

Post 2015: una nuova cooperazione fra rischio e responsabilità. Spunti di riflessione filosofici e politici

Giuseppe Goisis
Università Ca' Foscari di Venezia

DAL PARADIGMA TECNOCRATICO ALLA RISCOPERTA DELLA RESPONSABILITÀ

In una recentissima enciclica, intitolata *Laudato si'*, accendendo mille controversie, papa Francesco caratterizza così il paradigma tecnocratico, proteso a interpretare la globalizzazione contemporanea: "È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informale totalmente disponibile alla sua manipolazione"¹.

Riprendendo la fine analisi di Romano Guardini, papa Francesco sintetizza il grande disegno della modernità, almeno in alcuni suoi filoni rilevanti, in questo modo: "Estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi".

Da questo passaggio fondamentale, il lettore attento può ricavare ciò che consegue: l'idea di una crescita infinita o illimitata, fonte di euforia nel primo slancio delle teorie e delle pratiche, scaturigine, nel prosieguo, di sconforto e depressione, urtando infine l'umanità contro i limiti inesorabili dello sviluppo, a cagione, prima di tutto, dell'angustia delle risorse.

Si può "spremere" la terra finché si vuole, ma in conclusione la terra, dominata fino a diventare inerte, "splende all'insegna di trionfale sventura", come suona il celebre esordio di uno dei testi-chiave della contemporaneità, *Dialettica dell'illuminismo*².

Anche Guardini ha messo a fuoco la relazione fra uomo e ambiente, entro il dispiegarsi della modernità, nei termini di un *rapporto di dominio*: "Non si tratta né di utilità, né di benessere, ma di dominio, dominio nel senso estremo della parola"³.

E tuttavia il passaggio nevralgico mi sembra costituito dal tentativo d'interpretare la grande trasformazione che sconvolge l'economia globale, sintetizzata nell'espansione dell'*universo finanziario*, che sembra diventare il primo movente, volgendo ogni iniziativa alla conquista del

¹ Papa Francesco, *Laudato si'. Enciclica sulla cura della casa comune*, pref. di C. Petrini - a cura di G. Vigni, San Paolo, Cinisello B. (Milano), 2015, § 106, p. 107. Quest'enciclica, dopo numerose anticipazioni, è stata pubblicata il 18 giugno 2015, suscitando subito dispute appassionate.

² M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), trad. it. di L. Vinci (R. Solmi), Einaudi, Torino 1967, p. 11.

³ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna* (1950), trad. it. di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 1973, p. 58. Interessante, forse, sottolineare come Guardini sia citato ben otto volte nell'enciclica di papa Bergoglio.

profitto: “La finanza soffoca l’economia reale”⁴. E le considerazioni proseguono sviluppando un’analogia fondamentale fra gli squilibri ambientali ed ecologici e gli squilibri intercorrenti fra gli stili di vita, alcuni improntati a una superfluità dello spreco, alcuni caratterizzati dall’angustia economica e da un’estrema limitatezza delle risorse.

Ciò che ha maggiormente sconcertato gli interpreti è il senso di allarme, d’inquietudine che serpeggia nelle pagine dell’enciclica e che riflette la veduta ormai diffusa, secondo la quale saremmo entrati in una nuova era, quella che ormai comunemente si chiama: “antropocene”, indicando, con questo termine/concetto, che la presenza umana ha ormai impresso un’impronta irreversibile sulla natura.

Qui la problematica si amplia, e definisce un primo orizzonte della cooperazione universale: quello dell’ambiente, nelle sue relazioni con le attività trasformative innescate dall’uomo. Le violenze inferte alla natura sembrano, pericolosamente, ritorcersi sull’umano, mettendo a rischio la sopravvivenza stessa della specie antropica.

I cambiamenti climatici, ormai imponenti e raccordati dalla maggior parte degli scienziati all’azione umana, la distruzione degli *habitat*, la deforestazione, la cementificazione, l’acidificazione degli oceani e la polluzione nell’atmosfera: sembrano tutti frutti di un sistema economico-sociale che invita al saccheggio e allo spreco, rendendo infine gli uomini “consumatori in via d’essere consumati”.

Dopo gli anfibi e le farfalle, dopo i primati e i camaleonti, sembra all’ordine del giorno, nell’attualità storica, l’estinzione stessa dell’umano.

La narrazione di certe verità, anche terribili, in modo che tutti possano comprenderle, sembra oggi la prima opera di carità intellettuale. Non dimentichiamo questo antico aforisma, icastico e balenante: “Dio ha creato gli uomini perché Egli- benedetto sia il suo Nome- ama i racconti”; anche l’azione, semplicemente sviluppata, del narrare qualcosa di consaputo come vero rappresenta, a guardar bene, un dono di amore.

Le nostre società vivono nell’angoscia del futuro, dando corpo, spesso, a fantasmi immaginari, ma non per questo meno sinistri. Occorre esserne consapevoli: ogni giorno la *paura* bussa alla nostra porta; quando il *coraggio* va ad aprire, quasi sempre non c’è nessuno.

Il giudice Borsellino ripeteva che chi ha paura muore ogni giorno, potremmo aggiungere ogni ora, e perfino ogni minuto, mentre la sorte di noi umani è quella di morire una sola volta. Ma di fronte al panico, la forma più caotica di paura, che sembra attanagliare e togliere il respiro, poco paiono valere i ragionamenti...

Dunque, a ben riflettere, il coraggio non è il camminare impavido, privo di paura, atteggiamento esibitivo, a volte segno di temerarietà, o di incoscienza; il coraggio consiste nel *vincere la paura*. Proprio perché si tratta di una conquista difficile, fatta di impegno volontario e di abbandono, proprio per questo il coraggio è così meritorio.

Giustamente, Umberto Ambrosoli, figlio di Giorgio Ambrosoli, sottolinea la *normalità*, caratteristica di tante donne e uomini coraggiosi; il coraggio, sostiene Umberto Ambrosoli è, simultaneamente, un movimento della ragione e una forza del cuore, configurando atti

⁴ Papa Francesco, *Laudato si’*, cit., p. 109.

esemplari che, a loro volta, trovano il punto d'innesto in altri atti esemplari. L'impostazione che il coraggio suggerisce ci trae a superare lo sconforto, la rassegnazione, il pessimismo e la pigrizia.

