

El extranjero como bien común

Luigi Di Santo

University of Cassino and Southern Lazio

disanto.luigi100@tiscali.it

RESUMEN

El camino hacia la fundación de una civilización interétnica necesaria nos impone construir la reunión entre las experiencias de cada hombre. En este sentido, es importante, en nuestra opinión, referirse al concepto de "extranjero", particularmente como "reserva de sentido". La idea de "extranjero" realmente puede abrir, en términos de cambio de sentido metacultural, nuevo. A través de la filosofía de Waldenfels podemos imaginar al extranjero como de frontera en la proposición de un pathos buscando respuesta, que se presta nuevamente a la dimensión del umbral de atención en una redefinición de un nuevo tipo de interculturalidad desde la distinción entre la "necesidad" y la "demanda". La necesidad de las diferentes experiencias del migrante esconde una pregunta no expresada sobre nuestra condición existencial. Como Dal Lago escribió, "la inmigración más que cualquier otro fenómeno, es capaz de revelar la naturaleza de la sociedad llamada de recepción. Cuando hablamos de inmigrantes, hablamos de nosotros mismos en relación con los inmigrantes".

The foreigner as common good

ABSTRACT

The road toward the foundation of a necessary inter-ethnic civilization imposes us to build the meeting among each men's experiences. In this regard it is important, in our opinion, to refer to the concept of "foreigner", particularly as "reserve of sense." The idea of "foreigner" really can open, in terms of meta-cultural, new change of sense. Through the philosophy of Waldenfels we can imagine the foreigner as being of border in the proposition of a pathos looking for answer, that is lent again to the dimension of the threshold of attention in a redefinition of a new type of inter-culturalism from the distinction between the "need" and "demand". The need of the different experiences of the migrant hides unexpressed question on our existential condition. As Dal Lago wrote,

“the immigration more than every other phenomenon, is able of to reveal the nature of the society so-called of reception. When we speak about immigrants, we talk about ourselves in relationship to the immigrants”.

Keywords: foreigner, vital space, common good, dignity, inter-culturalism

1. En busca de espacio habitable.

En el momento actual, el punto crucial que debe abordarse es el choque siempre posible entre culturas, generado por la virulencia de las incomprendiones, marcadas por la ausencia de un plan de comunicación capaz de identificar la presencia de una herramienta para la conversión entre las ideas de la humanidad y los modelos de identidad. Con las masivas migraciones, lo que entra en crisis es el umbral de identidad amenazado por la necesaria confrontación con la alteridad (es decir, el diferente), para mantenerse en el nivel de lo desconocido, del miedo causado por la presunta pérdida de centralidad con respecto a quienes están a la altura para compartir su estado de vida o, por el contrario, de cambiarlo en relación con otras tradiciones culturales.

Entran en juego las llamadas persecuciones que a menudo llevan a una búsqueda delirante del chivo “expiatorio”, provocada por una especie de nueva angustia polarizadora que ve, por un lado el surgimiento de un individuo narcisista, por el otro, la configuración de un comunitarismo tribal” (PULCINI, 2001: 57). El restablecimiento del sentido comunitario en sus formas perversas para la afirmación de la identidad individual y social en crisis, puede encontrar entre los efectos funcionales inherentes a la diada inseguridad-seguridad relacionada con la emergencia criminal como un producto natural de la inmigración, los elementos simbólicos para la recomposición del "sentir común" colectivo. La reconquista en un contexto de tal naturaleza, tiene tendencia a adquirir formas de cierre de tipo de protección con la exclusión esencial del “otro”, entendido como amenaza por la misma existencia del propio espacio social y político. Bajo este punto de vista «los migrantes son un enemigo público ideal para cada tipo de reivindicación de la ‘identidad’» (DAL LAGO, 1997:11). El fenómeno migratorio, a través del deformante espejo de los medios de comunicación, envía señales hostiles y ofrece los contenidos necesarios para el desarrollo de una plataforma de tipo ideológico xenófoba que tiene tendencia no

