

RISCHIO E CATASTROFE.

IL FALLIMENTO DI SCIENZA ED ISTITUZIONI: TROVARE SOLUZIONI PRECARIE IN UNA VITA PRECARIA¹

Angelo Abignente

Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Giurisprudenza,
anabigne@unina.it

Francesca Scamardella

Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Giurisprudenza,
francesca.scamardella@unina.it

Abstract: Risk and Catastrophe. The Failure of Science and Institutions: Finding Precarious Solutions in a Precarious life

The aim of this article is to investigate around the life in the contemporary society, characterized by risks and catastrophes. What does mean to live fearing that in any moment a catastrophe could happen (a tsunami, an earthquake, a nuclear explosion)? Despite of the failure of science and public institutions in the prevention of the catastrophes, the question is the following: Can we use the catastrophe as a paradigm of the contemporary uncertain life, trying to mean it as a theme of mediation? Can we use the catastrophe for developing a philosophy of the recognition of the other who has been involved in the same tragedy?

Keywords: Catastrophe, Risk, Science, Institutions, Recognition of the Other.

¹ Sebbene il contributo sia l'espressione di una ricerca congiunta dei due co-autori, i paragrafi 1 e 4 sono da attribuirsi ad Angelo Abignente, i paragrafi 2 e 3 a Francesca Scamardella. Il paragrafo 5 è da attribuirsi ad entrambi i co-autori.

“What if this present were the world last night?”
(J. Donne)

“Non è essenziale che noi viviamo o meno in un mondo «oggettivamente» più sicuro di tutti i mondi precedenti – *l’anticipazione inscenata delle distruzioni e delle catastrofi obbliga ad agire preventivamente*” (U. Beck).

1. *Rischio e catastrofe: premesse metodologiche*

L’esperienza del rischio, come percezione di potenziali minacce e pericoli, è sempre appartenuta all’esistenza umana: il rischio per l’individuo di contrarre malattia, di morte precoce, di diffusione di pestilenze ed epidemie ha caratterizzato la condizione umana in ogni epoca e forse le epoche passate più di quelle recenti. Da questa prospettiva il rischio, come calamità che può ‘naturalmente’ accadere, è stato sempre distinto dalla catastrofe per il suo essere irreali ed immateriale (presentandosi come minaccia virtuale e potenziale), sicché mentre il rischio non avrebbe alcuna collocazione spazio-temporale, non essendosi ancora realizzato, la catastrofe come evento che si è ormai verificato si colloca in una specifica dimensione temporale e geografica.

Rispetto al rischio l’uomo si misura con la “controversa realtà della possibilità” (Beck 2008, 18) e cerca di predisporre adeguate contromisure (calcolare le probabilità che un evento accada, coltivare le opportunità che il rischio delinea, etc.) per evitare che l’evento temuto si concretizzi². Ma quando la possibilità si realizza e si passa dal mero rischio alla catastrofe, allora la gestione degli eventi tragici e delle loro conseguenze richiede sforzi e sfide che vanno oltre la mera calcolabilità e l’illusione

² Per Luhmann (1989), ad esempio, l’astensione da una certa azione elimina il rischio.

della sicurezza offerta dagli esperti e dalle istituzioni nel prevedere pericoli potenziali. La catastrofe con le ferite che apre smaschera le promesse di sicurezza e di inefficienza che nella irrealtà del rischio restavano latenti. L'escalation di sofferenza e distruzione massimizzata dalla catastrofe indica i limiti di quei poteri (economia, scienza, istituzioni) a cui è affidata la nostra sicurezza; rivela brutalmente l'insufficienza delle decisioni e delle pratiche con cui la società è organizzata per minimizzare i rischi e i pericoli. Le logiche conflittuali di chi coltiva il rischio come *chance* e di chi vuole prevenirlo, le attività dei movimenti sociali, le ricerche condotte dagli scienziati, le previsioni degli economisti, le decisioni dei politici appaiono in tutta la loro superficialità ed inconsistenza; il dibattito pubblico che dovrebbe portare a decisioni che investono il presente e il futuro di intere esistenze si presenta nella sua nudità, sprovvisto com'è di consenso pubblico, ricercato e costruito dal basso.

Di fronte alla catastrofe l'uomo ha la certezza che l'interpretazione dei rischi da parte di esperti ed istituzioni può fallire e che, nonostante si discuta liberamente e si decida di rischi, insicurezze e pericoli, ciò che prevale è il non-sapere. La società è governata dal non-sapere perché la scienza "brancola nel buio" (Beck 2008, 62) e questa consapevolezza che a catastrofe avvenuta emerge in tutta la sua pienezza, colpisce l'esistenza dell'uomo nel suo nucleo più profondo. Eppure alla solitudine che l'individuo avverte rispetto ai sistemi esperti che avrebbero dovuto proteggerlo fa da contraltare una sorta di *vicinanza emotiva* ai suoi simili. La catastrofe rivela accanto alla sua componente oggettiva (l'evento tragico *tout court* con le sue conseguenze oggettive) una componente soggettiva che può individuarsi in quella dimensione esperienziale dell'individuo che, a causa della tragedia, s'interrompe brutalmente. Questa componente soggettiva dispiega i suoi effetti in uno spazio relazionale dove l'individuo entra in contatto con i suoi simili, si apre

all'altro, sino a quel momento perfetto estraneo, per con-fidare nelle forme di solidarietà che spontaneamente sorgono nella dialogicità che può restituire un senso alla vita interrotta e alle proprie narrazioni.

L'ipotesi di ricerca di questo contributo intende perciò verificare se, a partire da una filosofia del riconoscimento (Ricoeur 1988, 2007, 2011; Benhabib 2006; Habermas 1998, 2007; Taylor 1993), l'inclusione degli individui colpiti dalle catastrofi in contesti dialogici dove ciascuno può narrare il proprio sé e l'esperienza vissuta, possa aspirare a diventare il candidato più adatto a dominare ed esorcizzare gli eventi tragici e a gestire la sfiducia nelle capacità umane, nella scienza e nelle istituzioni. In altri termini si tratta di verificare se la filosofia del riconoscimento, sorretta da una nuova etica della narrazione, così come delineata dai consolidati orientamenti delle scienze umane e sociali, possa fornire adeguate risposte agli eventi tragici, rassicurando gli individui, lenendo le loro ferite e confluendo poi in spazi dialogici istituzionali dove poter discutere e decidere razionalmente le decisioni inerenti gli effetti della catastrofe.

Il nostro contributo s'inserisce nel solco più esteso delle scienze umane e sociali: nella sua parte iniziale, si avvale soprattutto di una prospettiva sociologica (dalla sociologia classica luhmanniana a quella contemporanea rappresentata soprattutto dai contributi di Beck, Giddens e Bauman) che poi si apre a riflessioni giustilosofiche a ad un più generale approccio di *law and humanities*.

Per provare a rispondere a questo interrogativo, occorre però seguire l'evoluzione che la dicotomia rischio/catastrofe ha avuto nel passaggio dalla pre-modernità alla modernità. Invero le differenze sostanziali tra rischio e catastrofe si sono trasformate: nella modernità il rischio non è più un'opzione di un evento futuro che ha un certo grado di probabilità di accadere in presenza di determinate condizioni (come ad esempio una pestilenza nel Medio Evo quando le condizioni igienico-sanitarie dei

villaggi erano piuttosto precarie); il rischio ora *va in scena*³ nel presente, diventando quasi reale e contribuendo alla crescita di una condizione di perenne incertezza, precarietà ed insicurezza. Il rischio dipende infatti da fattori che, pur appartenendo al futuro e pur essendo meramente probabilistici, vengono però avvertiti e tematizzati dall'individuo nel presente.

L'intuizione di questa nuova grammatica del rischio, che induce a percepire il rischio come la condizione umana del XXI secolo e come una componente sociale che insieme esprime l'esistere e il governare le sfide sociali, politiche, economiche ed istituzionali nell'epoca contemporanea, è da attribuirsi al sociologo Ulrich Beck (2000, 2007, 2008, 2008a, 2008b).

Il rischio, secondo Beck, è la conseguenza di quella che egli stesso definisce seconda modernità. Contraddistingue un modello di vita condizionato dall'insicurezza e dalla paura: le forme di vita tradizionali sono cancellate; l'economia crolla, i governi sono sotto accusa per la fallibilità delle loro decisioni e il potere giudiziario sembra in qualche modo costretto ad equilibrare l'emotività sociale con l'incapacità del potere politico e del sapere scientifico di fornire risposte e di prevedere le catastrofi⁴. Sapere scientifico e tecnologia che con le loro competenze

³ L'espressione "va in scena" è in corsivo perché mutuata da Beck 2008, 19 ss.

⁴ Ne costituisce esempio la sentenza n° 380/2012, meglio nota come sentenza dell'Aquila, con la quale il Tribunale di L'Aquila, sezione penale, ha condannato gli scienziati per violazione degli obblighi in materia di prevenzione e previsione di rischio. Nella sentenza il Tribunale asserisce che "L'attività di previsione, prevenzione ed analisi normativamente disciplinata in capo alla Commissione Grandi Rischi, come si è appena visto, non ha ad oggetto un evento naturalistico, ma è incentrata sul rischio, inteso (...) come probabilità di raggiungimento del livello potenziale di danno nelle condizioni di esposizione ad un determinato fattore o agente pericoloso". I giudici hanno ben chiara la differenza tra rischio e catastrofe quando, considerando la similitudine dell'incendio, affermano che "L'incendio, quale fenomeno naturale, è cosa ben diversa dal rischio di incendio. L'incendio è il fenomeno verificato; il rischio è la valutazione dell'insieme delle circostanze potenzialmente idonee a provocare un incendio e sui prevedibili danni. (...) La previsione del rischio di incendio riguarda invece l'analisi, in senso prognostico, delle possibili circostanze idonee a cagionare un incendio (le attività dell'uomo, la

dovrebbero contribuire a ridurre i rischi falliscono e la continua messa in rete dei pericoli acuisce un senso generale di incertezza e paura.