“Nella normalità, dando ascolto a ciò che intendiamo come il senso della nostra vita, sappiamo che è possibile farsi coraggio e superare la paura, anche se è così forte da far tremare le gambe”⁵.

In un clima di serena quotidianità, prende vigore il coraggio della parola, della denuncia, in controtendenza rispetto allo spirito di indifferenza, di chi distoglie il suo sguardo; solo così assume rilievo il cambiamento, *l'alternativa possibile*, non dando ascolto a chi, con irrisione più o meno cinica, vuol persuaderci che nessuna alternativa essenziale è davvero possibile.

Quel che dà la misura anche al coraggio, e alla ricerca di un'alternativa di cooperazione, sembra il valore della *responsabilità*; l'idea di responsabilità deve essere privata da ogni connotazione troppo ristretta, che la vincola all'imputabilità, imputabilità che può orientare verso l'antitesi tra colpa e merito; la responsabilità, nel senso più pieno del termine, indica la disposizione a rispondere, solidalmente, agli altri delle proprie azioni, essendo capaci, prima di tutto, di rispondere a se stessi: in un senso originario, dunque, la responsabilità ha a che fare con l'ideale orientativo della coscienza, un ideale non sconosciuto agli antichi, ma tematizzato con piena consapevolezza solo nell'età moderna⁶.

Secondo Abbagnano, che ha cercato di ricostruire la storia dell'idea di responsabilità, è attorno al 1785 che appare, per la prima volta, in inglese e in francese, la parola, con il correlato del concetto, in particolare nella raccolta di saggi, “The Federalist”, di A. Hamilton e di altri cooperatori. Nel senso originario, “responsabile” è quel governo che nasce dalla fattiva collaborazione dei cittadini, in un quadro liberale e federalista⁷.

Altri studiosi tendono a retrodatare se non il termine, almeno il concetto di responsabilità, associandolo a quelli analoghi di “giustizia” e di “colpa”⁸; in breve, affiora l'idea di responsabilità nel senso di capacità di rispondere, o di render conto di un'azione: dall'ambito *legale*, circoscritto alla *polis*, si espande all'ambito *etico*, implicando strettamente la filosofia, attraverso l'idea connessa di causa. Un tale movimento di espansione comporta anche, in maniera crescente, un'interiorizzazione dell'idea di responsabilità, che mantiene il suo vincolo con quella di imputabilità, ma se ne distingue sempre di più, acquisendo inoltre una maggior profondità.

⁵ U. Ambrosoli, *Coraggio*, il Mulino, Bologna 2015, p. 111.

⁶ N. Abbagnano, *Responsabilità*, in *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, pp. 740-9. Interessante sottolineare come, secondo Hitler ne *Le conversazioni a tavola*, sia stata “una creatura dell'aria” (*Luftmensch*), un Ebreo, a inventare la coscienza: gli dà ragione G. Steiner, trasformando però lo scherno hitleriano in un elogio, e definendo il Führer “quel malvagio personaggio”: G. Steiner, *La passione per l'assoluto. Conversazioni con L. Adler*, Garzanti, Milano 2015, p. 43.

⁷ Tenta per un'altra via di ridisegnare la storia dell'idea di responsabilità H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002, pp. 7-8 e *passim*.

⁸ A.W. Adkins, *Merit and responsibility*, Clarendon Press, Oxford 1960, trad. it. di A. Plebe, *La morale dei Greci*, Laterza, Bari 1964.

Fino a quel culmine del pensiero antico, segnato da Platone, nel quale si attua un vero rovesciamento dell'etica omerico-eroica, incarnata dai protagonisti dell'*Iliade*; se per quegli eroi patire ingiustizia costituiva la peggior onta, degna solo degli schiavi, Platone arriva ad affermare che, se non c'è possibilità di evitare il dilemma, è preferibile ricevere ingiustizia che farla.

Polo, interlocutore di Socrate, lo stringe dappresso, vincolandolo a una risposta perentoria: "E allora, tu preferiresti ricevere ingiustizia piuttosto che farla?", e Socrate è costretto a rispondere: "Io non preferirei né l'una né l'altra cosa; ma, se fosse necessario fare o ricevere ingiustizia, sceglierei piuttosto il ricevere che non il fare ingiustizia"⁹.

Al cuore del pensiero contemporaneo, nel Novecento, Max Weber contrappone l'etica dei principi a quella della responsabilità: l'etica dei principi sembra bastare a se stessa, non avendo bisogno d'interrogarsi sugli esiti, sugli effetti di determinate azioni; in particolare, l'uomo politico che si riferisce ad un quadro di principi sembra appagato, propenso perfino a pronunciare il suo: "*pereat mundus*".

Secondo Weber, la dimensione religiosa in genere, e il cristianesimo in particolare, educerebbero a una tale maniera di considerare le vicende storico-politiche, semplificando il quadro, ma sottraendo all'azione politica la valutazione della sua efficacia.

Invece, l'adozione di un'etica della responsabilità non rimette l'esito dell'agire nelle mani di Dio, ma porrebbe in piena luce, secondo Weber, il tema del rispondere delle conseguenze "prevedibili" del proprio agire¹⁰.

Tutta la questione sta in quell'aggettivo: "prevedibili", così intensamente problematico; perché è chiaro che l'uomo politico avveduto e responsabile non è un malinconico *guru*, non è un mago, che scruti il futuro in una sfera cristallina; proprio qui sta il lato sfuggente, e quindi drammatico, dell'azione politica, dovendo l'uomo politico accorto sforzarsi d'intravedere l'avvenire, senza alcuna garanzia che l'intuizione colga veramente quel che ancora deve accadere. Il rapporto con il futuro è necessario, ma, dopo il collasso con il positivismo, non paiono più esserci degli strumenti adeguati a una conoscenza veramente fondata di tale futuro.