sólo a “cancelar” al migrante en su humanidad, sino más ella sigue en la identificación con su propio “espacio vital”. En el espacio, cada hombre “vive” su tiempo, busca sus propias áreas de vida en la comparación con los “otros”, cambia sus propios hábitos, “pone a la prueba” su propia vitalidad en el hacer, actúa su propia imaginación en pensar un mundo que antes de ser exterior reside y prospera en su propia conciencia. La dimensión espacial es constitutiva del ser humano. El migrante, para utilizar una metáfora, más actual que nunca, es el hombre en movimiento, donde en algún punto de su “viaje” se detiene. Y es en este espacio se hacen vivas las “preocupaciones” de la crisis social en la búsqueda de nuevos equilibrios que se reclaman un sistemas de valores, o en este caso, de contravalores, adecuados para excluir al “otro” o apoyar una condición de inferiorización/segregación en la cual necesariamente el “diferente” tiene que ser colocado para favorecer a los mecanismos del instinto de seguridad de nuestra sociedad, como resultado generado por espirales emocionales y regresivas de grupo. El *déficit* de la socialidad que caracteriza a las comunidades ante las tendencias de la movilidad global que ponen en cuestión modelos consolidados de coexistencia, necesita entonces de mecanismos de defensa que se materializan en la construcción simbólica del otro, como un ‘enemigo’, a través de los medios de comunicación que ponen en práctica la deconstrucción de la realidad, para la que, «hay una simplificación excesiva de la imagen del *otro* toda jugada en términos de alarma social.[...] una imagen que se basa sobre la contraposición “nosotros”/“ellos” y sobre a los rasgos de una caracterización positiva para “nosotros” y negativa para “ellos”. “Nosotros” implica “orden”, “racionalidad”, “solidaridad”; “ellos”, en vez, implica “desorden”, “irracionalidad”, “necesidad”. En otras palabras, la comunicación sobre la inmigración legítima, la “nuestra” *superioridad* y “su” *inferioridad*» (COTESTA, 2001:275).

Por todo esto, la apelación a un lenguaje común para la construcción de una civilización interétnica, se describe en su inevitabilidad, en cuanto, de manera consciente o inconsciente, nadie ahora puede tener aspiración al dominio de la dimensión de la centralidad, en cuanto la perspectiva del *otro* «como ser de necesidad» (RIZZI, 1999: 111) nos lleva a una multiplicidad existencial. Una cultura de frontera sin paredes simbólicas o reales che lleva al descubrimiento de un pluralismo diferente, para experimentar, no cuantitativo del ‘hay espacio para todos’ sino, como enseña Panikkar, el de la convergencia de la incompletitud de las culturas. Un pluralismo

sostenible, que no habla no sólo de preservar el ambiente ecológico sino de dar un significado a nivel *cultural*, donde en el centro de la atención es la conquista de una tierra intercultural en la cual las diferentes culturas, puedan coexistir y obrar recíprocamente entre ellas (PANIKKAR, 2003). Seguro que existen valores interculturales, todavía dice el filósofo, pero no hay de transculturales, es decir, valores que estén arriba de todas o de algunas culturas, sin pertenecer en particular a ninguna de ellas. No se puede pensar entonces que la idea de Estado-confinante puede ser revisada sobre la base de una erosión de la “barrera” desde *'fuera* en el sentido de la presión ejercida por los migrantes, pero paradójicamente puede suceder desde el *interior*, en el sentido de la toma de conciencia de valores del sujeto solidario que reconoce en el *otro* su propia historia humana. El hombre concreto, centro esencial por una apertura radical hacia una *ecología humana* que encuentra en el otro un recurso evidente que vaya más allá, a decirlo con Amartya Sen, el modelo clásico de la economía, basado sobre un concepto de “*utilidad*” (SEN, 2000) .

2. El extranjero como Bien común

El camino hacia la fundación de una civilización interétnica necesaria nos obliga a construir el encuentro entre experiencias. En este sentido es importante, según nuestra opinión, hacer referencia al concepto de ‘extranjero’, en particular en su ser portador de “reserva de sentido”. Verdaderamente, la idea de “extranjero” puede iniciar, a nivel metacultural, nuevos virajes de sentido. A través de la filosofía de Waldenfels podemos imaginar al extranjero como ser de frontera en la proposición de un *pathos* buscando una respuesta, que se pone en préstamo del umbral de atención en una redefinición de la interculturalidad de nueva tipología (WANDELFELS, 2008). A partir de entender la distinción entre "necesidad" y "pregunta". ¿Que esconde la necesidad de los diferentes vividos de los migrantes y si no la pregunta no expresada sobre nuestra condición existencial? Como escribe Dal Lago, «la inmigración más que cualquier otro fenómeno, es capaz de revelar la naturaleza de la sociedad de recepción. Cuando nosotros hablamos de inmigración, estamos hablando de nosotros mismos en referencia a los inmigrantes» (DAL LAGO, 1997:13). El bárbaro en las puertas, tal como etimológicamente en el mundo clásico "balbuceaba" nuestro lenguaje, por lo tanto hoy nuestros valores, pueden significar, en tiempos contemporáneos, un pasaje de época para el descubrimiento de un "bien común interpersonal", una cuerda vibrante de la fragilidad

