



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI
FILOSOFICI

2015
NUMERO SPECIALE

QUESTIONE ANTROPOLOGICA

GLI OSTACOLI SULLA VIA
DI UN NUOVO UMANESIMO

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON

anthropologica

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea **AGUTI**, Luca **ALICI**, Francesco **LONGO**, Fabio **MACIOCE**, Fabio **MAZZOCCHIO**,
Giovanni **GRANDI**, Luca **GRION**, Alberto **PERATONER**, Leopoldo **SANDONÀ**,
Gian Paolo **TERRAVECCHIA**, Pierpaolo **TRIANI**.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia **BEZZO**, Stefano **MENTIL**, Francesca **ZACCARON**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); François **ARNAUD** (Università di Tolosa - Le Mirail);
Enrico **BERTI** (Università di Padova); Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata);
Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova);
Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre);
Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova);
Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino);
Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-
TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Foggia); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia);
Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense);
Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2); Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana);
Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana);
Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia); Edmund **RUNGGALDIER** (Università di Innsbruck);
Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma);
Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2015

QUESTIONE ANTROPOLOGICA

GLI OSTACOLI SULLA VIA DI UN NUOVO UMANESIMO

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto, della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate,
della Fondazione Antonveneta, della Fondazione CRUP e della Banca Popolare di Cividale

© 2015 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-15-8 ISSN 2239 - 6160

INDICE

Luca Grion <i>"Anthropologica" e il cammino verso Firenze. Note introduttive</i>	11
1 METODO	
Vittorio Sozzi <i>La lezione di Emmaus. Il come e il cosa di un nuovo umanesimo cristiano</i>	21
Giovanni Grandi <i>La riflessione antropologica alla prova di nuove e antiche povertà</i>	29
2 EDUCAZIONE	
Susy Zanardo <i>Educare al tempo del gender</i>	41
Roberto Presilla <i>Scuola e famiglia insieme: il futuro dell'educazione</i>	51
3 COMUNICAZIONE	
Silvano Petrosino <i>Sulla comunicazione che non c'è</i>	61
Gaetano Piccolo <i>I limiti del mio linguaggio non significano i limiti del mio mondo. Navigare oltre i confini</i>	71
4 ECONOMIA	
Vera Zamagni <i>Nuovo umanesimo ed economia civile alla prova della globalizzazione</i>	83
Gennaro Curcio <i>Il lavoro tra temporalità e spazialità. Una sfida?</i>	91
5 POLITICA	
Nevio Genghini <i>Il bene comune</i>	103
Fabio Mazzocchio <i>Legami sociali e democrazia</i>	111

6 | DIRITTI

Fabio Macioce
Quale umanesimo per i rapporti affettivi? 121

Andrea Favaro
Il diritto nella catena di montaggio dell'esperienza. Nichilismo e nuovo umanesimo 129

7 | BIOETICA

Luciano Sesta
Scegliere la vita. L'aborto fra morale e diritto 141

Leopoldo Sandonà
Morir bene o buona morte? L'umanità alla prova nel dibattito sull'eutanasia 149

8 | ACCOGLIENZA

Silvia Landra
Dall'esclusione all'inclusione sociale. Esperienze e soluzioni possibili 157

Luca Alici
Si può accogliere l'imprevedibile? La fiducia tra sicurezza e complessità 165

9 | NATURA

Antonio Petagine
Naturalismo e smarrimento della differenza 175

Alberto Peratoner
La questione ambientale. Tra negazionismi ed ecocentrismi antiumanistici 183

10 | TECNICA

Luca Grion
Postumanesimo o umanesimo integrale? Interrogativi sul futuro dell'umano 195

Francesca Giglio
Dalla medicina dei bisogni alla medicina dei desideri. Il caso dell'invecchiamento 205

11 | FEDE

Andrea Aguti
Laicismo, ateismo, umanesimo 215

Donatella Pagliacci
Sulla prossimità difficile. Note sul rapporto tra religione e democrazia 223