A complicare il quadro, Weber, nelle pagine conclusive de *La politica come professione* (1919), rivaluta l'etica dei principi, che chiama anche etica dell'intenzione o della convinzione, dovendo il *leader* politico non avvalersi soltanto del suo carisma individuale, ma far presente, ai concittadini, anche la sua coerenza, la sua appartenenza a un orizzonte ideale; beninteso, Weber non dice quale deve essere questo orizzonte, ma sembra relativizzare l'antitesi fra i due tipi di etica, indicando una loro necessaria sintesi, indicando di usare, prevalentemente, l'una o l'altra delle impostazioni etiche, a seconda delle esigenze poste dalle differenti situazioni storico-sociali.

Infine, c'è da sottolineare come l'etica della responsabilità riguardi soprattutto la *scelta dei mezzi*, entro l'agire politico o amministrativo; l'uso di determinati mezzi, naturalmente, può recare con sé pericoli, e anche discreditarne le cause migliori per quel che riguarda i fini.

⁹ Platone, *Gorgia*, 469c, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 882.

¹⁰ M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di P. Rossi-F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004, pp. 101-2.

In breve, l'introduzione del termine/concetto di responsabilità può condurre, passo dopo passo, a una vera e propria rivoluzione nell'ambito delle idee: non più il dominio del paradigma tecnocratico, sostanziato dall'idea di funzione e dal fine dell'utilità, ma l'affermarsi, invece, del paradigma della responsabilità, una responsabilità che possiamo configurare, genericamente, verso l'Altro: si tratti dell'altro uomo, del principio divino, o anche della natura.

Lévinas sembra distinguere il "viso" dell'altro, la parte rivolta verso l'esterno, dal "volto", la parte in ombra, che si orienta verso l'interiorità: "Attraverso il volto, l'essere non è soltanto delimitato nella sua forma e offerto alla mano, esso si colloca in profondità e, in questa apertura, si presenta in qualche modo personalmente. Il volto è un modo irriducibile secondo il quale l'essere può presentarsi nella sua identità"¹¹.

L'amore e la responsabilità costituiscono un *appello* che l'alterità rivolge all'identità, ma tale appello può essere inascoltato, o disatteso; non per nulla la *Torah* ripete il suo imperativo: "Non uccidere", come un ammonimento, e ciò significa che ha di mira comportamenti malvagi, o quantomeno ambivalenti; la disimmetria e la diseguaglianza prevaricatrice dominerebbero le relazioni interumane e, sovente, tali relazioni si configurerebbero come rapporti di morte ed esclusione reciproca.

Il mio altro può essere anche il mio carnefice, come io posso essere il carnefice dell'altro, ammonisce Lévinas, memore delle indicibili tragedie del Novecento.

Dunque, "alla carità iniziale si aggiunge una preoccupazione di giustizia e quindi l'esigenza dello Stato, della politica. La giustizia è come una carità più completa"¹².

Lévinas descrive la libertà come problematica e difficile, spesso esposta alle tentazioni dell'arbitrio e del capriccio dovuti a una soggettività ondeggiante; la genuina libertà è quella pervasa, invece, di responsabilità, una responsabilità che accompagna, coltiva e conferisce timbro e misura alla libertà stessa; io non conosco ideale più autentico e fecondo di questa lévinassiana *libertà permeata di responsabilità*.

LA VERA RESPONSABILITÀ HA DI FRONTE IL RISCHIO, E SI DILATA NELLA DIMENSIONE DEL FUTURO

Per Hans Jonas, l'uomo costituisce, con la sua soggettività, il centro della responsabilità nei confronti dell'avvenire, e dell'avvenire della natura in modo peculiare.

Nell'opera di Jonas, uno dei maggiori pensatori del Novecento, il "principio responsabilità" si allarga da una dimensione strettamente individuale ad una corale; secondo Jonas, per la prima volta l'uomo è consapevole di trovarsi sull'"orlo del futuro", un futuro incombente e perfino minaccioso, a ragione dei "nuovi poteri" caratteristici della tecnica, che avrebbero mutato la fisionomia dell'agire umano. Se per gli antichi alla natura non si comandava se non ubbidendole, per il filosofo l'agire umano viene definito entro i limiti, spaziali e temporali, di una politica avente come fine precipuo la sopravvivenza dell'umanità.

¹¹ E. Lévinas, *La difficile libertà*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 65-6.

¹² E. Lévinas, *Intervista rilasciata alla rivista "Aut-Aut"*, sett.-dic. 1982.

In un tal quadro, assume un valore cardinale la virtù della *prudenza*, che spinge a ponderare i propri passi nel mondo; l'etica tradizionale avrebbe avuto a che fare con l'*hic et nunc*, mentre la nuova etica necessaria richiederebbe uno sforzo di *pianificazione a distanza*. In altri termini, non basta coltivare se stessi conoscendosi in profondità e abbandonandosi, per il resto, all'ignoto¹³.

Il punto nevralgico del cambiamento sembra consistere nell'affermarsi di una temperie nuova, nella quale la tecnica pare in grado di *agire in modo irreversibile*, con esiti distruttivi: gli effetti si addizionerebbero sulla natura in modo tale che la condizione delle azioni e delle scelte successive non sarebbe più uguale a quella dell'agente iniziale: da ciò, in queste situazioni, diventerebbe un dovere impellente assumere una piena consapevolezza dei processi in atto, superando completamente quanto, in precedenza, i diversi ruoli sociali esigevano.

Jonas sintetizza il posto dell'uomo nel cosmo e la sua responsabilità con questo folgorante imperativo: "Agisci in modo che le conseguenze del tuo agire siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra".

Non si tratta dunque di un mero sopravvivere, ma di un principio di dignità, di una condizione almeno decente, anche se non certo sublime, dell'umanità stessa¹⁴.

Ritorna, insomma, nel rapporto di responsabilità dei genitori verso i figli e dei politici nei confronti dei cittadini, il tema weberiano della responsabilità; non basta, per i genitori come per i politici la semplice *passione*, e non basta neppure l'afflato, più o meno romanticamente ispirato, verso il valore dell'*autenticità*; e infine non è sufficiente neanche porsi al servizio di una *causa*, e lasciarsi guidare da essa: occorre, invece, seguire l'ideale della *responsabilità, genuina stella polare dell'agire, fonte e criterio di ogni decisione*.