común, de la misma manera de decir de la visión trinitaria de la doctrina católica, donde más allá de la racionalidad gnóstica, "uno también puede ser tres". El extranjero es el tercer punto de síntesis que establece que "uno también puede ser tres". El encuentro de ambas figuras, el extranjero y el nacional, convergen en la dimensión tercera del *novum*, donde viven *figuras pensadas en relación*. Cada figura, es constitutivamente y necesariamente de la otra. La singularidad del individuo no está en juego, en palabras de Habermas, por lo que se debe prestar atención a la protección de los equilibrios sociales en una realidad multiétnica en la que el peligro de una «coexistencia jurídicamente equiparada de comunidad étnicas, grupos de idiomas, confesiones y formas de vida diferentes no debe pagarse con la fragmentación de la sociedad» (HABERMAS, 2002:158), ni tampoco simplemente imaginarse «una sociedad capaz de representar los impulsos libertarios de sus ciudadanos pero mantener la atención en la multidimensionalidad de pertenencia, que a menudo constituyen el perfil de identificación de muchos de sus sujetos, intentando así conducir a sus miembros más allá de la conflictividad "para retener al otro como un corolario para identificar" mejor "al sujeto o, en el mejor de los casos convirtiendo al otro en un ser reconocido en la medida en que se reconoce en un plan de homologación como un modelo de camuflaje, reproduciendo una simple imagen distorsionada de nuestro ser que creemos que es el otro.

3. La ‘crisis de los cimientos y la vuelta a la dignidad’

Para las condiciones de incompletitud que "nos hacen similares en la fragilidad del pathos", el sentido del bien común interpersonal como un espacio para la comprensión a partir del principio de incompletitud parece claro. El bien común interpersonal es un *novum*, porque es la *relación, diferencia* y pone en discusión cada universal ya formado. El extranjero como bien común interpersonal propone una falta *constitutiva*. El encuentro se convierte, en un contexto, en una necesidad. Según las teorías “liberales” y “comunitarias”, para intentar observar nuestra historia identitaria, o deberíamos refugiarnos en nuestra individualidad o escondernos en la comunidad a la que pertenecemos. La clara distinción entre los liberales y los comunitaristas, hoy en día, adquiere significados cada vez menos importantes, a pesar de las indudables premisas teóricas y metodológicas, a partir de las tesis de Kymlicka que ven en la relación entre la elección individual y la pertenencia a la comunidad las formas de salvaguardar.

Derechos fundamentales y derechos culturales. (KYMLICA: 1999). La idea del extranjero como bien común interpersonal, antropológicamente entendido, supera la estructura conceptual de una alternativa. Proponer el *novum* indica una perspectiva estratégica.

El mundo que acoge está obligado, a nivel jurídico y cultural, a cuestionar y dar respuestas. Si él que llega cuestiona el nivel de derechos adquirido en la sociedad receptora, nos enfrentamos a una revisión cualitativa de los derechos. Lo que hoy es decisivo, en el momento de la crisis del Estado del bienestar, donde la sostenibilidad es el cálculo. Además, la fractura entre los derechos civiles y sociales con la prevalencia de los primeros sobre los últimos aparece en toda su evidencia. Los migrantes con sus preguntas de civilización nos colocan frente al espejo de nuestros defectos y de nuestros contratiempos en términos de dignidad social, la única unidad esencial de significado. La dignidad es el bien plural de cada persona. No todos los bienes son un bien común, pero el bien común caracteriza a todos los bienes en términos de dignidad social. La dignidad es el bien común que no puede reducirse a la concesión de las instituciones que lo declaran, sino que se deriva de la perspectiva de un contexto cultural dialogado. Un diálogo dialógico y no dialéctico que llama a todos a la ágora y no a la arena, no está limitado por el racionalismo y las connotaciones lógicas. Y la dignidad del hombre concreto es su derecho al *novum*, que es su derecho a tener respeto y merecer esperanza, como la raíz del derecho a tener derechos. Cada Declaración de Derechos también es invertida por esta misión de diálogo. La dignidad está *entendida* tomando en cuenta todas las experiencias que conforman la ciudad intercultural, a partir de la comprensión de idiomas, no sólo de signos.