Di fronte alla messa in scena del rischio l'uomo ripiega sulla sua autoreferenzialità, ricolma di disagio e paura, rifiutando forme di riconoscimento e di inclusività dell'altro. La *messa in scena* del rischio su scala globale aumenta la conflittualità e le disuguaglianze sociali (Beck 2008) che trasformano il simile in diverso e, infine, in estraneo.

La *società del rischio* esprime l'idea che bisogna confrontarsi con forme di vita incerte ed inafferrabili che aumentano il senso del pericolo e del rischio.

Dall'angolo prospettico della *società del rischio* le differenze ontologiche tra rischio e catastrofe si conservano ma sembrano attenuarsi: il rischio resta l'irreale anticipazione della catastrofe (che avviene realmente) ma vive come "presente delle catastrofi future" (Beck 2008). Insomma, la mutata percezione del rischio nell'immaginario individuale e collettivo lo rendono reale e presente, proprio come la catastrofe.

densità abitativa, la stagione, la conformazione orografica e morfologica del territorio, altre situazioni locali che possono aumentarne le proporzioni e la diffusività) allo scopo di individuare quelle precauzioni che possano evitarne la verifica in concreto o che possano diminuirne le possibilità di verifica o diminuirne la propagazione o le conseguenze dannose". Cosa significa prevedere il rischio e, di fatto, cosa si addebita agli imputati? In sostanza viene addebitata la colpa di non aver previsto il rischio del terremoto attraverso una valutazione prognostica possibile, sulla base dei dati scientifici a disposizione, giacché "Gli imputati, alla data del 31/03/09, conoscevano ed avevano a disposizione una serie di indicatori per formulare un adeguato giudizio di prevedibilità del rischio a fini di prevenzione". Se poi consideriamo che il Tribunale ha definito "inutile" e "ovvia" l'affermazione secondo cui "l'unica difesa dai terremoti consiste nel rafforzare le costruzioni e migliorare le loro capacità di resistere al terremoto" perché i Comuni italiani non hanno la disponibilità di risorse finanziarie tali da migliorare la capacità delle costruzioni di resistere ai terremoti, allora la condanna degli scienziati che non hanno previsto il terremoto appare ancor di più come un tentativo di fornire una giustizia ristorativa alle vittime della catastrofe mediando tra l'emotività collettiva, le ferite non sanate, la fallita previsione della catastrofe da parte degli scienziati e l'impossibilità di assicurare la sicurezza delle costruzioni sui territori a forte rischio sismico.

La percezione del rischio, tuttavia, esprime un'ulteriore differenza sostanziale rispetto alla catastrofe, non meno importante di quella espressa dalla dialettica reale/irreale. Di fronte al rischio, alla continua proiezione e previsione di minacce e pericoli, gli individui, pur uniti nello stesso villaggio globale, si percepiscono soli, piegati dalle incertezze, dalla paura e dallo sconforto di poter soccombere ad eventi pericolosi che potrebbero realizzarsi da un momento all'altro. Ciò accade perché la storia attuale che gli uomini condividono non affonda le sue radici in culture, religioni e tradizioni comuni. La continua messa in scena del rischio fa emergere con sorprendente nitidezza la conflittualità sociale che la globalizzazione con le sue tecnologie e interconnessioni tende a mantenere latenti.

Ma quando il rischio si realizza, quando le scosse di terremoto che rimbalzano con precisione da una notizia ad un'altra dei mass media mietono vittime in Sichuan (20 aprile 2013), quando il pericolo di un nuovo attacco terroristico diventa reale (maratona di Boston, 15 aprile 2013), allora la diversità e l'estraneità sembrano sfumarsi e l'uomo, piuttosto che ripiegare su se stesso, percependo l'altro come estraneo, quasi potenziale *hostis*, è spinto a riscoprire l'altro come simile, alla ricerca della relazionalità e dell'aggregazione che possano risanare le sue ferite, riavviando le narrazioni della propria esistenza.

È una tendenza che prescinde dal coinvolgimento delle istituzioni o della scienza; anzi, proprio la sfiducia nelle istituzioni e nei saperi scientifici sembra orientare i singoli verso forme di relazionalità che si esprimono in contesti narrativi di forme di vita sociali e solidali.

La questione, allora, rispetto al modello della *società del rischio* e alla dialettica rischio/catastrofe che in essa si iscrive, è duplice: innanzitutto occorre verificare in che termini le nostre esistenze sono sempre più condizionate dalla paura di pericoli imminenti, dall'incertezza e dalla precarietà. In secondo luogo, se l'incapacità delle istituzioni e della

scienza di prevedere e padroneggiare il rischio e le catastrofi e le loro conseguenze confina la percezione della catastrofe esclusivamente nei suoi effetti tragici e nella sfiducia nelle capacità umane di governare i pericoli e gli eventi tragici o se la catastrofe apre nuovi spazi.

Divideremo questo contributo in tre parti.

In una prima parte presentiamo un interrogativo denso di ambivalenze e contraddizioni: cosa significa vivere nella *società del rischio*? Cosa significa con-vivere con la perdita di ogni certezza, con la frantumazione di ogni verità, con il timore che i rischi possono avverarsi e trasformarsi in catastrofi senza che alcuno strumento (scientifico, istituzionale, tecnologico) possa prevederlo e, soprattutto, impedirlo? Con la possibilità che da un momento all'altro un attacco terroristico, un'esplosione nucleare, uno tsunami, un terremoto laceri centinaia, migliaia di esistenze? Come muta la percezione delle sfide sociali e politiche nella *società del rischio*?

Nella seconda parte proveremo a riflettere sul fallimento dei classici strumenti istituzionali e scientifici con cui il rischio veniva padroneggiato e la catastrofe evitata, ricorrendo ad alcune categorie sociologiche, quali 'rischio' e 'fiducia', 'sicurezza' e 'pericolo'. Come Bauman ha osservato in una recente intervista⁵, in una società sempre più precaria, anche le soluzioni ai problemi sembrano precarie e mai definitive. E così anche rispetto al rischio e alla catastrofe, le istituzioni e la scienza mostrano di non riuscire a padroneggiare né la possibilità che l'evento catastrofico accada, né a governare le conseguenze.

Infine, nell'ultima parte di questo contributo, utilizzando criticamente le acquisizioni precedenti, proveremo a reinterpretare la catastrofe al fine

⁵ Intervista a Il Mattino, edizione del 7 aprile 2013. Bauman ha affermato che "La condizione della liquidità dell'oggi è l'instabilità: nulla è definitivo, tutto è fatto per non durare. Questo sentimento della precarietà dell'esistenza delle cose e dei fatti sociali, fa sì che non si cerchino più soluzioni durevoli ai problemi che assillano la società: la devastazione ambientale, la precarietà, l'ingiustizia sociale, la povertà".

di verificare se, accanto alla naturale incertezza e paura che essa genera, può aprire anche uno spazio alla possibilità. Essa si apre alla possibilità di affrontare ciò che è accaduto, di lenire il dolore, di ripristinare il fluire interrotto dell'esistenza umana ricorrendo a contesti narrativi sorretti dal riconoscimento e dall'inclusività. Questi contesti aprono spazi dialogici razionali, espressioni non di una razionalità di tipo formale proveniente ancora una volta dai saperi scientifici o dagli interventi delle istituzioni ma di una razionalità che sia inclusiva di ogni esistenza, soprattutto di quelle che, colpite dall'evento tragico, ambiscono a risolvere la discontinuità da cui sono state afflitte.

L'intenzione è di problematizzare la categoria della catastrofe per verificare se possa essere letta unicamente dall'angolo prospettico classico della paura che si genera di fronte ad eventi ascrivibili al pericolo e non governabili oppure se in una prospettiva polifonica che unisce voci provenienti da diversi ambiti teorici (filosofia del diritto, sociologia, scienze umane e sociali) si possano immaginare anche nuove chiavi di lettura che riconducano la catastrofe allo spazio dialogico della possibilità, piuttosto che a quello della fragilità e della paura.

2. Vivere nella società del rischio (e della catastrofe)

Il passaggio dalla prima alla seconda modernità è stato caratterizzato da una lenta ma inesorabile disgregazione delle categorie, assunzioni e certezze conquistate dall'uomo nella prima modernità. Fattori tra loro eterogenei hanno modificato lo scenario politico e sociale della prima modernità, confluita verso una seconda modernità dai toni fortemente irrazionali e contraddittori, per un indebolimento ed una conseguenziale perdita di potere delle strutture politiche ed istituzionali e per la diffusione di un orizzonte di incertezza il cui protagonista assoluto è il *rischio*. Volendo sinteticamente riassumere queste trasformazioni, diremo

che il passaggio dalla prima alla seconda modernità è stato segnato dalla possibilità di muoversi oltre il confine nazionale, fuoriuscendo dalla dimensione statale ed internazionale per collocarsi in uno spazio transnazionale geograficamente indefinito, dalle scoperte tecnologiche che cancellano le unità spazio-temporali, rendendo virtualmente presente chi è fisicamente assente, dal cosmopolitismo e dal multiculturalismo che hanno prodotto l'illusione di poter vivere come cittadini di un unico villaggio globale, superando le differenze etniche, religiose e culturali.

In questo nuovo scenario in che senso diciamo che il rischio diventa l'elemento caratterizzante la seconda modernità?