Si va alla traccia della *lungimiranza*, che sorge dalla capacità di far lievitare in sé la considerazione sulla realtà, nella tranquillità e nel raccoglimento interiore, per potere, in un momento successivo di diastole e apertura, intervenire sulla realtà medesima, con piena consapevolezza e con l'appoggio di una conveniente riflessione.

Intendo dire che la responsabilità non s'impara da sé, semplicemente, strutturandola come un frutto dell'esperienza, ma che essa si può apprendere, e insegnare, *attraverso l'educazione*¹⁵.

L'educazione alla responsabilità permette anche di fronteggiare il *rischio*, insegnando a prendere le decisioni più giuste, anche in un clima di tensione e difficoltà; non sempre disporre di più informazioni conduce a fare le scelte idonee. Sovente, i risultati migliori si ottengono

¹³ Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 33.

¹⁴ Considerazioni analoghe in A. Galdo, *Non sprecare*, Einaudi, Torino 2015, testo che collega i nuovi stili di vita con i nuovi modelli di sviluppo; sul valore della dignità, cfr. la riflessione di G.M. Flick, *Elogio della dignità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2015.

¹⁵ Per gli aspetti psicologici e pedagogici della responsabilità, v. A. Zamperini, *Psicologia sociale della responsabilità. Giustizia, politica, etica e altri scenari*, UTET, Torino 1998; Aa.Vv., *Responsabilità civica e psicologia della convivenza*, F. Angeli, Milano 2005; C. Donolo-F. Fichera, *Le vie dell'innovazione. Forme e limiti della razionalità politica*, Feltrinelli, Milano 1988; S. Settis, *Il mondo salverà la bellezza? Responsabilità, anima, cittadinanza*, Ponte alle Grazie - A. Salani Editore, Milano 2015.

quando si tiene conto di un ventaglio più ristretto di conoscenze, ma si è capaci di seguire l'intuizione, un'intuizione corroborata da molte e approfondite esperienze¹⁶.

L'attuale condizione del mondo sembra riportarci alla situazione del 1947, alla necessità, individuata da Jacques Maritain, di sviluppare un *pensiero comune pratico*, che superasse le dicotomie fra pensiero "laico" e pensiero "religioso", fra Oriente e Occidente; occorre ancor oggi cooperare in un mondo diviso, elaborando una prospettiva analoga a quella auspicata da Maritain, rivolta all'azione e fondata su alcuni semplici principi, ispirati al bene comune.

Maritain, in un suo discorso all'Unesco, a Città del Messico il 6 novembre 1947, sostenne: "Cristiani e non cristiani si possono anzitutto considerare gli uni e gli altri semplicemente in quanto uomini. Si tratta, in rapporto a ciò che voglio esporre, soltanto di una specie d'introduzione, di una considerazione preliminare, utile tuttavia"¹⁷.

Oggi, l'istanza di Maritain ha bisogno di un notevole ampliamento, ritrovando, simultaneamente, la sua carica d'innovazione profetica e la sua conveniente strumentazione, per percorrere le vie della terra, contribuendo a risanarla.

Forse hanno ragione Enzo Bianchi e Salvatore Settis: "Ama il prossimo tuo come te stesso" deve coniugarsi con: "Ama la Terra come te stesso"¹⁸; ma una tale sottolineatura necessita di capire fino in fondo l'ampiezza del primo imperativo, che abbraccia veramente il mondo intero, anche lo straniero, il lontano, l'avversario, il persecutore, il calunniatore e perfino il malvagio.. Si allarga lo sguardo, si deve ampliare la prospettiva, comprendendo anche il futuro, che sembra una dimensione remota dal presente, ma che è, a ben riflettere, la causa stessa che genera l'oggi.

C'è un testo di Nietzsche che sembra rovesciare l'imperativo evangelico riguardante l'amore del prossimo, ma che invece suona, letto accuratamente, come un invito ad ingrandire la prospettiva e ad amare i più lontani.

Forse che io vi consiglio l'amore del prossimo? Preferisco consigliarvi la fuga dal prossimo e l'amore per il remoto!

Più elevato dell'amore del prossimo è l'amore del remoto e futuro, più elevato dell'amore per gli uomini è l'amore per le cose e i fantasmi.

Il fantasma che corre via davanti a te, fratello, è più bello di te: perché non gli dai la tua carne e le tue ossa? Ma tu hai paura e fuggi presso il tuo prossimo.

Non riuscite a sopportare voi stessi e non vi amate abbastanza: ora volete sedurre il prossimo all'amore e trasfigurarvi nel suo errore.

Io vorrei che non sopportaste ogni tipo di prossimo e di suoi vicini; così sareste costretti a creare, traendolo da voi stessi, il vostro amico e il suo cuore traboccante¹⁹.

¹⁶ G. Gigerenzer, *Imparare a rischiare. Come prendere decisioni giuste*, a cura di G. Rigamonti, R. Cortina, Milano 2015, parte seconda; G. Goisis, *Camminando lungo il crinale. Riflessioni su rischio, fuga e paura*, Cafoscarina, Venezia 2006, cap. primo; M. Foucault, *Il bel rischio*, Cronopio, Napoli 2013.

¹⁷ J. Maritain, *Il vero fuoco nuovo. Cristiani e non cristiani*, in *Il contadino della Garonna* (1965), a cura di B. Tibiletti, Morcelliana, Brescia 1969, p. 103.

¹⁸ Settis, *Il mondo salverà la bellezza?*, cit., p. 34.

¹⁹ F. Nietzsche, *Dell'amore del prossimo*, in *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1992, p. 67.

Nietzsche qui evoca il dialogo fra amici, e il traboccare del cuore e della mente come fonte prima della creatività. Per non lasciar dubbi, ribadisce più in là che è il futuro che genera il presente, come il lontano e il remoto circoscrivono e danno forma al vicino e al prossimo: “Il futuro e ciò che sta in remota lontananza sia la causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare quel che è causa di te”²⁰.

Tra parentesi, sul tema dei fantasmi, andrebbe notato come, a partire da una certa impostazione, i nostri stessi ideali rischino di tramutarsi in fantasmi esangui: la sfera di fuoco della giustizia e della libertà come mero sogno, in società stanche, che ripetono con inerzia solo due inclinazioni: *proibire* senza motivare e *arrendersi*. Forse, i fantasmi più rassegnati, incapaci di un genuino risveglio etico, siamo proprio noi, umanità europea, eredi di una tradizione tanto grande che non riusciamo né a rinverdire, né a dismettere: formichine ostinate, entro un gioco della storia così vasto da non poterne afferrare che piccoli risvolti.