"Sin confianza en otras culturas, la interculturalidad degenera en el multiculturalismo, que es una estrategia, principalmente a nivel inconsciente, para absorber otras visiones del mundo y así perpetuar el síndrome de la ideología de una cultura superior"(PANIKKAR, 2002). Es necesario hacer avanzar el reclamo cultural del paso del significado del multiculturalismo al interculturalismo, ya que solo en esta perspectiva el bien común interpersonal puede romper los puntos de resistencia que dificultan la recepción de los migrantes, incapaces de expresar sus experiencias al compartir las experiencias, de los que dan la bienvenida. No los centros de acogida sino de bienvenida al centro. Mientras creamos que "aceptar" sólo significa ofrecer servicios (que son esenciales) y no pensar en aquellos que llegan como una fuente de cuestionamiento sobre nosotros mismos y un recurso para todos, será difícil superar los

perjuicios. "El peligro es que los temores colectivos por el aumento de inmigrantes y la entrada de nuevos refugiados estén sufriendo un debate saludable dirigido a la elaboración de políticas sólidas a largo plazo sobre el fenómeno de la inmigración y sobre la integración" (ABELLA, 2001:81). Entran en juego mecanismos psicológicos que se plantean en la que puede ser llamada "hostilidad estratégica" (DAL LAGO, 1997:43) o el sentido de la "amenaza objetiva" que sólo surge en presencia del migrante incluso en un marco de pseudo-tolerancia y en el respeto de "otras culturas". La categoría de "resistencia" mantiene viva la delgada línea de distinción entre inmigración y desviación, en una especie de entrecruzamiento inevitable donde el "espectro de la diferencia" se nutre de sentimientos generalizados de temores que revelan la neurosis e inseguridades de la sociedad desarrollada. El reconocimiento del "otro" tiene lugar en una forma mediada, basada en la expresión de un juicio previo que establece « el espacio social y moral de las no-personas, es decir, de aquellos seres humanos que son intuitivamente personas como nosotros (seres humanos vivos dotados de una persona social y cultural), pero que son revocados, de hecho o por derecho, de forma implícita o explícita, en transacciones ordinarias o en lenguaje público, la calificación de la persona y las atribuciones relativas. (DAL LAGO, 1997:213).

Albert Einstein dijo, como se sabe, que es más fácil romper el átomo que un prejuicio. Pero por esta razón es necesario repensar los cimientos y abrir un espacio real para el diálogo. Un diálogo de diálogo que ofrece para la discusión su punto de vista inicial en el signo de una dimensión de interculturalidad que evita la falta de contacto real entre las diferentes culturas y favorece un espacio en el que los grupos étnicos se mezclan en una lógica de diálogo que permite a todos que "se dejen contaminar". Debe ser articulado, como sostenido, como una especie de valiente práctica hermenéutica permanente, siempre a partir de la convicción de que no es el hombre el que está hecho para la ley sino es la ley que está hecha para el hombre, siempre afirmando que antes del Poder de la primacía del Estado, en el sentido de la Hegeliana *das Erste*. (HEGEL, 2004), Sin duda, será deseable que él sea el último de los hombres en tener primacía sobre el *Nomos*, en la introducción de un curso de teorización para una hermenéutica de la "Teología del último", donde los últimos son los primeros en la medida en que se juzguen más o menos dignos (DI SANTO, 2012), aquellos que tienen el poder de las decisiones sobre las vidas de todos.