Per spiegare questo cambiamento occorre innanzitutto chiarire che, comunemente, nell'età pre-moderna il rischio "Era un concetto che escludeva l'idea di errore o di responsabilità umana ma si basava essenzialmente su quella di calamità naturale. Di conseguenza, come nella tipica prospettiva esistenziale medievale, l'azione umana nei suoi confronti era pressoché nulla" (Lisanti, Grattagliano, Bellomo, Ferretti 2011, 301). Pestilenze, carestie, guerre, naufragi erano eventi non prevedibili perché associati alle calamità naturali e pertanto contro di essi l'uomo nulla poteva.

Con l'avvento della modernità, caratterizzata dall'industrializzazione, dalla razionalizzazione delle risorse (lavoro e capitale su tutto), dall'organizzazione delle strutture sociali e da un sistema politico basato sul modello del *command-and-control*, il rischio diventa riconoscibile e perciò controllabile e persino prevedibile.

Ben presto, però, la modernità naufraga nella sua stessa irrefrenabile espansione: il sistema capitalistico garantiva la produzione dei beni ma mortificava l'individuo, limitando la sua creatività ed autonomia; la stessa incessante produzione industriale, priva di qualsivoglia forma di controllo sull'impatto ambientale, ha determinato gravissime conseguenze in termini di distruzione dell'ambiente e di alterazione degli

equilibri ecosistemici; il consolidamento del potere politico su scala nazionale è, in alcuni casi, degenerato a forme di totalitarismo. Insomma, secondo Giddens, non solo la modernità è stata fortemente ambivalente per quanto ha rivelato il suo “volto oscuro” (Giddens 1994, 20), responsabile della comparsa di incertezza e precarietà.

Il paradosso della seconda modernità è stato dunque lo svuotamento e la messa in crisi di quelle certezze che l'uomo stesso aveva creato nella prima modernità per garantirsi un futuro sicuro (Bauman 1992, 2011, 2011a; Beck 2000, 2007, 2008, 2008a, 2008b; Giddens 1994): il confidare dapprima in un sistema basato sull'industrializzazione, ovvero sulla produzione e circolazione di beni, e poi sulla tecnologia e sullo scambio di informazioni avrebbe dovuto garantire certezze e sicurezze; eliminato il conflitto tra lavoro e capitale, istituite nuove agenzie (come quelle di rating) a cui affidare la previsione e la valutazione dei rischi, tecnologizzata l'esistenza, l'uomo sperava di garantirsi un futuro certo, prosperoso e sicuro. Ed invece, per una perfida ironia, proprio questa eterogeneità di fenomeni – voluti e prodotti dall'uomo stesso – ha infranto i suoi sogni di certezza e sicurezza.

Il processo di dissoluzione delle certezze sembra poi giungere a compimento con quella che nel corso degli anni è stata definita l'“ubriacatura postmoderna”⁶ ovvero come quel vortice che, a partire da Lyotard (2002), ha decostruito le certezze e predicato la crisi delle grandi categorie e concetti tradizionali, affermando una certa moda culturale sul finire degli anni '70 che definiva la verità non in maniera oggettiva ed assoluta ma come un qualsiasi accordo su cui più persone si trovavano d'accordo. Il postmodernismo si è imposto come tempo di grandi paradossi, quali la messa in crisi della scienza e dei saperi scientifici a vantaggio della sociologia della scienza, la diffusione di un largo

⁶ Espressione utilizzata da Nicola Cusumano (2007, 220) e poi ripresa da Michele Taruffo (2009, 74).

scetticismo e relativismo giustificati dalla convinzione che non esistesse un'unica verità e che ognuno fosse detentore di una sua verità. La questione della verità – che più di tutte ha caratterizzato l'epoca postmoderna – ha determinato una crisi di fiducia nei modelli matematici e scientifici e il fiorire di nuove teorie scettiche, irrazionaliste e costruttiviste che variavano da un eccesso all'altro, dall'impossibilità assoluta di accertare la verità, se non quella relativa al singolo individuo, alla necessità di *contestualizzare* sempre la verità cioè di relativizzarla rispetto ad un determinato contesto e quindi di verificarla in base alla coerenza con altri enunciati costitutivi del medesimo contesto.

Il postmodernismo ha senza dubbio contribuito ai mutamenti della società del XXI secolo: lo sfaldamento delle certezze e la frammentazione della verità, il ritorno al relativismo e ad una buona dose di cinismo ed irrazionalismo, con il crollo della fiducia nei saperi scientifici ha stigmatizzato ancor di più il modello della *società del rischio* e dunque la percezione della realtà, delle relazioni, delle istituzioni, della scienza, delle sfide politiche e sociali: la minaccia permanente di qualche cosa che può accadere accompagna l'esistenza umana senza mai allontanarsi; l'impossibilità di conoscere e prevedere determina le scelte e le aspettative degli individui stessi, complica i rapporti con la realtà, tra gli individui, con le istituzioni e le strutture sociali. Il *rischio* “divora e trasforma tutto”; “è esistente e non esistente, presente e assente, incerto e sospetto”. È globale perché si diffonde da uno spazio ad un altro, alimentando insicurezza, precarietà e paura.

Eppure il rischio *non* è la catastrofe. Nella felice terminologia di Beck (2008), che riprende la distinzione classica cui abbiamo accennato nel all'inizio di queste pagine, il rischio è “l'*anticipazione* della catastrofe” (Beck 2008, 18); si riferisce ad eventi che appartengono ancora alla realtà del possibile. La catastrofe, invece, è un rischio che è diventato realtà; è il rischio che ha perso la sua potenzialità e si è avverato.

In questa prospettiva la catastrofe naturale nasce dall'impossibilità di dominare il pericolo e determina paura e fragilità.

Se però il rischio anticipa la catastrofe, nel senso che l'intera esistenza umana nel suo dispiegarsi e divenire deve fare i conti con una *rischiosità* continua ed immanente che genera quella stessa confusione e paura che la catastrofe produce, allora la differenza sostanziale tra 'rischio' e 'catastrofe' sembra ridursi, determinandosi le medesime contraddizioni, ambivalenze e alterazione delle dinamiche sociali.

La tematizzazione del rischio nel presente, l'inafferrabilità e l'imprevedibilità degli eventi producono quello stesso rivolgimento/rovesciamento improvviso e imprevedibile che è la *catastrofe* "(katastroih, dal verbo katastrejw), cambiamento istantaneo non traducibile in un discorso" (Lisanti, Grattagliano, Bellomo, Ferretti 2011, 306).

Come osserva la Moroni in un recente contributo proprio sulla catastrofe, l'etimologia della parola rinvia a *Kàta* (giù, sotto) e *Strophé* (strofa) e, dunque, esprime "letteralmente un volgersi lirico verso ciò che sta in basso, verso la fine, il fondo e/o l'abisso" (Moroni 2012, 6).

Il rischio coinvolge l'individuo nel suo stesso essere ed esistere, trascinandolo verso il basso, costringendolo a convivere senza alternativa "allo sperimentalismo esistenziale: lo scoprire, il subire, il prevedere l'imprevedibile, la paura, il piacere, la sorpresa, la dosata anticipazione della morte, che introduce il rischio nella quotidianità, tutto questo culmina nell'affermazione (da intendersi, ovviamente, in senso ironico) «*Rischio*», *ergo sum*" (Beck 2008, 11).

Ma se il rischio sospende l'esistenza umana in una dimensione di incertezza, all'insegna del «forse accadrà», "La dimensione catastrofica coinvolge nella sua turbolenza l'identità stessa della persona, sbiadendone i lineamenti e deviandone il corso" (Lisanti, Grattagliano, Bellomo, Ferretti 2011, 310). La catastrofe interrompe lo scorrimento

dell'esistenza, crea una discontinuità nelle vite degli individui, nella costruzione e nel dispiegamento del loro essere, nelle relazioni con gli altri. Costringe l'individuo a ripensare la sua soggettività.

La questione non è tanto che i pericoli che esistono oggi (di attentati, di guerra nucleare, di catastrofi ambientali dovute al mutamento climatico, di crisi del mercato finanziario) non esistevano in passato, quanto che viviamo in un mondo che costruisce il suo presente e il suo futuro in condizioni precarie, in un'insicurezza autoprodotta.

Viviamo con la continua consapevolezza che qualche pericolo, qualche minaccia ci attende; che una nuova alba porti un nuovo tsunami, un terremoto, un disastro nucleare, un nuovo attacco terroristico.

La catastrofe è reale e materiale ma l'anticipazione della catastrofe non è meno reale della catastrofe stessa.

3. Rischio e fiducia. Sicurezza e pericolo. Perché i sistemi esperti falliscono

La messa in scena del rischio assume, secondo Beck, contorni ironici: "il miraggio della sicurezza della prima modernità era basato sull'utopia scientifica di rendere più controllabili anche gli effetti incerti e i pericoli delle decisioni" (Beck 2007, 128). La società della prima modernità, in altri termini, riteneva possibile conoscere ed istituzionalizzare il rischio, in ogni sua manifestazione, per evitare che si trasformasse in catastrofe.

Il rischio proveniva dall'esterno (da un terremoto, da un uragano, da un naufragio, da un'epidemia) e consisteva essenzialmente in un'esposizione a fattori pericolosi esterni. Compito della scienza era quello di individuare questi fattori, studiarli e definirli, al fine di prevedere ed evitare che da una fase di rischiosità, per lo più naturale, si passasse ad una realizzazione di ciò che era solo probabile.

Il passaggio alla seconda modernità ha determinato un'imprevedibilità di fondo dei rischi che gioca su un triplice piano: spaziale, temporale,

sociale (Beck 2007, 128). Spaziale perché i nuovi rischi superano il confine nazionale ed internazionale; temporale perché molto spesso i nuovi rischi restano latenti per periodi di tempo indeterminabili; sociale perché la complessificazione sociale non consente di determinare la causa e le conseguenze dei rischi.