12 | TEMPO

Maurizio Girolami

La Bibbia: il racconto dei tempi dell'uomo e del tempo di Dio 233

Gianluigi Pasquale

Senso e futuro della storia nel nuovo umanesimo 241

Autori 249

Indice dei nomi 257

12 | TEMPO

SENSO E FUTURO DELLA STORIA NEL NUOVO UMANESIMO

GIANLUIGI PASQUALE

1 | L'UMANO CHE L'UOMO È SI INTERROGA SUL SENSO DELLA STORIA E DEL SUO DESTINO

«Niente è tanto incredibile quanto la risposta alla domanda che nessuno si pone. Metà del mondo ha considerato la risposta cristiana al problema della vita e della storia 'follia' perché non aveva domande alle quali la rivelazione cristiana fosse la risposta né desideri e speranze che quella rivelazione realizzasse. Le culture di questa metà del mondo erano non-messianiche perché erano non-storiche. La loro incapacità di considerare la storia fondamentale per il significato della vita può essere attribuita a due principali concezioni della vita, tra loro contraddittorie. La prima consiste nel considerare il sistema della natura come la realtà finale a cui l'uomo deve adeguarsi; la seconda considera la natura dalla prospettiva umana come caos o ordine privo di significato, dal quale sarà liberato dalla ragione o da qualche unità o potere interiore superiore della ragione»¹.

Questa famosa provocazione posta tra le prime pagine del secondo volume di Reinhold Niebuhr, *Il destino della storia* potrebbe indurre a pensare che il problema del senso dell'esistente non sia il problema primo, fondamentale e soprattutto ineludibile del pensiero stesso. In tale lacuna interrogativa incorrerebbero fatalmente, sempre stando al testo del predicatore protestante statunitense, proprio quelle culture che, non essendo affatto inalveate dal senso della storia, ignorano che la "storia" possiede un *sensu* fondamentale per la vita e, quindi, per l'esistenza. Si giunge così ad un sottile paradosso secondo cui la risposta di senso, che il cristianesimo intenderebbe offrire all'umanità, non intercetta nessuna domanda proprio perché le culture in questione non se la pongono nemmeno,

1. R. Niebuhr, *Il destino della storia. Antologia degli scritti* (a cura di E. Buzzi, A. Bartoletti), Rizzoli, Milano 1999, p. 66.

appunto perché *non storiche*, essendo culture – come la nostra – fissatesi sul presente, dimentiche del passato e impaurite dinanzi al futuro.

2 | L'IMPATTO DEL CRISTIANESIMO SULLA STORIA HA GENERATO UN NUOVO UMANESIMO

In realtà, ogni uomo si interroga quotidianamente, oggi in modo ancora più profondo, di fronte all'inarrestabile trascorrere dei propri giorni. Dinanzi al tempo che passa e che sfugge di mano, la donna e l'uomo di oggi si domandano che senso ha il nascere, il crescere, il divenire e il cessare dei giorni, da quando sembra che gli anni passino con una *accelerazione* tale, che prima sembrava non esserci. E, affondando ulteriormente la lama su questo nostro scenario, oggi più di una volta ci chiediamo se ci sarà un futuro oltre la nostra breve storia e il nostro piccolo mondo. E più ancora se tempo e storia *esistano* per davvero: di quale contenuto sono costituiti? Nella misura della durata dettata dalle lancette dell'orologio – pur sapendo che esse ruotano in modo convenzionale – oppure dalla percezione della nostra “anima”, per cui esiste una *differenza* tra il movimento occorso cinque minuti fa e i prossimi cinque che mi attendono?

In *pieno umanesimo* pochi si domandavano che cosa fosse il *tempo* o la *storia*, soprattutto perché quasi nessuno osava mettere in dubbio che il tempo – il nostro calendario feriale dei giorni – sarebbe sfociato nella definitività dell'eternità, saturando così la domanda se il tempo esistesse oppure no. Oggi, con il *nuovo umanesimo*, la domanda posta in capo al tempo e alla storia è diventata, senza voler esagerare, “rovente” per almeno due ragioni piuttosto chiare. Stando alla prima, ciascuno di noi è, suo malgrado, sottoposto alla dittatura delle scadenze dettate dall'*agenda* del tempo, a tal punto che di esso possediamo soltanto una percezione nebulosa. Da qui è nata l'espressione, usata e abusata, «non ho tempo». La seconda ragione è piuttosto radicata nel nostro subconscio e inconscio. A parte qualche piccola eccezione, la maggior parte di noi – anche tra i credenti cristiani – non crede che ci sia un futuro di vita oltre la nostra morte. Portiamo appresso una paura quasi cronica di invecchiare, tale che dinanzi all'espressione “nuovo umanesimo” essa si erge quasi ad ossimoro. Cioè diventa un paradosso.