LE GENERAZIONI FUTURE HANNO DEI DIRITTI? L'ECOCIDIO E L'UOMO COME PUNITORE DI SE STESSO

Fra gli altri studiosi, Paul Ricoeur ha insistito, con particolare vigore critico, nel tessere una tenace trama di responsabilità, legando tra di loro la generazione viva nel presente, sul nostro pianeta, con le generazioni a venire, che possono essere solo attese e intraviste, partecipi della dimensione futura.

E tuttavia ribadire questo tema mostra aspetti controversi; se si riduce, ad esempio, la responsabilità a imputabilità, è anche troppo chiaro che le generazioni future non possono appellarsi in giudizio contro di noi: è evidente che non c'è un tribunale della storia, almeno intendendolo in un senso ristretto... Su questo “nodo” problematico, è fiorita un'ampia letteratura che sottolinea, nella maggior parte degli interventi, come sia necessaria una nostra preoccupazione, una *cura ansiosa* nei confronti delle generazioni future, una cura accompagnata da questo interrogativo: quale pianeta lasceremo ai nostri figli e nipoti? Tutto ciò perché non c'è un pianeta di riserva, non ci sono scialuppe pensabili, nel caso si profili un naufragio delle nostre civiltà.

Nelle Filippine, un gruppo di cittadini ha fatto ricorso, di recente, contro un progetto di deforestazione, stilando un documento e facendolo firmare ai genitori, in nome dei bambini, ma chiarendo che essi agivano anche in nome dei bambini non ancora nati, i cittadini del

²⁰ *Ivi*, p. 68. In maniera analoga argomenta Bergson: “C'è l'idea che il possibile sia meno del reale e che, per questa ragione, la possibilità delle cose preceda la loro esistenza. Ma la verità è il contrario”. E, più in là, così continua: “Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato; e poiché sappiamo che l'avvenire finirà per essere presente, poiché l'effetto del miraggio continua senza sosta a prodursi, diciamo a noi stessi che nel nostro attuale presente, che sarà il passato di domani, l'immagine del domani è già contenuta, per quanto non riusciamo ad afferrarla”, in H. Bergson, *Il possibile e il reale* (1920), a cura di A. Branca, Edizioni Albo Versorio, Milano 2014, pp. 27-8.

futuro (in tale circostanza, il nesso tra gli adulti e i bambini non ancora nati è costituito dai bambini piccoli)²¹.

In breve, occorre recuperare la distinzione fra le istanze di fondo del diritto (*Ius*) e la determinazione di tali istanze nell'ambito delle leggi (*Leges*); lo *Ius* connette strettamente il diritto ai valori dell'etica, richiamando il termine *Ius la Iustitia*, la stella polare di ogni società bene organata, il faro per strutturare le singole leggi, spesso sottoposte ai cangianti orientamenti degli amministratori e delle guide politiche.

Ora matura sempre di più nelle nostre società la convinzione secondo la quale è un nostro diritto/dovere quello di vivere in un ambiente naturale sano, in un orizzonte nel quale convergono sensibilità giuridica e preoccupazione etica. Da molte parti, si riscopre la nozione di *pubblico interesse*, e anche quella connessa di *bene comune*: in particolare, hanno ottenuto una notevole risonanza i lavori di Ugo Mattei, dedicati al cibo e all'acqua come beni comuni elementari, parte integrante di quel *riconoscimento* che ogni uomo dovrebbe ai suoi simili²².

Su temi analoghi, sta emergendo, un poco alla volta, una matura consapevolezza, e il compito degli studiosi e degli intellettuali dovrebbe consistere nell'incoraggiare il formarsi di un'opinione pubblica non travolta demagogicamente, ma capace di ponderazione e ragionevolezza, secondo il triplice imperativo: rincuorare, riflettere, agire cooperando.

Un'opinione pubblica convinta che è un dovere morale operare per l'ambiente, potrebbe, a ragione, affrontare sacrifici per impedire devastazioni ambientali irreversibili, per tutelare la biosfera dal crescente degrado: persuadersi dei diritti delle generazioni future rappresenta, forse, l'aspetto più lampante dell'amore dei lontani, dell'etica della distanza che ho evocato a proposito di Nietzsche. Già Ippocrate e un profeta come Isaia avevano intuito come l'avidità provochi guasti, a volte, irrimediabili; ad esempio, così si esprime Isaia: "Guai a coloro che aggiungono casa a casa, che congiungono campo a campo, finché non vi sia spazio e voi rimaniate soli ad abitare in mezzo al paese"²³.

Ma per acquistare una rinnovata e più profonda consapevolezza, bisogna compiere, previamente, un lavoro di demolizione di quei pregiudizi che spesso ci accecano; sono, ad esempio, il mito di un progresso illimitato, che divora le risorse della Terra, invece che consentirne la riproduzione, la favola della capacità di autoregolazione del mercato, in grado da solo di espandere la giustizia e infine l'idea che la finanza speculativa possa dar luogo a un'economia ordinata, senza soprassalti e convulsioni.

Come ricordato da Jonas, già evocato prima, occorre un'etica che, mediante una disposizione di auto-contenimento, impedisca alla potenza dell'uomo, ormai inesorabilmente scatenata, di diventare una sventura e una punizione per l'uomo stesso.

²¹ Settis, *Il mondo salverà la bellezza?*, cit., p. 37. La causa collettiva ha, in tribunale, ottenuto una piena vittoria.

²² U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011; Id., *Il benicomunismo e i suoi nemici*, Einaudi, Torino 2015.

²³ *Isaia 5*, 8-9, in *Bibbia*, San Paolo, Cinisello B. 1999, p. 1009. La simbiosi fra umanità, animalità e vegetalità è messa a fuoco da un libro ormai classico: C.D. Stone, *Should Trees have standing?* (1974), Oxford University Press, Oxford 2010.