Qual è dunque l'ironia che il rischio produce nell'epoca contemporanea? Che di fronte alla sua imprevedibilità e allo scetticismo scientifico del post-modernismo le istituzioni e la scienza cercano di controllare anche ciò che non esiste con certezza. Il non-sapere induce a prevedere catastrofi che non esistono (e forse non esisteranno mai) e a prendere decisioni politiche ed istituzionali talvolta irrazionali che sono giustificate solo da una logica dell'evitare "che la situazione degeneri"⁷.

Il paradigma della legittimazione razionale che ha rappresentato la costruzione dello Stato moderno è in crisi: è piuttosto l'incertezza dell'individuo sul suo presente e su ciò che potrà accadere, la precarietà della sua vita, l'insicurezza e la labilità delle relazioni inter-personali e di quelle sociali, a legittimare lo Stato. Non è più la partecipazione razionale alla sfera pubblica ma la protezione dell'individuo da fantasmi (veri o falsi che siano) a legittimare l'esercizio del potere statale.

Quanto più le istituzioni e i saperi scientifici cercano di radicalizzare la previsione e il calcolo di rischi e catastrofi incerti e non esistenti, tanto

⁷ La notte del 31 gennaio 2013 nell'area della Garfagnana in provincia di Lucca, interessata nei giorni precedenti da eventi sismici, a seguito ad una valutazione dell'Ingv inviata alla Protezione civile e, successivamente, alle Regioni, alla Provincia di Lucca e ai sindaci locali, la maggior parte delle persone, pur in mancanza di un ordine di evacuazione, ha trascorso la notte fuori causa, in auto. L'edizione de Il Messaggero del 1 febbraio 2013 riporta che "Alle 22.19 di ieri il Comune di Castelnuovo Garfagnana scrive sul suo profilo Twitter: «A seguito della comunicazione pervenuta dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri si consiglia di uscire di casa e rimanere all'aperto». Con il tam tam via social network ed sms in pochi minuti tutta la zona è allertata e di nuovo nel terrore, dopo l'ultima scossa nella notte tra mercoledì e giovedì e soprattutto dopo il sisma di magnitudo 4.8 del 25 gennaio scorso che ha colpito tutto il centro-nord d'Italia". Edizione online consultabile alla seguente pagina web: http://www.ilmessaggero.it/primopiano/cronaca/terremoto_paura_in_garfagnana_notte_in_auto_per_migliaia_di_personone/notizie/248412.shtml

più il calcolo razionale del rischio risulta vano ma tanto più gli individui penseranno di essere al sicuro. Il consenso di individui incerti e spaventati non viene più costruito sulla promessa di una partecipazione a processi decisionali-democratici, bensì “nella promessa dello Stato di proteggere i suoi cittadini dai pericoli per l’incolumità personale (...), dallo spettro di un futuro incerto” (Bauman 2008, 184).

La scienza finisce col perdere la sua posizione esterna rispetto ai rischi. Non è più “fonte della soluzione” o “medium della definizione” (Beck 2008a, 219) ma si colloca all’interno del rischio, diventa contraddittoria, scettica sulle sue stesse possibilità conoscitive e, infine, fonte stessa del problema. L’espansione della scienza ha gli stessi effetti della modernità: il trionfo della scienza e delle sue scoperte determina la sua fallibilità. Analogamente accade con lo Stato, l’economia e gli altri saperi esperti.

I timori espressi dai servizi segreti americani all’amministrazione Bush prima dell’attacco terroristico dell’11 settembre 2001 furono ritenuti eccessivi e troppo ipotetici. L’11 marzo 2011 a causa del terremoto di magnitudo 9,0 con epicentro in mare, al largo della costa giapponese della regione di Tōhoku i reattori della centrale nucleare a Fukushima, pur disattivandosi automaticamente, hanno provocato un’emergenza nucleare che l’Aiea, l’Agenzia dell’Onu per l’energia atomica, ha quantificato sostenendo che in circa un’ora sono state rilasciate più radiazioni che nell’arco di un anno. Quali i progressi dopo la catastrofe di Cernobyl del 1986? Quali risposte la scienza ha saputo dare?

Di fronte a quest’*impasse* la fiducia nella capacità della scienza e delle istituzioni di prevedere ogni rischio e di evitare che si trasformi in catastrofe è crollata: l’incapacità dello Stato, dei saperi scientifici, dell’economia di concettualizzare i rischi, di evitare le catastrofi ha mutato la fiducia in sospetto. Le istituzioni-chiave “non sono più viste solo come strumenti di *gestione* del rischio ma anche come *fonte* del

rischio” (Beck 2007, 130); la loro incapacità di vanificare e gestire il rischio e, al contempo, la tendenza a presentarsi come fonti di rischio, trasforma la fiducia – intesa “come confidare nell’affidabilità di una persona o di un sistema in relazione a una determinata serie di risultati o di eventi” (Giddens 1994, 42) – in sospetto (Beck 2008b, 41)⁸: l’individuo è solo e alienato di fronte alle minacce, ai rischi e ai nuovi pericoli e quelle istituzioni che dovrebbero prevederli ed evitare che si verifichino (trasformandosi così in catastrofi) sono in crisi e parte del problema stesso (perché non riescono a prevedere i rischi, né ad impedire la loro realizzazione e, addirittura, in alcuni casi, diventano esse stesse fonti di pericolo).

C’è un sottile filo che lega questa sociologia del rischio e della catastrofe e le categorie della ‘fiducia’ e del ‘sospetto’ che già Luhmann (1989, 1996) aveva messo in evidenza, sostenendo che la fiducia, a differenza del con-fidare, deve essere sempre intesa in relazione al rischio perché presuppone la possibilità di circostanze di rischio e di risultati imprevisti.

Nella sociologia luhmanniana, poi ripresa da Giddens (1994), la fiducia, legata al rischio, implica sempre “la connotazione di attendibilità a fronte di risultati contingenti, che riguardino le azioni degli individui o il funzionamento dei sistemi” (Giddens 1994, 42). In che modo la fiducia nei sistemi (scientifici, istituzionali, etc.) con riguardo alla prevedibilità dei rischi si logora nell’era contemporanea?

Come si già è detto, a lungo la fiducia nei sistemi scientifici come nello Stato è stata un questione di sicurezza: quanto più si riusciva ad ingenerare sicurezza negli individui rispetto ad eventi ascrivibili al

⁸ Luhmann (1989) distingue tra fidarsi e confidare, sostenendo che la distinzione dipende dal fatto che nella fiducia l’uomo cerca di ridurre i rischi mentre chi confida in qualcuno non prende in considerazione alcuna alternativa e quindi non ha bisogno di ridurre i rischi. Il sociologo tedesco intuisce che nella modernità il rischio si sostituisce alla fortuna e si lega alla consapevolezza che la stessa attività umana può creare dei pericoli e delle contingenze.

pericolo e coperti da fattori di rischio, tanto più i sistemi si legittimavano. La *società del rischio* però produce una beffarda ambivalenza tra il sapere e il non-sapere. Viviamo in un'epoca in cui va in scena una *rischiosità* continua e diventa difficile per i saperi scientifici venirne a capo, sciogliendo i nodi di tutti i rischi, prevederli e gestirli per evitare che si trasformino in catastrofi.

Sappiamo di non sapere e ciò che sappiamo è offerto alla consapevolezza di tutti, reso visibile dai media e dalla rete.

Ma cos'è che veramente sappiamo? Che genere di rischi la scienza può prevedere?

Il 23 febbraio 2011, sulla rivista *JAMA, The Journal of the American Medical Association*, la ricercatrice Nora Volkow pubblicava gli esiti di una ricerca tesa a dimostrare la correlazione tra l'uso continuato dei telefoni cellulari e l'insorgenza dei tumori al cervello. La ricerca ha prodotto i seguenti risultati: “Nei pazienti sani e comparati con quelli senza esposizione, l'esposizione di circa 50 minuti al telefono cellulare è stata associata ad un aumento del metabolismo del glucosio cerebrale nella regione più vicina all'antenna”⁹.

⁹ Traduzione personale dall'inglese: “In healthy participants and compared with no exposure, 50-minute cell phone exposure was associated with increased brain glucose metabolism in the region closest to the antenna”. Ancora, può leggersi che Il metabolismo di tutto cervello non differiva tra condizioni on and off. Al contrario il metabolismo della regione più vicina all'antenna (corteccia orbitofrontale e polo temporale) è significativamente più alto a condizioni on che a condizioni off (35.7 vs 33.3 $\mu\text{mol}/100\text{ g per minuto}$; differenza media, 2.4 [95% intervallo di confidenza, 0.67-4.2]; $P = .004$). Le crescite erano significativamente correlate all'ampiezza del campo elettromagnetico considerato sia per il metabolismo assoluto ($R = 0.95, P < .001$) che per il metabolismo normalizzato ($R = 0.89; P < .001$)” “Whole-brain metabolism did not differ between on and off conditions. In contrast, metabolism in the region closest to the antenna (orbitofrontal cortex and temporal pole) was significantly higher for on than off conditions (35.7 vs 33.3 $\mu\text{mol}/100\text{ g per minuto}$; mean difference, 2.4 [95% confidence interval, 0.67-4.2]; $P = .004$). The increases were significantly correlated with the estimated electromagnetic field amplitudes both for absolute metabolism ($R = 0.95, P < .001$) and normalized metabolism ($R = 0.89; P < .001$).

Il 31 maggio 2011 l'Agencia Internazionale per la Ricerca sul Cancro (IARC) ha allocato i campi di radiofrequenza elettromagnetica come "possibilmente cancerogene per gli esseri umani (Gruppo 2B)", sulla base di un aumentato rischio di glioma, un tipo di tumore maligno associato con l'uso di telefoni wireless¹⁰. Nell'ottobre dello stesso anno sul *British Medical Journal* è stato pubblicato uno studio condotto da un gruppo di ricercatori danesi che negava ogni tipo di collegamento tra l'uso di telefoni cellulari e l'aumento del rischio di tumore al cervello¹¹.

