infatti, significa il contrario di "proprio" ed è perciò qualificato dal non proprio e dall'inappropriabile. In questo senso l'essere della comunità non coincide con quello di insieme collettivo o di soggetto sociale, bensì nell'«*l'esse come inter*» e nel *tra* dei soggetti, quella della loro relazione.

Comunità familiare e società.

Secondo F. Fistetti nel suo volume *Comunità*, «la dialettica tra comunità e società è [...] una prerogativa strutturale della modernità e della postmodernità», in quanto «il bisogno di comunità rinasce sempre sotto nuove vesti dalle aporie, dai dilemmi e dalle contraddizioni stesse della società moderna e postmoderna [...]» nelle pieghe dei processi di modernizzazione ed oggi di mondializzazione⁵.

È a ridosso dei processi di razionalizzazione economico-sociali tra XIX e XX secolo, infatti, che il tema della comunità diviene centrale nelle nuove scienze sociali, come in F. Tönnies, E. Durkheim, G. Simmel, M. Weber, che leggono come caratteristico del tempo il passaggio dalla comunità fondata sui legami naturali, familiari, personali e volontari alla società industriale e mercantile dell'artificio, della convenzione, dell'anonimato burocratico. In particolare a Weber è chiaro che "comunità" è un concetto sociologico fondamentale di appartenenza con implicazione personale ideo-affettiva, variegata nelle sue forme e caratterizzata da un «agire di comunità», opposto e alternativo all'agire "associativo" secondo interessi calcolati; una nozione pienamente attuale (non eredità di tradizioni superate) proprio per la sua opposizione

⁴ Nel tempo della crisi profonda del progetto della modernità il richiamo alla comunità avviene facilmente piuttosto come moto spontaneo di rassicurazione e di rimedio nei confronti del bisogno di identità, di appartenenza, di solidarietà, di senso condiviso. Tanto più che ciò avviene ad opera di soggetti in gran parte destrutturati rispetto a un certo equilibrio tra l'io e il Noi e quindi oscillanti tra un individualismo emozionale e una ricerca di aggregazione, se non di fusione, collettiva che dovrebbe supplire all'inconsistenza nichilista della soggettività. In questa direzione si apre una vasta fenomenologia circa i caratteri di temporaneità, volontarismo, socializzazione massiva, che si ritrovano in molte forme comunitarie (comunità-piolo, comunità virtuali, comunità grembo, tribù, gruppi neofondamentalisti) oggetto di specifiche indagini sociologiche (cfr. C. Giaccardi-M. Magatti, *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 150-152).

⁵ F. Fistetti, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 8 e 9.



TESTO PROVVISORIO

alla «gabbia d'acciaio» della razionalità calcolistica della società capitalista e di quella burocratica dello Stato moderno⁶.

Nel contemporaneo l'istanza comunitaria è rinata in termini di affermazione sia di identità culturali, religiose, etniche, sia di stili di vita che contestano il primato della logica di mercato rispetto a quella del "valore di legame", a cui corrispondono «nuovi bisogni di riconoscimento» a proposito di esigenze di «nuova soggettivazione» e di nuova relazionalità interpersonale e sociale (forme di vita buona). «Sotto questo riguardo – osserva Fistetti – il rinnovato bisogno di comunità delle società odierne non può essere interpretato come una regressione all'organicismo e all'olismo tradizionali, ma come il segno epocale della dialettica storicamente ricorrente tra olismo e individualismo, tra comunità e società, fra tradizione e innovazione»⁷.

Un'adeguata interpretazione del rapporto comunità-società, però, non va cercata nello schema di *Gemeinschaft* e di *Gesellschaft*, che nei suoi termini semplicemente oppositivi non rende conto della continuità nella differenza tra esistenza intersoggettiva, vita sociale e agire politico e quindi della valenza antropologica delle funzioni istituzionali. In altri termini, la comunità non può rivendicare un astratto primato, anche se tra le forme di relazione conserva in sé la memoria vivente dell'essere e del fare in-comune e il codice della semantica e della pragmatica del con-essere. Non si tratta perciò di estendere la modalità comunitaria come criterio di autenticità ad ogni ambito e livello del vivere, ma neppure di considerarlo una marginalità ideale di tipo privatistico, bensì di riconoscerla come ideale regolativo dell'antropologia relazionale e insieme come istanza di umanesimo sociale. Con il suo stesso essere la realtà comunitaria fornisce un patrimonio di energia, di motivazione, di testimonianza a favore delle con-vivenza; una rete ampia e multilivello di realtà comunitarie vive, soprattutto in un contesto di società tecnologica a tendenza tecnocratica costituisce una condizione indispensabile di umanità.

Rispetto alle organizzazioni civili e all'intera società civile, infatti, la comunità – osserva S. Weil – risponde al bisogno fondamentale dell'essere umano di «essere radicato [...] in forza della sua reale, attiva e naturale partecipazione alla vita di una comunità», capace di conservare

⁶ Cfr. M. Weber, *Economia e società* (1922), a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1995, pp. 38 e sgg.

⁷ F. Fistetti, *Comunità*, p. 140.



TESTO PROVVISORIO

in modo vivo tesori del passato e aspettative per il futuro⁸. Istanza antropologica di sistematica connessione tra radicamento, appartenenza, convivenza che il sociale non può ignorare, se non a prezzo di dannose astrazioni. Caratteristica del comunitario – scrive a sua volta A. Gorz – è l'essere «comunità cooperativa», in cui sono inclusi l'autonomia degli individui, il bisogno di riconoscimento, il desiderio di appartenenza, la tensione collaborativa, l'interesse per il legame sociale, la solidarietà, che non si contrappongono allo spazio astratto e formale delle relazioni giuridico-politiche societarie, ma dalle quali però si distinguono e con le quali si pongono in tensione come «tra poli opposti», in termini habermasiani i poli del mondo vitale e del sistema, bisognosi della mediazione del politico⁹.

L'intersoggettività familiare, d'altra parte, ha palesi effetti oltre se stessa, in forza delle molte funzioni (in ordine alla sessualità, la procreazione, l'educazione, la cura, il welfare) delle sue relazioni, che non hanno rilevanza solo privata. Alla famiglia è perciò attribuita una soggettività giuridica a legittimazione e protezione dei benefici sociali che le vengono riconosciuti, tali da giustificare l'istituzionalizzazione della famiglia come gruppo sociale-umano primario, nucleo e organo di socialità.

Forse una teoria più comprensiva del rapporto tra comunità (nel nostro caso familiare) e società è possibile in termini di relazioni tra *ordini diversi di bene comune*. Anche la famiglia, come qualunque aggregazione umana stabile, ha il suo bene comune, che abbiamo di fatto considerato in tema di comunità. Il *munus* familiare identifica con precisione quel bene non cumulativo e non appropriabile, ma condiviso e motivante che fonda l'unità della famiglia. La sua valenza sociale proviene, a sua volta, dal prendere parte della famiglia al bene comune della più ampia società in cui essa si trova. Rapporto che non è da intendere come tra contenuto e contenitore, ma in termini di partecipazione funzionale. L'intersoggettività comunitaria familiare è sociale in forza della rilevanza per il bene comune sociale da parte delle sue operazioni proprie (matrimoniale, procreativa, educativa, welfaristica, ecc.) e dei suoi relativi beni.

⁸ S. Weil, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*, Transl. by A. Wills, London 1952, p. 43.

⁹ A. Gorz, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, trad. it. manifestolibri, Roma 1997, p. 177; cfr. anche E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollato Boringhieri, Torino 2009.