In altri termini, la comunanza dei destini dell'uomo e della natura intuita sull'orlo del baratro, ci spingerebbe a scoprire la dignità caratteristica della natura, imponendoci di conservarne l'integrità.

Accenno a un altro studioso, il giurista germanico Peter Häberle²⁴. Per Häberle, in sintesi, il liberale Stato di diritto si sarebbe storicamente inverteo nello Stato sociale di diritto; fra le caratteristiche di tale nuova configurazione dello Stato, vi sarebbe la preoccupazione fondamentale per l'ambiente (*Umwelt*), fino a concepire e strutturare un inedito "Stato ambientale" (*Umweltstaat*); il cardine di questa figura rinnovata di Stato risiederebbe nell'idea di *popolo*, la cui salute e il cui benessere diverrebbero l'orientamento fondamentale. Non sfugga l'importanza di questa sottolineatura: la nozione di popolo porta essenzialmente, entro di sé, l'idea della cooperazione, della coesistenza, *entro la successione di varie generazioni*.

Si può concludere: "Non c'è popolo, cioè non c'è democrazia, se non orientata al futuro"²⁵.

Da queste considerazioni, scaturiscono i tentativi di dar forma ad alcuni gravi reati, fra cui il "terricidio" e l'"ecocidio", con la connessa proposta di istituire un tribunale internazionale contro i crimini ambientali; cresce la pressione dell'opinione pubblica, un po' dappertutto nel nostro pianeta, per configurare, con sempre maggior forza, il diritto a vivere in un ambiente sano, protetto ed equilibrato, diritto riguardante gli individui e le comunità, nella rotazione delle generazioni, presenti e future.

Hobbes e Cartesio, fra i più perentori sostenitori del diritto umano a dominare senza restrizioni la natura, giustificavano il loro "scientia est potentia" (Bacone) e "gli uomini come padroni e possessori della natura" (Cartesio) con il riferimento al libro della *Genesi*. Ma di recente i più accurati esegeti e i più profondi teologi, come Jürgen Moltmann, hanno messo in evidenza che esistono due passi diversi, nel libro di *Genesi*; il primo passo, in effetti, suona così: "Quindi Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, e abbiate dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere vivente che striscia sulla terra"²⁶.

E tuttavia, più in là, si legge: "Poi il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e custodisse"²⁷. In breve, appare singolare come quasi solo l'imperativo "soggiogate" sia stato valorizzato e molto meno sia stata sottolineata la consegna a "coltivare" e a "custodire" la Terra.

Impavidamente di fronte alle contraddizioni della storia, alcuni poeti ci spiegano la correlazione intima che ci lega alla natura, alla loro maniera, e cioè *poeticamente*: "Non uccidete il mare, / la libellula, il vento. / Non soffocate il lamento / (il canto!) del lamantino. / Il galagone, il pino: / anche di questo è fatto / l'uomo. E chi per profitto vile / fulmina un pesce, un fiume / non fatelo cavaliere / del lavoro. L'amore / finisce dove finisce l'erba / e l'acqua muore"²⁸.

²⁴ P. Häberle, *Lo Stato costituzionale*, Treccani, Roma 2005.

²⁵ Settis, *Il mondo salverà la bellezza?*, cit., p. 45.

²⁶ *Genesi* 1, 28.

²⁷ *Genesi* 2, 15.

²⁸ G. Caproni, *Versicoli quasi ecologici, raccolta Res amissa* (1991), in Id., *Tutte le poesie*, Garzanti, Milano 2013, p. 852.

Ed Erri De Luca, controverso personaggio ma notevole poeta, aggiunge: “Chi sporca l’acqua verrà sporcato. Secondo Geremia la voce di Iod-Dio è chiasso di/ acque nei cieli. Giusta sarà la sorpresa di chi ascolterà la prima domanda, appena morto:/ Quant’acqua hai versato?/ Ognuno di noi sarà pesato a gocce”²⁹.

PER UNA FILOSOFIA DELLA COOPERAZIONE

Il ricorso estremo alla poesia testimonia della difficile distinzione, quando si considera il fattore umano, fra *natura* e *cultura*; tutto ci indica una natura permeata, fino alle radici, da una dimensione culturale, in maniera che la natura stessa è compenetrata dal *simbolo*. Non per niente, per fare un solo esempio, una delle prime volte che si presenta il tema dell’acqua, nella saga di *Gilgamesh*, essa è insieme dissetarsi e scoperta della condizione umana, nel suo fluire: la sete d’acqua, nel senso materiale, si metamorfizza in sete di valori, in sete di cultura...

C’è una parola, cara agli antichi, che già sottende la problematica che ci siamo prefissi: *Hybris*, che allude ai limiti dell’uomo, e all’inclinazione feroce che ci anima, tentandoci alla prevaricazione; ma l’uomo – tra acque, terre e cielo – sperimenta, ogni giorno di più, i suoi limiti, quei limiti che lo definiscono e che lo separano da un prometeismo scatenato; si tratta di capire soltanto se una nuova impostazione nascerà dall’affanno della necessità, quando potrebbe essere troppo tardi, o dal maturare di una convinzione positiva.

In altri termini: persuasi, o costretti? Tanto meglio, suggerirei, se persuasi, ma se tale maturazione non si sviluppasse, l’alternativa della coercizione s’imporrebbe inesorabilmente.

In breve, consumo critico, sobrietà e ascolto reciproco sembrano le dimensioni da incoraggiare, disegnando, nell’insieme, quel nuovo stile antropologico del quale siamo alla ricerca; se, fino ad oggi, l’umanità ha proceduto seguendo un poderoso slancio, ma come ad occhi chiusi, oggi si dovrebbe recuperare un atteggiamento riflessivo, e di maggiore consapevolezza critica: *dal solipsismo all’intersoggettività dispiegata*, come è stato sostenuto³⁰.

Occorrono scelte solidali, accompagnate dalla prudenza, ma aventi di mira l’essenziale, da compiere nella chiave di una cittadinanza attiva, tale da prender coscienza non solo dell’*effettività* delle questioni, ma anche dell’*alterità* che le attraversa, seguendo un insopprimibile impulso utopico ed etico, oltre ogni cristallizzazione autoritaria. Veramente, lo scopriamo ogni giorno, *il bene comune non è una merce*, una dimensione che possa essere comprata e venduta a piacimento.