Sulla base di questi studi è lecito chiedersi se il rischio di ammalarsi di tumore al cervello per un'esposizione reiterata ai campi elettromagnetici dei telefoni cellulari sia effettivo e concreto! Le ricerche in materia sono evidentemente contraddittorie, a dimostrazione che le scienze possono anche produrre il non-sapere. Questo non-sapere, però, non deriva dall'inconsapevolezza o dalla circostanza che, come nel mondo pre-moderno, molti rischi, molti fattori determinanti per la conoscenza erano sconosciuti e non conoscibili.

Piuttosto ora ci troviamo di fronte a un non-sapere che dipende dalla velocità con cui le cose si trasformano e le verità si frantumano. Ciò che oggi non costituisce un rischio (un cibo geneticamente manipolato, l'uso prolungato del cellulare, il disboscamento di una determinata area, etc.), domani potrebbe diventarlo. E così la fiducia nelle scienze e, più in generale, nello Stato, nell'economia, nei sistemi esperti crolla perché questi sistemi si trovano ad affrontare situazioni, a sciogliere nodi che resistono ai loro principi e strumenti. La fiducia si trasforma in sospetto: le istituzioni base della modernità, che dovrebbero garantire razionalità e

L'articolo è consultabile alla seguente pagina web:

<http://jama.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=645813>

¹⁰ Cfr.

[http://www.salute.gov.it/speciali/pdSpecialiNuova.jsp?sub=3&id=94&area=ministero&lang=it&idhome=94&titolo=La%20classificazione%20delle%20radiofrequenze%20da%20parte%20dell'Agencia%20Internazionale%20per%20la%20Ricerca%20sul%20Cancro%20\(IARC\)](http://www.salute.gov.it/speciali/pdSpecialiNuova.jsp?sub=3&id=94&area=ministero&lang=it&idhome=94&titolo=La%20classificazione%20delle%20radiofrequenze%20da%20parte%20dell'Agencia%20Internazionale%20per%20la%20Ricerca%20sul%20Cancro%20(IARC))

¹¹ Cfr. <http://www.sciencedaily.com/releases/2011/10/111020191848.htm>

sicurezza, “da *manager* del rischio, diventano *fonti* di rischio” (Beck 2008, 89).

E, come ricorda Bauman, “I disastri più terribili sono quelli riconducibili allo sforzo passato o presente di trovare soluzioni razionali. Le catastrofi più tremende sono provocate – o è probabile che siano provocate – dalla guerra contro le catastrofi” (Bauman 1992, 25).

4. *Dalla sfiducia nella scienza e nelle istituzioni all'inclusività dialogica. È possibile reinterpretare la catastrofe?*

Riavvolgiamo il nastro un'ultima volta: la società in cui viviamo si caratterizza per una forte *rischiosità* che si esprime in una radicale e crescente insicurezza del vivere. Il rischio diventa reale e costringe l'individuo a convivere con una crescente paura che possa avverarsi da un momento all'altro e diventare catastrofe. Lo Stato, l'economia, la scienza, i sistemi esperti che dovrebbero calcolare e controllare i rischi diventano sempre più inefficienti; essi stessi sono produttori e acceleratori di rischi; non risolutori del problema ma parte del problema stesso. L'epoca contemporanea raccoglie queste sfide, i successi e gli effetti collaterali della prima modernità e fa i conti con fattori di rischio che non sono più padroneggiabili, con incertezza e paura che non sono affrontabili dalla scienza, né dallo Stato e che perciò aumentano la sensazione di sfiducia e di pericolo.

Conviviamo con la paura di una nuova Katrina, di un nuovo terremoto a L'Aquila, in Giappone o in Cina, di una nuova alluvione nel Sarno, di un nuovo attentato terroristico, di una nuova Cernobyl¹². E quando questi rischi si verificano, quando la catastrofe avviene, allora la paura è dirompente, le fila delle vite s'interrompono e sembrano non

¹² Proprio mentre scriviamo queste pagine il mondo è sospeso dall'attentato alla maratona di Boston. Attacco terroristico? Minaccia interna?

potersi più riallacciare, piegate da ferite insanabili. La catastrofe determina una brutale crisi dell'identità umana; crisi che studi psichiatrici comparano ad una crisi epilettica perché, come quest'ultima, determina "(...) separazione, taglio, frattura, slittamento ma anche impossibilità di individuarsi, di acquisire nuovi spazi di autonomia" (Lisanti, Grattagliano, Bellomo, Ferretti 2011, 310).

Ma la catastrofe è descrivibile e percepibile solo in questi termini di paura e tragicità? Oppure, come scrive ancora la Moroni, "La catastrofe è la leva che rompe le regole per creare nuovi spazi, nuovi ordini, ma non va pensata come un mezzo per un fine, è semplicemente il punto di non ritorno: l'irreparabile e l'incontrovertibile per il vecchio, la possibilità libera, la sfida creativa che si apre al nuovo. La catastrofe è, in un certo senso, perdere chirurgicamente le ali e la capacità di volare per imparare a camminare, è perdere la capacità di camminare per imparare a nuotare" (Moroni 2012, 6 ss.)?

Quali strumenti abbiamo per interpretare ed affrontare il disagio che la catastrofe suscita, per individuare gli interventi necessari a sanare le ferite causate dall'evento tragico? È abbastanza evidente, per tutto quello che sin qui abbiamo detto, che "Nell'ipotesi di catastrofi con effetti collaterali, la prospettiva di una condizione di emergenza nasce dalla negligenza che mette in discussione l'autorità statale, scientifica ed economica, e tende perciò a sottrarre potere allo Stato per darlo ai movimenti sociali. Lo Stato, la legge, la scienza, gli affari e l'economia invece di garantire l'ordine e la sicurezza finiscono per metterli in pericolo" (Beck 2007, 133). Non aggiungeremmo nulla di nuovo al dibattito delle scienze umane e sociali, in verità di per sé già ricco e fecondo, se dunque ci limitassimo a sostenere che il primo parametro con cui approcciare la catastrofe è costituito da una presa di consapevolezza della fallibilità dei saperi scientifici e delle istituzioni nell'anticipare la catastrofe, prevedendo il rischio. È questa certamente

una delle conseguenze del vivere in un'epoca in cui le vecchie certezze si sono frantumate e le conoscenze, le scoperte, la tecnologia, che avrebbero dovuto assicurarci certezze e sicurezze, hanno fallito.

Meno scontato, invece, è l'interrogativo di arendtiana memoria che induce a chiedersi se lo shock causato dalla catastrofe possa rappresentare un nuovo inizio, perché *dove c'è un nuovo inizio l'azione diventa possibile* (Arendt 2008).

Non si tratta di un'adesione *tout court* alla pur brillante analisi di Beck che, proseguendo la sua indagine sulla *messa in scena* del rischio, presentificazione (Beck 2008, 19) della futura catastrofe, pone in evidenza il potere speculare del rischio che, riflettendo l'immagine degli individui e delle loro percezioni culturali, apre un orizzonte in cui il rischio diventa reale, emblema della *conditio humana*. Né si tratta di scrivere un'apologia dell'azione dei movimenti della società civile o della rete che pure negli ultimi anni hanno preso l'iniziativa spesso in sostituzione (*rectius*: opposizione) alle decisioni delle istituzioni.

L'analisi di Beck sulla società del rischio e sulla dialettica rischio/catastrofe approda ad esiti per certi versi ambigui e contraddittori¹³ perché, se da un lato sembra muoversi lungo quella che viene definita come la "nuova forza cosmopolitica" (Beck 2008, 63) che abbatte ogni forma di distanziamento e differenziazione sociale, politica e geografica, costringendo ogni popolo a sentirsi vicino dell'altro in una sorta di "presente comune" (Beck 2008, 23), dall'altro, per una sorta di controbilanciamento di questa tendenza all'inclusività che deriva dal costo dei rischi, si muove lungo il crinale che conduce ad una certa responsabilizzazione del singolo rispetto alle sue esigenze di protezione. Per utilizzare un linguaggio habermasiano, il rischio si presenta come il *medium* della società contemporanea che, oltre le differenziazioni sociali e

¹³ Di egual avviso Giuseppe Campesi (2009).

le ambivalenze della globalizzazione, dovrebbe stimolare l'etica di una cultura cosmopolita della responsabilità¹⁴.

A partire dall'ambiguità delle conclusioni di Ulrich Beck vorremmo invece soffermarci sulla questione dell'inclusività che ci appare propedeutica al predicato cosmopolitismo culturale e normativo che dovrebbe condurre ad una gestione etica del rischio e delle tragedie delle catastrofi. Da dove ripartire per costruire una seria politica dell'inclusività che *includa* anche quelli che sinora sono stati meri destinatari delle decisioni, in un dialogo polifonico ancora oggi monopolizzato dai soggetti decisorii (e dalla fallibilità delle loro decisioni)? Di che tipo di dialogo abbiamo bisogno per poter esorcizzare i brutali effetti della catastrofe, lenire le ferite, favorire un nuovo fluire dell'esistenza e dell'esperenzialità umana? È sufficiente dire che è necessario allargare il dialogo partendo dall'inclusione di ogni voce, da quelle specifiche della politica, dell'economia, della scienza alle voci della quotidianità che nella maggior parte dei casi sono senza voce, alla ricerca di un'interdisciplinarietà?

Ripartiamo da una doppia polarità che ben si adatta sia alla categoria del rischio che a quella della catastrofe: incertezza e possibilità (intesa anche come capacità di ricominciare) che apparentemente esprimono una irrisolvibile contraddizione.