4. De la ecología ambiental a la ecología humana.

Como escribe Bauman, "la conexión entre una mayor probabilidad de convertirse en una víctima colateral y ocupar una condición de desventaja en la escala de la desigualdad es el resultado de la convergencia de dos factores: la invisibilidad endémica o planificada de las víctimas colaterales, por un lado, y, por otro lado, la invisibilidad impuesta a los extranjeros entre nosotros» (BAUMAN, 1013:15). Pero el ser humano entendido como persona no es "calculable", en su proposición relacional y exclusiva. Nunca es invisible, al tener una cara que se encuentra en el *Imago Dei*, núcleo de cada principio e inspiración de la dignidad humana. No es suficiente cambiar la "mirada" hacia el mundo natural desde un punto de vista fenomenológico, recordándole su distancia, pero, en la situación actual de "escasez", parece notable iluminar la proximidad a través de una actitud de profunda "reconsideración". No se trata de la simple relación entre el hombre y la naturaleza, sino de una condición más amplia, que podría definirse como "ecología humana", en el signo de un rechazo a la actual "cultura de los residuos", donde la sensación de necesidad se confunde con la de los residuos, de los recursos que pertenecen a todos, sin excepción. Ya Juan XXIII, en el documento conciliar *Gaudium et Spes*, la Constitución pastoral de la Iglesia de 1965, planteó el problema del despilfarro ante la necesidad constante de proteger la dignidad del hombre. Línea de pensamiento y acción que se enfoca en la distribución desigual de los bienes en el planeta, a partir de las necesidades humanas, reafirmando la centralidad del llamado a una igualdad necesaria y sustancial en la dirección de la definición de un bien no abstracto sino común. En el documento se lee que "*Dios ha destinado la tierra y todo lo que contiene para el uso de todos los hombres y todos los pueblos, y por lo tanto, los bienes creados deben ser compartidos por todos por igual, de acuerdo con las reglas de la justicia, inseparables de la caridad*» (JUAN XXIII, 1965). El llamado a la responsabilidad hacia un "destino que se ha vuelto común" parece inevitable. Y con la enseñanza del Papa Wojtyla de que el enfoque "ecológico" pasa de una idea cuantitativa a una idea cualitativa. El derecho a tener una mejor calidad de vida se combina con la necesidad de satisfacer las necesidades de los hombres. El espacio exterior coincide con el espacio interior.

El cuerpo y el espíritu. Una corporalidad que reclama un espacio basado en la búsqueda de bienes comunes que son uno con el Bien Común. No es suficiente para

lograr la satisfacción de las necesidades, pero parece cada vez más urgente desencadenar procesos que trazan el camino del bienestar espiritual en el signo de una armonía entre el espacio interior y el espacio exterior. "Vivir de acuerdo con la justicia", el mundo terrenal significa "vigilar la Creación" en el signo del derecho de las nuevas generaciones de todos los grupos étnicos, sin excepción. La conciencia moral y la conciencia ambiental humana encuentran un punto de encuentro en la conciencia, incluso normativa, en la correcta concepción del desarrollo, dado que «además de la destrucción natural del entorno natural, es recordar que, aún más grave, del entorno humano, que, además, dista mucho de prestar la atención necesaria" (JUAN PABLO II, 1991). El Papa Wojtyła cree que el hombre, como don de Dios, debe respetar la estructura misma del don, en la doble dimensión moral y natural. Como dijimos, la ecología no solo tiene un hábito conservador, sino que se expande y se expande en relación con las regiones de la formación estructural de las comunidades sociales. En este sentido, ciertamente podemos afirmar la existencia de una ecología social con respecto a la dimensión del valor del trabajo, no unida a resultados mercantiles insostenibles.

« La economía, de hecho, es sólo un aspecto y una dimensión de la actividad humana compleja. Si está absolutizado, si la producción y el consumo de bienes terminan ocupando el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa debe buscarse no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, como en el hecho de que todo el sistema sociocultural, ignorando la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado y ahora está limitado solo a la producción de bienes y servicios" (JUAN PABLO II, 1983).

En estas palabras, los puntos de distinción se aclaran entre una visión de la supremacía dominante e ilimitada del mercado unipolar y un recordatorio de los límites de la acción humana que no pueden usar y abusar de la dimensión de hermandad con fines de explotación en nombre del prejuicio y la diferenciación. Que son algo más de la diversidad. No era posible simbólicamente "comer el fruto del árbol", sin implicaciones morales más allá de las meras leyes biológicas (JUAN PABLO II, 1995). El testimonio reunido por el Papa Benedicto XVI representa la emergencia educativa que ya no se pospone en la recuperación de la primacía de estar en una clave personalista en una renovada antropología cristiana. En *Caritas in Veritate*, el Pontífice alemán cree que "los proyectos para el desarrollo humano integral no pueden ignorar las condiciones de