Tale paradosso si può spiegare anche al rovescio, osservando con attenzione le espressioni del linguaggio a noi più comuni. Noi, oggi, affermiamo sovente che una persona ha una storia (d'amore), ma abbiamo totalmente perso il senso dell'insieme della storia, perché da essa abbiamo staccato due pezzi: il passato e il futuro e siamo rimasti solo con il terzo e ultimo pezzo: il presente che, infatti, ci

incute molta paura. Del passato: non ricordiamo quasi nulla di ciò che ci è successo anche soltanto una decade prima. Del futuro: ci viene impedita pressoché ogni possibilità di programmare con una certa sicurezza il nostro futuro prossimo. Siamo quasi (s)premuti sul presente, in un umanesimo piuttosto ibrido, ammuffito, non propriamente nuovo. Sorge spontanea, dunque, la domanda: da dove trae origine tutto questo fenomeno che ha reso propriamente dissolta la nostra percezione del tempo e della storia? Il *nuovo umanesimo*, infatti, – in quanto tale non soltanto di indole cristiana – vorrebbe far brillare, ovvero mettere in luce, la riserva di “speranza e di futuro” che dal futuro ogni uomo e ogni donna ragionevole si attende nel mentre del suo presente.

Tra gli storiografi della filosofia e della teologia, uno dei primi che ha individuato, con una certa precisione, questo fenomeno è stato Reinhart Koselleck (1923-2006), quando si è accorto che la società occidentale, sorta sulle polveri di quel cristianesimo che mirava solo alla positività del futuro come progresso; nata, dunque, «per non durare» e «per presto svanire», si è, nel tempo, mutata in *organizzazione* dell’attesa, fino ad affezionarsi a se stessa². In quanto organizzazione, nota Koselleck, essa non ha nessuna intenzione di cessare, anzi tende a durare illimitatamente. Sulla veridicità di questa eventuale ipotesi, colui o colei che vive in Occidente e che continua a guardare sempre più al domani “capitalizzandolo” sul presente non può certo glissare.

Per chi crede, questo fenomeno potrebbe addirittura suonare così: «Opero a favore del Regno di Dio conscio della *sua* fine, oppure per organizzarlo con l’intento del *mio* permanere il più a lungo possibile nella comunità che lo confessa?»³. Al di là della provocazione di Koselleck il fenomeno che vorrei qui per un attimo congelare nella sua diagnosi è ben più insidioso e non è certo semplicemente rubricabile come un’opera di *maquillage* filosofico. Il cristianesimo, fin dalle sue origini, pulsava escatologicamente: aveva sempre coscientemente presente la reale possibilità della propria fine, attendendo, quindi, di poter ricevere la salvezza direttamente da Dio come forma della *vita venturi saeculi*. Poi è successo che l’*éschaton* continuamente differito – ci troviamo per il momento ancora in questa fase, nulla è cambiato – l’ha persuaso a dover *amministrare* la salvezza attuando tutte quelle virtualità al fine di poter durare il più a lungo possibile e, quindi, di trasmettere questa salvezza, fino a dichiarare che «*Extra Ecclesiam nulla salus*».

2. Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 13-14.

3. G. Pasquale, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 246-265.

3 | UN BREVETTO DI SALVEZZA PER L'UMANESIMO CRISTIANO?

Come non bastasse, oggi è la *téchne* – la scienza riprodotte se stessa – a darci la salvezza, talvolta con estrema certezza fino a prolungare all'inverosimile gli anni della nostra stessa vita, e perciò è stato tolto al cristianesimo proprio quell'ultimo brevetto di salvezza che gli era rimasto. Purtroppo con un esito quasi nefasto, esprimibile in quel modo: se non c'è più nulla da attendere, nessuna fine del mondo e meno che mai un mondo liberato *definitivamente* dal dolore e dalla morte, allora sorge spontaneo l'interrogativo se il cristianesimo sia ancora plausibile. In realtà, nella storia il dilagare del male ha favorito spesso dinamiche catastrofiche, fino al punto da elaborare – visto che questo mondo non giungeva al tramonto – un *dietro-mondo* opposto a questo e contro questo. L'*éschaton*, continuamente differito, ha, insomma, indotto alcuni a dubitare perfino dell'esistenza di Dio, altri addirittura a non pensarci più. Questa delusione per un lato ha vanificato l'attesa, per l'altro ha posto le condizioni perché si formasse e si sviluppasse una sorta di *éschaton* profano, che noi qui designiamo quale spiritualizzazione dell'*éschaton* stesso, una profanazione, per così dire, "oltre il profano" e di primo livello.

L'accento non andrebbe posto né sulla risurrezione né sulla vita eterna, ma, innanzitutto, sull'*etiam pro nobis*, la carità, la donazione, la carità come donazione, in un certo senso in un "nuovo umanesimo" inteso soltanto, però, in un certo qual modo. Si potrebbe, a questo proposito, parafrasare Aristotele quando, nella sua *Etica Nicomachea*, afferma che gli amici tra di loro non hanno bisogno di giustizia: sono, piuttosto, i giusti che hanno bisogno di amicizia⁴. E questo perché la sovrabbondanza del dono esclude la relazione proporzionata di giustizia. Insomma, basterebbe una "vita buona" per essere felici e incrociare la salvezza nel nostro tempo e nella nostra storia.