Di fronte alla catastrofe, accanto all'interruzione della vita, all'incertezza e alla paura, si apre anche uno spiraglio, la possibilità di un nuovo inizio che affida all'individuo l'arduo compito di scoprire "cosa è capace di fare, portare tale capacità al limite estremo e scegliere i fini a cui tale capacità può essere meglio applicata" (Bauman, 2011a, 61).

¹⁴ Scrive in conclusione Beck che "Le vie solitarie nazionali sono idealismi rivolti all'indietro, mentre la cooperazione cosmopolita è il nucleo della nuova *Realpolitik*. L'isolazionismo naturale è illusorio, è finzione, relitto, condannato al fallimento, controproducente" (Beck 2008, 370). Sul punto rinviamo ancora a Campesi che utilizza proprio la parola *medium* in riferimento al rischio e alle sue potenzialità di organizzazione della società.

L'individuo riparte quindi da se stesso, non da quell'omologazione e conformazione prescritta dalla globalizzazione, ma dalla sua umanità che lo spinge a definire la propria identità in un orizzonte di riconoscimento dove può assumere una posizione. Si muove in uno spazio comune, valorizzato dal linguaggio (Bruner 1991, 1997) e "nell'interscambio dei parlanti" (Taylor, 1993, 53) ciascuno (ri-)trova "il proprio senso originario" (*ibidem*).

Le scienze umane e sociali considerano il mondo esterno come uno dei primi flussi dove gli individui costruiscono la rete di relazioni sociali, condividendo linguaggio, segni, esperienze. Questi significati sono interiorizzati per essere riformulati in nuove esperienze che prendono forma nei contesti vitali della società. Ciascun individuo pensa e agisce in base agli echi delle esperienze delle altre persone: parole, segni, azioni prodotte dagli altri individui sono utilizzate per costruire e condividere nuovi significati¹⁵. È questo patrimonio di significati culturalmente costruiti che definisce ciascun individuo, collocandolo in uno specifico contesto vitale, culturale e sociale¹⁶.

La società contemporanea ispirata all'omologazione e al conformismo mette in ombra questa dimensione dell'interlocuzione, ingabbia e diluisce il potenziale di soggettività che ciascuno possiede e che sperimenta nella condivisione con l'altro. Lo spazio dell'inclusività che la tragedia apre sembra limitato agli effetti della mediatizzazione che creano una *cum*-passione e una *cum*-partecipazione alla sofferenza e al dolore di chi è

¹⁵ Sul punto si vedano anche Berger e Luckmann, secondo cui "l'identità (...) è in rapporto dialettico con la società. L'identità è formata da processi sociali; una volta cristallizzata, viene mantenuta, modificata o anche rimodellata dalle relazioni sociali" (Berger, Luckmann 1969, 235).

¹⁶ Si tratta di riflessioni accettate anche dalla psicologia culturalista. Significativo, in tal senso, mi sembra il recente contributo di Tania Zittoun (2012), in cui, a partire anche dalle riflessioni di Bruner (1991) sull'importanza dell'interazione come momento che costruisce e organizza la vita degli individui e le loro visioni sociali e culturali, si delinea un modello di costruzione ed emersione del *Self* all'interno di strutture sociali e culturali.

stato colpito dalla catastrofe e attivano forme di solidarietà. Lo tsunami, il terremoto, l'attentato terroristico, nell'*immediatezza* del loro accadimento, diventano uno tsunami di immagini *mediate* senza interruzione dai mass media. Ma per parlare di solidarietà è sufficiente assistere alle catastrofi, guardando le scene alla televisione o con altri mezzi virtuali che l'era tecnologica ci mette a disposizione?

La mediatizzazione è condivisione?

È evidente che la risposta a quest'interrogativo non può che essere negativa.

La *cum*-passione non dovrebbe essere *mediata* dagli strumenti tecnologici ma da una nuova politica del riconoscimento: chi è stato colpito dalla catastrofe è l'altro che chiede di essere riconosciuto non soltanto come soggetto che ha diritto di essere compreso ma anche come interlocutore che vuole sanare le proprie ferite e riprendere la propria vita. Insomma, nella catastrofe l'estraneo diventa *alter* che chiede di essere riconosciuto. La catastrofe abbatte i confini: non esiste più il nativo e lo straniero ma l'altro, che, pur se distante, diventa simile da includere. La possibilità si apre laddove il soggetto che ha visto la sua vita interrompersi per la tragedia subita deve poter rientrare in una rete dialogica e di interscambio con gli altri soggetti. Deve potersi ridefinire in questa relazionalità; deve poter scoprire nuovi riferimenti, strumenti per agire, significati e concetti (Allegra 2002). È nell'alterità, nello sperimentare il simile, pur se differente, che l'uomo si riscopre come realtà ontica consapevole. E la catastrofe costituisce il "negativo" da cui risorge insperatamente quel "senso comune dell'umano" che struttura e ri-fonda il potenziale "universalizzante" della dignità e dello stesso nucleo oppositivo e resistente dei diritti umani (Jullien 2010, 151).

Ecco perché la catastrofe si presta ad essere letta come l'evento che può fondare il riconoscimento dell'altro a partire dai suoi diritti

fondamentali e negando quell'auto-referenzialità edonistica che accompagna ogni essere umano.

Nel congedarsi definitivamente dalla filosofia cartesiana, Ricoeur suggerisce che “l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra”, implicando che il sé esista “in quanto... altro” (Ricoeur 2011, 78).

In questa nuova ermeneutica del sé è lo sguardo dell'altro a riconoscere e fondare il sé, nello snodo dell'*ipse* che si annuncia *idem*. Questo riconoscimento preannuncia ed implica una relazione fondata sulla reciprocità, intesa come spazio intersoggettivo privilegiato dove è possibile accordare all'altro la medesima dignità che ciascuno rivendica per sé. Si apre così un orizzonte ermeneutico che presuppone necessariamente un orizzonte di precomprensione: l'individuo non nasce in un contesto a-dialettico ma esiste in una cerchia di relazioni, in uno spazio dialogico specifico ove esistono e vivono anche gli altri (Ricoeur 2007, 17 ss.)¹⁷. Tuttavia, come si diceva, questo spontaneo formarsi delle reti di socializzazione attraverso i contesti storico-culturali e le pratiche del dialogo è oggi fortemente inibito dagli esiti distorti dei processi di mediatizzazione globale che rafforzano il nucleo narcisistico e autoreferenziale delle personalità individuali, depotenziandone proprio l'inclusività dialogica e intersoggettiva e favorendo processi di omologazione rispetto a standard commerciali. Anche qui la catastrofe, azzerando quasi e scompaginando le distorsioni ormai ineludibili dei processi comunicativi, può contribuire a ripristinarne la semplicità e

¹⁷ Il riferimento qui è dunque a quella dialogicità che l'ermeneutica, a partire dall'insegnamento di Gadamer (2004), sperimenta come attenzione alla soggettività di chi partecipa ai processi di comprensione e in cui la circolarità che si stabilisce tra tali soggetti sostituisce la prospettiva classica dell'alternatività tra soggetto interpretante e oggetto interpretato. Si veda anche Zaccaria (2012) e Viola (1990) e Viola e Zaccaria (1996).

autenticità originaria, focalizzando l'individuo, nella sua nuda umanità. A partire da questo riconoscimento, che non è più mediatizzazione ma genuina riscoperta dell'altro, sotto le rovine e le macerie della storia può riscoprirsi la fecondità del dialogo. Dialogo che si apre innanzitutto come spazio comprensivo e interpretativo del riconoscimento perché anche quando l'altro è estraneo alle nostre tradizioni culturali e consuetudini deve essere riconosciuto e non assimilato (Habermas 1998) per recuperare l'autenticità, sia come autocoscienza che in una condizione intersoggettiva. È nella condizione inclusiva che lo iato tra sfera pubblica e sfera privata si chiude, perché è nella partecipazione alla sfera pubblica, congegnata in pratiche argomentativo-razionali, che si esprime la fecondità dell'esistenza umana: sono le procedure democratiche a garantire che dalla fluidità della sfera pubblica, luogo di tensione dove s'intersecano interessi, opinioni ed opzioni, emerga un'opinione pubblica razionale che si orienta verso il mondo del diritto (Habermas, 1997). È attraverso il dialogo che coinvolge sfera pubblica e sfera privata che si concretizza quell'atteggiamento *performativo dell'un verso l'altro* ove l'Io e il Tu, l'Uno e l'Altro “fanno contemporaneamente, sullo sfondo di un mondo della vita intersoggettivamente condiviso, esperienze comunicative *l'un con l'altro*” (Habermas 2007, 45). Ora è in quest'atteggiamento performativo che resta irrimediabilmente problematico, tensione che tende all'intesa senza mai realizzarla, che s'inscrive la fecondità dell'esperienza comunicativa, in cui innanzitutto i parlanti si riconoscono e riconoscono la diversità delle loro posizioni (Habermas 1998, 2007) e poi agiscono intenzionalmente attraverso la funzione 'mediativa' del linguaggio che delinea un sistema comune di oggetti di riferimento intorno ai quali si formano le opinioni (Habermas 2007, 47). Anche qui il cortocircuito comunicativo prodotto dagli esiti nefasti della globalizzazione può nocivamente interrompere o distorcere il corretto rapporto tra sfera privata degli interessi e sfera pubblica del

dialogo intersoggettivo, che quegli interessi deve tematizzare e selezionare, per farne oggetto di deliberazione razionale e poi di giuridificazione. Anche qui un evento critico o una catastrofe può trasformarsi in una opportunità di ristabilire ruolo e funzione degli attori sociali nella riproposizione dal basso di una corretta agenda politica di temi e problemi fondamentali della prassi sociale nella sfera pubblica. E infatti, come ha scritto Habermas (1996, 451), “(...) Dal momento in cui viene percepita una certa situazione di crisi, gli attori della società civile finora trascurati nel nostro scenario possono essere investiti da un ruolo sorprendentemente attivo e ricco di sviluppi. Nei momenti critici d’una storia per così dire ‘accelerata’ questi attori diventano capaci di *capovolgere* nella sfera pubblica e nel sistema politico la direzione convenzionale delle circolazioni comunicative e di modificare così la modalità con cui l’intero sistema dà soluzione ai problemi”.