la interculturalidad, sino que deben estar marcados por la solidaridad y la justicia, teniendo en cuenta múltiples áreas: la jurídica, la económica, la política, lo cultural» (BENEDICTO XVI, 2009). Y devolver al hombre al centro de la Creación reitera que "cuando la ecología humana se respeta dentro de la sociedad, el espacio compartido también se beneficia" BENEDICTO XVI, 2009). La proposición de un modelo alternativo a la realidad global y posmoderna se desencadena, especialmente al percibir la dimensión espacio-temporal. Si en los flujos globales el espacio se percibe como la primacía de la nada en el ser, a partir del desánimo del sujeto relacional, por el contrario, al darse cuenta de la responsabilidad, la primacía del tiempo sobre el espacio significa reabrir las puertas de la nada desde la cual se eleva en la "referencia a la plenitud como una expresión del horizonte que se abre ante nosotros" (PAPA FRANCESCO, 2013). En esta dirección, los migrantes, los solicitantes de asilo y los refugiados deben ser considerados como indicadores del alma de una comunidad mundial, que debe trabajar para prohibir la "categoría *excluida*".

La ecología humana es plenitud. La vida humana en la Tierra no está limitada por los "espacios abiertos" de la Creación, sino simplemente por la fragilidad de la "vida cerrada" que no experimenta la esperanza de incluirse y ser incluido.

Referencias bibliográficas

- ABELLA MANOLO, 2001, **Globalizzazione, povertà e migrazioni internazionali, in Globalizzazione: solidarietà o esclusione.** Napoli (Italia). Editorial ESI
- BAUMAN ZYGMUNT, 2013, **Danni collaterali,** Roma-Bari (Italia). Editorial Laterza
- COTESTA VINCENZO, 2001, **Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale,** Roma-Bari (Italia). Editorial Laterza
- DAL LAGO ALESSANDRO, 1999, **Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale,** Milano (Italia). Editorial Feltrinelli
- DI SANTO LUIGI, 2012, **Per una Teologia dell'Ultimo. Riflessioni sui diritti umani al tempo della crisi globale,** Napoli (Italia). Editorial ESI
- HABERMAS JURGEN, 2002, **L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica,** 2ª ed. Milano (Italia). Editorial Feltrinelli
- HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, 2004, **Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio,** Roma- Bari (Italia). Editorial Laterza

- KYMLICA WILL, 1999, **La cittadinanza multiculturale**, Bologna (Italia). Editorial Il Mulino
- PANIKKAR RAIMON, 2002, **Pace e interculturalità**, Milano (Italia). Editorial Jaca Book
- PANIKKAR RAIMON, 2003, **Pace e disarmo culturale**. Milano (Italia). Editorial Rizzoli
- PAPA FRANCESCO, 2013, **Evangelii Gaudium. Esortazione apostolica**, Bologna: (Italia). Editorial Edizioni Dehoniane
- PAPA BENEDICTO XVI, 2009. **Caritas in Veritate**, promulgata il 29 giugno 2009.
- PAPA JUAN PABLO II, 1987, **SOLLICITUDO REI SOCIALIS**, PROMULGATA IL 30 DICEMBRE 1987.
- PAPA JUAN PABLO II, 1991, **CENTESIMUS ANNUS**, PROMULGATA IL 1 MAGGIO 1991.
- PAPA JUAN PABLO II, 1995, **EVANGELIUM VITAE**, PROMULGATA IL 25 MARZO 1995
- PAPA JUAN XXIII, 1965, **GAUDIUM ET SPES**, PROMULGATA L'8 DICEMBRE 1965
- PULCINI ELENA, 2001, “L’Io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà”, in AA.VV., **Filosofie della globalizzazione** (a cura di D. D’ANDREA-E. PULCINI), Pisa (Italia). Editorial ETS
- RIZZI ARMIDO, 1991, **L’Europa e l’altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione**, Cinisello Balsamo (Italia). Editorial San Paolo Edizioni
- SEN AMARTYA, 2006, **Identità e violenza**. Roma – Bari (Italia). Editorial: Laterza
- WALZER MICHAEL, 1998, **Sulla tolleranza**. Roma – Bari (Italia). Editorial Laterza