Osservando, poi, la percezione che l'uomo ha del suo tempo e del proprio destino, si intuisce che la Chiesa ha quasi perso il "brevetto di salvezza" anche per una profanazione di secondo livello. Come abbiamo osservato, il mondo contemporaneo è poco interessato alla provenienza e alla destinazione, al passato e al futuro. La nostra temperie spirituale è un'apertura sull'indeterminato del tempo e della storia. L'esperienza è quella di un continuo transitare. Proprio per questo la cosa per noi importante è diventata *il saper dimorare sulla terra*, governando le scadenze, blindandoci in quell'organizzazione dell'attesa – paradossalmente as-

4. «E se gli uomini sono amici non c'è nessun bisogno della giustizia, ma, se sono giusti, hanno inoltre bisogno dell'amicizia: e l'attitudine che tra tutte è la più giusta è, ad avviso unanime, un'attitudine amicale». Aristotele, *Etica Nicomachea* (a cura di M. Zanatta), VIII, 1 [1155a 22-31], Rizzoli, Milano 1986, pp. 702-704.

sicurata dalla Chiesa – nata solo, sembra, per perdurare nel presente. Succede, allora, che proprio la Chiesa faccia le fusa a un'escatologia che la filosofia recente definisce come profanata o, al massimo, in un'*éschaton spirituale*, che non è affatto un *calembour*, e che ha poco a che fare con l'annuncio neotestamentario di «cieli nuovi e terra nuova» (2Pt 3,13). Detto altrimenti: questa “valle di lacrime” sembra che ci stia anche bene, nonostante e, paradossalmente, dopo l'11 settembre di quasi quindici anni or sono, quando si ruppero gli argini dell'immigrazione dal meridione arabo e prevalentemente mussulmano del mondo, verso il settentrione finora benestante e cristiano dello stesso, proprio là dove sembra esserci un miracolo tra un umanesimo nuovo e un umanesimo rinnovato dalla tecnica.

Il cristianesimo avrebbe, dunque, dato un *sensu* alla storia: soltanto che questo all'uomo odierno, appiattitosi sul suo presente, non interessa più. All'uomo interessa soltanto che la storia non cessi di “funzionare”⁵. È quanto accade quando, per esempio, noi prendiamo un aereo: non ci interessa più in che senso, verso quale direzione stia volando: noi siamo solo preoccupati che l'aviogetto non smetta, appunto, di continuare a funzionare, cadendo magari nel vuoto. Questo scenario corrisponde – come vedremo – a una domanda che può ripresentarsi sotto mentite spoglie o come “principio-speranza”, o come “principio-disperazione”, o come “principio-responsabilità”, i quali, oggi, spostano l'attenzione dalla storia alla natura. In un certo senso, riobbligandoci a ritornare sui nostri passi perché dal futuro l'uomo possa attendersi un senso e un significato positivi per il proprio *momento presente*.

4 | IL RISCATTO DAL “DILAGARE” DELLA NATURA UMANA CHE RIMANE IN SÉ DIA-LOGICA

Giacomo Leopardi nella *Ginestra* (1836) canta la fine del progresso, anticipando il Novecento. Nel 1922 Oswald Spengler termina *Il tramonto dell'Occidente*. Echi della filosofia di Nietzsche che spazza le illusioni positiviste si ritrovano in Heidegger e nella Scuola di Francoforte. James Lovelock teorizza la catastrofe ambientale e la fine di ogni sviluppo sostenibile. Per Edgar Morin «il vero progresso è aver capito che non c'è un'idea del progresso»⁶.

5. «La tecnica infatti non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica *funziona*». U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000⁴, p. 33.

6. E. Morin, *Ripensare l'Europa*, Centro Studi e Iniziative Lucio Lombardo Radice, Laicata, Manduria (TA) 1992, p. 65.

Una linea di pensiero che ha in Giacomo Leopardi la propria punta più acuta ha ottimi motivi per credere che il rapporto di forza tra l'uomo e la natura rimanga largamente sbilanciato a vantaggio di quest'ultima, come ci ha ultimamente ricordato Papa Francesco⁷. Come ci suggeriscono anche recenti terremoti e tsunami, nonostante tutti i miraggi faustiani, di fronte alla potenza dirompente della natura i nostri sforzi di dominarla appaiono a volte persino patetici. E non è la morte stessa un fenomeno naturale che segna la nostra esistenza in una forma che siamo ben lontani dal poter padroneggiare? Ciò che possiamo fare – sospesi come siamo tra il “principio-speranza” e il “principio-disperazione” – è, forse, attivare quell'atteggiamento che Hans Jonas ha chiamato “principio-responsabilità”, sforzandoci di passare da un'etica antropocentrica ad un'etica globale, la quale associ la cura dell'uomo a quella degli altri organismi viventi e dello stesso mondo naturale. Tra la fede visionaria nella tecnica e la sua demonizzazione passa la sobria consapevolezza che la scienza può essere insieme causa e risoluzione dei nostri problemi.