Da questa nuova prospettiva la catastrofe diventa *evento fondativo di nuove e autentiche mediazioni intersoggettive* perché apre le porte alla possibilità: la partecipazione dialogica, basata sul riconoscimento e sull’inclusione in pratiche discorsivo-argomentative, può mutare l’incertezza in speranza e possibilità.

Come può questa dimensione dialogica fondativa del sé curare le ferite della catastrofe e spingere per un effettivo cosmopolitismo ed una rinnovata etica della responsabilità?

A nostro avviso due sono le strade da seguire per favorire la dialogicità evitando la ricaduta in una *globalizzazione della compassione* (Beck 2008b, 53)¹⁸: da un lato, nell’ottica della filosofia del riconoscimento, cui

¹⁸ A proposito dell’ambivalenza dei rischi globali (da un lato “la probabilità di eventuali catastrofi”, dall’altro “la *vulnerabilità sociale* da catastrofe”) Beck definisce la *globalizzazione della compassione* come la “tempestività senza precedenti nell’elargire i soccorsi” con cui i Paesi occidentali provano ad attenuare il loro egoismo nel fornire serie risposte alla società del rischio globale. L’idea di Beck, guardando alle ultime catastrofi (uragano Katrina, epidemie di AIDS, etc.), è che il rischio globale e le eventuali catastrofi

abbiamo fatto poc'anzi riferimento, sollecitare le pratiche narrative e discorsive ovvero l'inclusività degli individui che hanno subito la tragedia della catastrofe in contesti narrativi aperti ad altri individui, istituzioni e sistemi esperti con lo scopo di conoscere, riconoscere, narrare ed interpretare gli effetti della catastrofe in termini di paura, incertezza ma anche di possibilità per ripartire; dall'altro, in questa dimensione dialogica che esorcizza la catastrofe e i suoi effetti, la sperimentazione delle capacità del singolo, la garanzia, cioè, che ciascun individuo faccia ciò che è in grado di fare e di essere (Nussbaum 2003).

L'inclusione degli individui in uno spazio dialogico narrativo che si fonda sul riconoscimento deve avvenire anche laddove gli interlocutori occupano posizioni asimmetriche. Con ciò intendiamo dire che il dialogo tra individui ed istituzioni, tra società civile e saperi scientifici o sistemi esperti si sviluppa anche se si mantiene in vita la naturale asimmetria che deriva dalla diversità di posizioni, ruoli e funzioni che gli interlocutori occupano e svolgono.

Il contributo interdisciplinare di sociologi, psicologi culturali ed antropologi ha chiarito la innegabile connessione tra azione e comunicazione, mostrando come le parole esistono solo entro forme di vita sociale costituite dai modi di parlare in cui tali parole sono usate. Non possiamo separare la comunicazione dalla realtà, perché quando parliamo agiamo in un mondo creando nuovi contesti dove le relazioni si mantengono o si sviluppano. La comunicazione è già una forma significativa di azione sociale. Ovviamente quando ci riferiamo a specifici contesti comunicativi (tra paziente e psicoterapeuta, tra cliente e avvocato, tra individuo e istituzioni, etc.) l'asimmetria in termini di potere, esperienza, distribuzione dello spazio di interazione è intrinseca al

colpiscono soprattutto le regioni povere del mondo. La *globalizzazione della compassione* quantifica dunque questo paradosso: all'inerzia dei Paesi occidentali rispetto ad un rischio di catastrofi che *insegue i poveri*, fa da contraltare la tempestività dei soccorsi e la trasformazione della catastrofe in evento massmediatico globale. Cfr. Beck 2008b, 52-53.

contesto stesso. Ma è proprio questo spazio dialogico asimmetrico a distinguere una (comunic)-azione razionale da un semplice scambio di opinioni e idee (Aronsson, Sätterlung Larsson, Säljö 1995; Charon 2006).

Consolidati studi, provenienti da diverse aree delle scienze umane e sociali (Bruner 1991, Charon 2006; Di Donato 2012; Kafalenos 1999), hanno mostrato come lo spazio discorsivo della narrazione aiuti a focalizzare meglio i fatti, combinando l'oggettività degli eventi con la prospettiva soggettiva. Narrare gli eventi, la propria esperienza, pur nella sua brutalità, significa strutturare quegli accadimenti, percepirli nella loro dimensione spazio-temporale, riconfigurarli e re-interpretarli¹⁹. In sostanza bisogna fondare il linguaggio del riconoscimento sulla narrazione perché, come anche brillantemente ha posto in evidenza Seyla Benhabib, è la narrazione del nostro sé, la capacità di narrarci e di raccontarci agli altri, a determinare il rispetto per noi stessi. Una filosofia del riconoscimento costruttiva non può più prescindere da un'etica della narrazione che riannoda a sé processi culturali ma anche strutture politico-economiche di potere.

Quando accade una catastrofe, infatti, chi è che parla? A nome di chi parla e perché parla?

C'è una sottile connessione tra chi parla, narrando cosa è accaduto, illustrando gli interventi di ricostruzione e di riqualificazione che saranno effettuati, e chi detiene il potere politico ed economico nella società. Non è un caso che le vittime effettive della catastrofe restano voci silenziose a cui i poteri forti non danno visibilità. Occorre perciò dar voce a questi

¹⁹ Proprio come, secondo la Kafalenos (1999), un lettore è indotto a includere in una configurazione certi eventi della storia piuttosto che altri. L'idea della Kafalenos è che l'agire dei personaggi di una storia può essere comparato all'agire degli individui. In entrambi i casi si assiste infatti ad azioni che sono costruite a partire da informazioni disponibili che producono eventi che saranno interpretati e che produrranno nuove azioni. Sono dunque le narrazioni il fil rouge che tiene insieme personaggi ed azioni, individui ed eventi.

soggetti marginalizzati, includerli in contesti narrativi che costituiscono la base di un discorso pubblico istituzionale.

Su questo discorso che mira a conciliare la filosofia del riconoscimento con un'etica della narrazione s'innesta poi la questione che porta alle decisioni post-tragedia.

Le istituzioni, l'economia, la scienza non possono decidere autoreferenzialmente, né lo Stato può limitarsi ad assicurare i bisogni primari di crescita e sviluppo sociale degli individui, specie dopo l'evento catastrofico: è necessario, infatti, comprendere le capacità dei singoli e rimuovere tutti gli ostacoli che ne impediscono la libera espressione (Nussbaum 2003). L'approccio delle *capacità* della Nussbaum costituisce così il sostrato per una valida partecipazione al discorso pubblico che sia espressione dell'esistenza umana, rivelazione e declinazione del proprio Sé. Soltanto capacità adeguatamente incoraggiate e non liquefatte da processi di omologazione consentono un'adeguata costruzione del proprio Sé che troverà espressione e definizione nel ragionamento pratico-argomentativo dei partecipanti al discorso pubblico.

La teoria della filosofa americana che fa leva sulla compiuta realizzazione dell'essere umano attraverso i dettami della ragion pratica indica proprio l'idea che il sistema politico deve consentire ai soggetti di scegliere liberamente le modalità attraverso le quali realizzare la propria esistenza²⁰. Ma “fornire ai consociati il minimo indispensabile per porre in essere le loro attività” (Nussbaum 2003, 90) non è sufficiente; è piuttosto necessario che siano create le condizioni per “porle in essere *bene*” (Nussbaum 2003, 90).

²⁰ Richiamando la concezione di Aristotele, la Nussbaum (2003, 59 ss.) ritiene che il legislatore deve occuparsi di due tipi di capacità di ciascun individuo: un tipo di capacità è *interno* perché attiene all'intelletto, al carattere e al corpo e implica che ciascun soggetto deve poter essere in condizione di scegliere e agire bene. Ma questo tipo di capacità necessitano anche di condizioni *esterne* che consentano l'effettiva realizzazione dell'individuo. In sostanza, il legislatore da un lato dovrebbe consentire a tutti gli individui di sviluppare le proprie capacità interne e dall'altro dovrebbe garantire le condizioni esterne in cui le capacità interne possono essere esercitate.

E queste condizioni passano inevitabilmente per l'accesso al discorso pubblico dove, attraverso le narrazioni, si costruisce quell'immaginario sociale (e poi giuridico) che più che affidarsi alla ragione scientifica si sostiene su processi di comprensione e interpretazione del sé che realizzano l'essere umano (Nussbaum 2003, 129).

Interrogandosi sui caratteri distintivi dell'umanità la teoria dell'approccio della *capacità* individua nelle narrazioni (anche mitologiche) quella traccia universalizzante che segna l'esistenza umana, oltre i particolarismi delle singole culture. È nelle storie, nei miti, nei racconti e più in generale nella narrazione che l'essere umano fa esperienza della sua vita e identifica le ragioni costitutive della sua esistenza.

Con ciò, ad esempio, ripenso alla ricostruzione de L'Aquila dopo il terremoto del 2009. La ricostruzione nelle immediatezze dell'evento non è ripartita dal centro storico, né il successivo piano di intervento ha previsto un intervento di ricostruzione a partire dal centro storico. Ciò ha impedito agli aquilani di riappropriarsi della propria storia, dei propri tratti costitutivi, di ricercare pure nella catastrofe punti di aggregazione, ripartendo da questo immaginario simbolico. Né è stata una diretta conseguenza l'esclusione dal discorso pubblico delle associazioni di categoria che hanno denunciato l'impossibilità di qualsiasi dialogo con la pubblica amministrazione.