Uno dei testi che per primi ha scosso la sensibilità collettiva circa le questioni ambientali: *Silent spring* rimarca bene, a proposito del DDT e di altri inquinanti, la loro nocività e, soprattutto, la permanenza nel tempo³¹.

Ricapitolando, il rischio dei rischi sembra consistere nel collasso della responsabilità collettiva, attraverso il passaggio, possibile ma pericoloso, dalla stagione di un’onnipotenza

²⁹ E. De Luca, *Notizie sull’acqua. Le guerre dell’acqua*, in “Carta Almanacco”, V, n. 10, 2003.

³⁰ C. Crosato, *Dialogare con il solipsista. Dall’élénchos all’intersoggettività*, Studium, Roma 2015.

³¹ R. Carson, *Primavera silenziosa* (1962), Feltrinelli, Milano 1963.

creduta ad una di rassegnazione incombente; in positivo, invece, si tratterebbe di passare ad un nuovo paradigma, dando corpo a una inedita prospettiva che ponga al centro il “noi corale” al posto di un individualismo sopraffattore, ormai obsoleto e inutile, di fronte alla gravità dei problemi³².

C'è bisogno di scienza, e c'è bisogno anche di una nuova divulgazione scientifica, che non consenta la troppo facile demonizzazione della scienza e della tecnica; ricerca scientifica e divulgazione consentono di *ampliare lo sguardo*, e di strutturare, sempre di più, un'opinione pubblica consapevole, in grado di apprezzare il valore decisivo della biodiversità, e di comprendere, e far comprendere, la natura relazionale dell'umano nei confronti delle altre specie viventi e della Terra.

Più che di “decrecita”, più o meno felice, illustrata dal pensatore S. Latouche, si dovrebbe mirare ad un nuovo equilibrio, semmai a una ritmica evolutiva meno accelerata, e a uno sviluppo dotato di una fisionomia più integrata e armonica: da una “logica” perentoria di dominio ad una orientata all'integrazione, si potrebbe dire in una parola.

In conclusione, occorre dare spazio a una diffusa *filosofia della condivisione*.

Karl Polanyi può essere considerato un antesignano di questa filosofia della condivisione, con la sua critica ad una interpretazione “chiusa” del mercantilismo e con la sua proposta di una grande svolta nell'attività economica³³.

La centralità della cooperazione coincide, a mio giudizio, con la sfida suprema di oggi, che consiste nell'incontro con l'Altro: dobbiamo divenir capaci di comprenderci, con la convinzione che solo la solidarietà e la collaborazione accomunano le solitudini degli innumerevoli cuori umani. La prospettiva cooperativista è solo un abbozzo di risposta, fra altre risposte che contengono, al loro centro, una domanda inespressa, ma piena di speranza: come stemperare il dolore per l'emarginazione, fondendo gli umani nel crogiolo di una simpatia reciproca³⁴.

La più grande questione etica, ma anche giuridica e politica, è costituita dall'*alterità*; in estrema sintesi, non vi sono che tre modi per dipanare tale questione: la scelta della separatezza, la strategia del conflitto/scontro ed infine l'opzione e la decisione per la collaborazione. Se si riflette, le strade aperte sono *soltanto* queste tre; e tuttavia una più profonda considerazione ci avverte che se tutte sono vie aperte, non tutte sono praticabili con risultati benefici per l'umano; soprattutto, la via del conflitto/scontro sembra collocare l'uomo contro l'umano,

³² E. Morin, *Insegnare a vivere*, R. Cortina, Milano 2015; cfr. M. Gilbert, *Il noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*, R. Cortina, Milano 2015.

³³ K. Polanyi, *Una società umana, un'umanità sociale*, a cura di M. Cangiani, Jaca Book, Milano 2015; Id., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974. Cfr. S. Latouche, *Breve trattato sulla decrecita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Un'eco potente di tali sviluppi teorici in R. Mancini, *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, EMP, Padova 2011; v. anche A. Gorz, *Capitalismo, socialismo, ecologia*, Manifestolibri, Roma 1992. Infine, occorre menzionare la *nuova economia* di N. Roegen: M. Bonaiuti, *Introduzione a Nicholas Georgescu Roegen. Bioeconomia*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³⁴ La necessità di una strategia priva di stratagemmi è ben colta da Aa. Vv., *Verso una nuova teoria economica della cooperazione*, a cura di E. Mazzoli- S. Zamagni, il Mulino, Bologna 2005, pp. 280-291. Un quadro ben illustrato in N. Riccobono, *Santi senza Dio. Storie del popolo dei cooperanti*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004; D. Bano, *Emozioni, etica, economia*, Cafoscarina, Venezia 2006.

mentre la scelta della separatezza diviene ogni giorno più ardua, a cagione dei processi di globalizzazione e crescente interdipendenza.

La prospettiva cooperativista si colloca entro l'opzione per la collaborazione; ma occorre comprendere che la cooperazione asseconda solo alcune tendenze presenti nell'uomo, e ha bisogno dunque di una grande tensione interiore, di un impegno controcorrente e, infine, di una conveniente educazione³⁵.

Se è vero che il ribadimento dell'identità può nascondere un più o meno radicato egoismo, la stessa rete della reciprocità ha bisogno di un qualche fondamento etico più saldo; con Ricoeur, si potrebbe individuare tale fondamento nel *principio di vulnerabilità*, per il quale saremmo sospinti ad aiutare il più debole socialmente, ridandogli respiro di operosità, insieme ad adeguate opportunità nell'ambito lavorativo.

Sulla base di questo principio, può innestarsi un'incisiva *educazione al bene comune*, un'educazione il cui approfondimento sembra oggi particolarmente urgente e necessario. Con il corredo di due precisazioni: oggi educare al bene comune significa operare secondo le linee di una pedagogia interculturale, capace di affrontare, simultaneamente, la sfida della differenza e quella della indifferenza; in secondo luogo, il bene comune non potrà che avere l'estensione dell'intero nostro pianeta, configurandosi appunto come *il bene comune della Terra*³⁶.