Il senso del tempo attuale schiacciato sul *proprio* presente, insomma, è esattamente quel *nuovo* scenario in cui ognuno di noi è abitato da quell'ospite inquietante che ci fa premonire e, quindi, presentire il nulla *prima e dopo* di noi a causa di una coscienza storica scossa dalla continua frizione tra l'universalismo storico di cui siamo spettatori inermi – dall'11 settembre 2001 – e il particolarismo fattuale e feriale che con il primo non è sempre così facilmente componibile. Tutto ciò, lo abbiamo visto, può essere il risvolto di quel dispositivo che la *téchne* è, continuamente riprodotte se stessa, cui forse solo la natura potrà far fronte. Ma proprio perché tutto ciò che finora abbiamo (de)scritto è stato posto in essere ed è mantenuto tale dall'uomo, proprio per questo una speranza si dischiude all'orizzonte. Ed è questa: la “natura”, di cui l'uomo è costituito, non corrisponde esattamente a quel “naturalismo” presente nella *Ginestra* di Leopardi. La natura dell'uomo è dialogante perché egli abita e dimora nella “comunità dei parlanti”. Ne segue che nessuno di noi deve lasciarsi intimorire da quello scenario scosso e cupo descritto sopra. Al contrario l'uomo deve avere fiducia nel nuovo umanesimo, perché quello moderno è destinato a cessare grazie alla capacità intrinseca che l'uomo ha di riscattarsi, innanzitutto, con il *lógos*, la parola. Intendo esattamente: ente di ragione ed ente con la capacità etica di relazionarsi ad altro. Poiché questo “atomo dia-logico” coincide, per l'uomo, con il suo essere un “atomo di libertà” – da quest'angolo visuale assente da un'idea indistinta di natura – sarà proprio questa libertà dialogica a ripristinare l'uomo nel suo essere soggetto protagonista di una

7. Cfr. *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, § 140.

storia che egli costruisce, e non dalla quale è semplicemente fatto o costituito. L'uomo, infatti, agisce sempre perché si pone ineluttabilmente, ma in maniera *nuova*, la questione del *sensu* di ciò che accade e proprio da questa prospettiva è anche creato a immagine di Dio.

Si resterà imbrigliati nella morsa folle dell'appiattimento sul tempo presente fintantoché ci si lascerà da esso impunemente soggiogare con la paura di cui è latore, ossia che non ci sia niente né prima di noi, né dopo la nostra morte, ovvero che ci sia il nulla. Eppure l'uomo "sente" che il segreto per superare anche questa barriera, che forse è più mordace del nichilismo del Secolo scorso, sta nel porsi la domanda sul senso di ciò che accade in maniera *nuova*. Il che significa anche rimettere in cantiere l'ipotesi che Dio *esista* e che abbia progettato per noi una vita felice, buona e ricca di significato. Fin da adesso: appunto, un nuovo umanesimo.

Bibliografia di approfondimento

- Anders G., *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Bloch E., *Il principio speranza: scritto negli USA fra il 1938 e il 1947 riveduto nel 1953 e nel 1959*, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 2005².
- Galimberti U., *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Koselleck R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1994.
- Koselleck R., *Futuro e passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007.
- Lovelock J. E., *Gaia: nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002².
- Morin E. N., *Ripensare l'Europa*, Centro Studi e Iniziative Lucio Lombardo Radice, Laicata, Manduria (TA) 1992.
- Natoli S., *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Niebuhr R., *Il destino della storia. Antologia degli scritti* (a cura di Elisa Buzzi, Antonella Bartoletti), Rizzoli, Milano 1999.
- Pasquale G., *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Pasquale G., *Tempo ed eternità. Ciò che può sillabare la filosofia*, in "Credere Oggi", 29, n. 5, 2009, pp. 55-73.
- Sennett R., *Insieme. Rituali, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Spengler O., *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano 1981.
- Stankevičs Z., *Dove va l'Occidente? La profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Roma 2009.