Occorre pertanto immaginare l'esistenza di un filo rosso continuo tra il riconoscimento, il potere delle narrazioni e il discorso pubblico. Si tratta di momenti che vanno ripensati in una stretta connessione perché i contesti narrativi cui abbiamo poc'anzi fatto riferimento (che si sviluppano a partire da una filosofia del riconoscimento) devono confluire in una pratica dialogica razionale ove ciascuno, argomentando razionalmente le proprie istanze come manifestazioni finali di ciò che è e di quello che fa (MacCormick 2008, 9 ss.), può solidificare e ri-costruire la propria identità.

Dialogicità razionale però non significa raggiungere a tutti i costi il consenso di pochi o della maggioranza ma significa includere e ripartire anche e soprattutto dal dissenso perché “Un discorso pubblico globale *non* si sviluppa da un consenso sulle decisioni, ma dal *dissenso* sulle *conseguenze* delle decisioni” (Beck 2008b, 53).

E ancora una volta l’approccio delle *capacità* della Nussbaum si presta al nostro discorso perché la capacità di un ordinamento di garantire la vita buona a tutti i suoi membri non si riferisce soltanto ad aspetti materiali (denaro, opportunità, proprietà, etc.) ma all’esercizio delle proprie funzioni essenziali “in accordo con la propria ragion pratica” (Nussbaum 2003, 122).

5. *Conclusioni*

Il nostro tentativo è stato nel senso di leggere nella cornice della società del rischio la categoria della catastrofe dall’angolo prospettico dei contributi di *law and humanities*. Ciò ha implicato la necessità di ripartire da considerazioni generali sulla sociologia del rischio, sul significato della catastrofe e sul mutamento di questa dialettica (rischio/catastrofe) nella seconda modernità, seguendo l’analisi di Ulrich Beck.

In questo viaggio abbiamo provato a recuperare la portata effettiva della catastrofe, guardando oltre la tragicità oggettiva in essa connaturata: le catastrofi smascherano l’irresponsabilità, rischiarano un orizzonte opaco di indecidibilità e fallibilità delle decisioni dei saperi esperti, destabilizzando l’ordine esistenze. Ma le catastrofi spingono anche verso il nuovo, invocano nuove decisioni che, oltre il particolarismo locale della tragedia, s’iscrivano in un nuovo cosmopolitismo globale che non sia ispirato dalla mediatizzazione degli eventi occorsi ma dallo spazio dialogico in cui gli individui devono essere inseriti. Di fronte ad un pericolo globale, di fronte all’uragano Sandy, a Katrina, ad un terremoto,

ad uno tsunami, tutti sono chiamati a comunicare con l'altro, anche e soprattutto chi non voleva comunicare con il diverso. Siamo tutti chiamati ad un'interazione discorsiva che, anche partendo dalle responsabilità, favorisca un'etica della narrazione e s'interroghi sulle conseguenze e sul futuro. È l'etica della narrazione che s'innesta in una filosofia del riconoscimento a far uscire le voci di chi ha subito la catastrofe dalla loro invisibilità, restituendo loro il rispetto per se stessi e la possibilità di poter partecipare a processi decisionali razionali.

Se non si riparte da questi contesti narrativi in cui è possibile narrare la propria esperienza, ricostruire la propria identità a partire dal riconoscimento che proviene dall'altro, lo spazio decisionale post-catastrofe apparterrà sempre a pochi soggetti e le singole voci dovranno rinunciare al loro diritto di comunicare e criticare.

L'autoritarismo scientifico-burocratico può fondare solo una dittatura della catastrofe. Bisogna uscire dall'ottica dei poteri forti e dei sistemi esperti perché le argomentazioni scientifiche non convincono più e le istituzioni hanno mostrato la loro fallibilità.

Dovremmo piuttosto affidare alla ragione dialogica, espressione di un'etica narrativa e del linguaggio del riconoscimento, il compito di padroneggiare le fragilità umane e le ferite aperte dalle catastrofi.

Bibliografia

Allegra, Antonio. 2002. *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*. Roma: a.v.e.

Arendt, Hannah. 2008¹⁴. Vita activa. *La condizione umana* (1958). Milano: Bompiani.

Aronsson, Karin, Sätterlung Larsson, Ullabeth, Säljö Roger. 1995. *Medical diagnosis and the micropolitics of care*. In Ivana Marková, Robert Farr

(eds.), *Representations of health, illness and handicap*. Chur: Harwood.

Bauman, Zygmunt. 2011. *Capitalismo parassitario* (2009). Roma-Bari: Laterza.

Bauman, Zygmunt. 2011a³. *Modernità liquida* (2000). Roma-Bari: Laterza.

Bauman, Zygmunt. 1992. *Modernity and Ambivalence*. Polity Press, Cambridge.

Bauman, Zygmunt. 2008. *Paura liquida* (2006). Roma-Bari: Laterza.

Beck, Ulrich. 2008. *Conditio humana. Il rischio nell'età globale* (2007). Roma-Bari: Laterza.

Beck, Ulrich. 2000. *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione* (1994). Bologna: Il Mulino.

Beck, Ulrich. 2008a. *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986). Roma: Carocci.

Beck, Ulrich. 2008b. *Living in World Risk Society*. Torino: Giappichelli.

Beck, Ulrich. 2007. *Vivere nella società del rischio globale*, in *Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol. XII, pp. 123-147.

Benhabib, Seyla. 2006. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004). Milano: Cortina.

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. 1997. *La realtà come costruzione sociale* (1966). Bologna: Il Mulino.

Bruner, Jerome. 1997. *A Narrative Model of Self-Construction*, in Joan G. Snodgrass, Robert L. Thompson (eds.), *The Self across Psychology: Self-recognition, Self-awareness and Self-concept*. New York: New York Academy of Sciences.

Bruner, Jerome. 1991. *The Narrative Construction of Reality*, in *Critical Inquiry*, vol. 18, issue 1, pp. 1-21.

Campesi, Giuseppe. 2009. *Rischio e sicurezza nella società globale. A proposito dell'ultimo libro di Ulrich Beck*, in *Studi sulla questione criminale*, vol. IV, no. 2, pp. 107-118.

Charon, Rita. 2006. *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Oxford: Oxford University Press.

Cusumano, Nicola. 2007. *Le prove nel discorso storico: riflessioni a margine*, in Valeria Andò, Giuseppe Nicolaci (a cura di), *Processo alla prova. Modelli e pratiche di verifica dei saperi*, Roma: Carocci.

Di Donato, Flora. 2012. *La realtà delle storie. Tracce di una cultura*. Napoli: Guida.

Gadamer, Hans G. 1995. *Verità e metodo* (1960). Milano: Bompiani.

Giddens, Anthony. 1994. *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo* (1990). Bologna: Il Mulino.

Jullien, François. 2010. *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture* (2008). Roma-Bari: Laterza.

Habermas, Jürgen. 1996. *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992). Milano: Guerini e Associati.

Habermas, Jürgen. 1998. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996). Milano: Feltrinelli.

Habermas, Jürgen. 2007. *La condizione intersoggettiva* (2005). Roma-Bari: Laterza.

Habermas, Jürgen. 1997. *Teoria dell'agire comunicativo. Vol. II. Critica della ragione funzionalistica* (1981). Bologna: Il Mulino.

Kafalenos, Emma, "Not (Yet) Knowing: Epistemological Effects of Deferred and Suppressed Information in Narrative", in David Herman (ed.), *Narratologies. New Perspectives on Narrative Analysis*. Columbus (OH): Ohio University Press.

Lisanti, Felice, Grattagliano, Ignazio, Bellomo, Antonello, Ferretti, Madia. 2011. *Dal rischio alla catastrofe: margini nel cambiamento delle identità*, in *Psichiatria e Psicoterapia*, vol. 30, no. 4, pp. 300-314.

Luhmann, Niklas. 1989. *Familiarità, confidare e fiducia: problemi e alternative*. In Diego Gambetta (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*. Torino: Einaudi.

Luhmann, Niklas. 1996. *Sociologia del rischio* (1991). Milano: Bruno Mondadori.

Lyotard, Jean-François. 2002. *La condizione postmoderna* (1979). Milano: Feltrinelli.

MacCormick, Neil. 2008. *Reason in Law and Morality. Law, State, and Practical Reason*. New York: Oxford University Press.

Moroni, Maria Francesca. 2012. *La catastrofe nel pensiero occidentale. La filosofia dell'irrimediabile*. Milano: Il Saggiatore.

Nussbaum, Martha. 2003. *Capacità personale e democrazia sociale* (2000). Reggio Emilia: Diabasis.

Ricoeur, Paul. 2007⁴. "Esistenza e ermeneutica". In *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), a cura di P. Ricoeur, 17-38. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, Paul. 2011. *Sé come un altro* (1990). Milano: Jaca Book.

Ricoeur, Paul. 1988. *Tempo e racconto. Vol. III. Il tempo raccontato* (1985). Milano: Jaca Book.

Taruffo, Michele. 2009. *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Laterza, Roma-Bari.

Taylor, Charles. 1993. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989). Milano: Feltrinelli.

Viola, Francesco. 1990. *Il diritto come pratica sociale*. Milano: Jaca Book.

Viola, Francesco, Zaccaria, Giuseppe. 1996. *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*. Roma-Bari: Laterza.

Zaccaria, Giuseppe. 2012. *La comprensione del diritto*. Roma-Bari: Laterza.

Zittoun, Tania. 2012. "On the Emergence of the Subject". *Integrative Psychological & Behavioral Science* 46(3): 259-273.