Si tratta di uno sforzo immane, che comporta delle opzioni decisive, di natura collettiva, riguardanti soprattutto la cooperazione internazionale, giunta davvero a un bivio³⁷.

Il pensiero filosofico-politico, a sua volta, si deve interrogare sulle forme alternative di scambio e sulla natura del "terzo paradigma", tentando di reinserire, nella dimensione dello scambio, alcuni elementi almeno dello spirito di gratuità, o comunque della libera iniziativa razionalmente orientata, ma non immediatamente riducibile al corto respiro di una dimensione *soltanto* utilitaristica.

In definitiva, sono all'ordine del giorno l'impegno per gli altri e la riscoperta del "terzo paradigma", che s'impongono oltre il tornante della crisi del *Welfare State*³⁸.

Tutto ciò ci conduce, nuovamente, al cuore della *questione educativa*: un'educazione alla cooperazione che abbia come stella polare una solidarietà aperta; un'educazione il più possibile scevra da aspetti manipolativi, fondata sul *suscitare* le risorse intellettuali e le energie morali sopite nelle persone, da ravvivare come faville nel focolare. Alla figura del suscitare corrisponde, con tesa articolazione, la figura dell'*assumere*: il produttore e il consumatore drizzano il capo, recuperando il valore del lavoro e la dignità delle loro vite, metabolizzando il messaggio educativo che hanno ricevuto e incarnandolo, in un assiduo contrappunto fra

³⁵ Discute delle varie tendenze presenti nella "natura" umana M. Tomasello, *Altruisti nati*, Bollati Boringhieri, Torino 2010; cfr., dal punto di vista biologico e genetico, D. S. Wilson, *L'altruismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

³⁶ V. Shiva, *Il bene comune della Terra*, Feltrinelli, Milano 2006; F. Pizzi, *Educare al bene comune*, Vita e Pensiero, Milano 2006; A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo. Antropologia filosofica delle transazioni*, Jaca Book, Milano 2006.

³⁷ *Rapporto sullo sviluppo umano 2005*, Rosenberg & Sellier, Torino 2005.

³⁸ G.P. Cella, *Le tre forme dello scambio*, il Mulino, Bologna 1997.

il piccolo e il grande, tra la dimensione *micro* delle loro esistenze e quella *macro* della società in cui sono inseriti³⁹.

Uno spunto conclusivo; le iniziative legate ai progetti cooperativi non dovrebbero esser considerate, esclusivamente, sotto il profilo giuridico, o vagliate per le loro implicazioni organizzative, e neppure giudicate secondo il paradigma statico di una razionalità economica obbediente agli schemi più tradizionali; non si deve credere che io mi abbandoni alle forze dell'irrazionale: l'obiettivo è piuttosto quello di valorizzare un modello alternativo di razionalità, tale da contemplare anche *il valore etico ed educativo* delle iniziative di cooperazione, venendosi a configurare un clima peculiare, nel quale una filosofia pubblica solidale ed un'opinione pubblica solidale si possono sostenere a vicenda; si tratta di rigenerare le tradizioni civiche di tipo associativo, già presenti nel costume italiano locale e regionale, ma rielaborandole con vigore e immaginazione sociale; la situazione odierna di globalizzazione può rilanciare *il carattere esemplare di tante esperienze*, aiutando a tessere il tenue, ma tenace filo della responsabilità civica condivisa.

Certo la crisi è seria, e non riguarda solo questa o quella istituzione; è anche, in radice, crisi etica, che costringe a moltiplicare la vigilanza, dato che, senza l'attenzione critica dei cittadini, accade questo: "il potere tende a corrompere, e il potere assoluto a corrompere in modo assoluto"⁴⁰.

Non si deve tuttavia concepire la vigilanza critica come censura, o solamente come forza ostruzionistica d'interdizione; occorre invece tener fermo l'orizzonte che condenserei con quest'espressione: *il potere istituyente della società civile*. In una parola, tale potere non va considerato secondo un computo ristretto di compatibilità, ma concentrando l'attenzione sulla sua salubrità, sulla capacità di richiamare risorse economiche ed energie etiche, per risanare la società, coinvolgendola in un agire politico consapevole.

Il cooperare è, in un tal contesto, parte integrante di una *necessaria civiltà del convivere e dell'esser corresponsabili*, per la quale sembra opportuno coniugare realismo e speranza⁴¹.

Tra le più difficili questioni che intravedo: quella, squisitamente culturale e caratteristica della nostra tarda modernità, che consiste nel ribilanciamento del rapporto mezzi/fini; chi conosce anche solo in parte la realtà composita del nostro mondo, ben intuisce la decisività e l'urgenza del problema.

Si può declinare anche crescendo: crescendo nei numeri e nei fatturati, ma lasciandosi permeare dallo spirito dominante nelle attuali società, entrando a far parte del mondo dei "forti" e dimenticando che le nostre radici si costituiscono, invece, nell'umana vulnerabilità...

³⁹ Cfr. G. Sarpellon, *Solidarietà*, in Aa. Vv., *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti - G. Campanini, AVE, Roma 1993, pp. 845-851.

⁴⁰ Lord J. Acton, *Il liberalismo etico*, Armando Editore, Roma 2006, p. 31.

⁴¹ A. Riccardi, *Convivere*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 147-157; T. Todorov, *La vita comune*, Pratiche, Parma 1998; F. Crespi, *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma 1994; J. Tischner, *Etica della solidarietà*, CSEO, Bologna 1981; Aa.Vv., *Sviluppo e cooperazione*, a cura di A. Cossetta, F. Angeli, Milano 2009; per la storia del cooperativismo, v. Aa.Vv., *Il movimento cooperativo nella storia d'Europa*, F. Angeli, Milano 1988.

Uno sviluppo più equilibrato, uno sviluppo più equo sembra l'*humus* decisivo per l'avanzata della democrazia e per il fiorire dei diritti dell'uomo: questa la straordinaria posta in gioco.

Seguendo il filo della tradizione, si procede dall'*homo faber* all'*homo creator*, che si autofonda e domina il mondo, fino a pervenire all'*homo collaborans*, capace di abbandonare la figura logora dell'individualismo, per cooperare con gli altri uomini, trovando in questo slancio una maggior giustizia e un più intenso appagamento.