

UN'ESISTENZA INDIVISIBILE
COMPLESSITÀ, “GOVERNANCE” E RESPONSABILITÀ
NELL'ETÀ GLOBALE

Roberto Franzini Tibaldeo

Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa, roberto.franzinitibaldeo@sssup.it

Abstract: An Indivisible Existence. Complexity, Governance and Responsibility in the Global Age.

The article begins with the redefinition of complexity and risk. Indeed, phenomena such as earthquakes, pandemics, ecological emergencies, and issues related to the development of technology highlight the unique and reciprocal relationship between complexity and risk. However, modernity endeavoured to simplify complexity and to erase the connection of the latter with any issue concerning risk. Despite its negative results, whose ineffectiveness and dangerousness have at the present become unmistakably clear, the attitude in favour of simplification succeeded in becoming the *forma mentis* of modern science, politics, culture, ethics, etc. Yet, in the last decades a new trend seems to have arisen, namely the one focusing on the “governance” of complexity and of the related risks. If considered under a socio-political point of view, its aim is to succeed in efficiency, whilst maintaining democracy. This can be achieved through the advancement of dialogue, the appreciation of diversities, and the enhancement of pluralism. Hence, the *pars construens* of the article focuses on the notion of responsibility, and tries to highlight its fruitfulness for the socio-political “governance” of complexity.

Keywords: Uncertainty, Risk, Complexity, Governance, Responsibility.

1. *Introduzione letteraria*

Un modo al tempo stesso efficace e sintetico per cominciare a sondare un tema complesso è quello di presentarlo per via letteraria ricorrendo al potere evocativo e metaforico delle immagini. Per le questioni che vorrei trattare in questo articolo, la scelta è ricaduta su una delle “città invisibili” di Italo Calvino, *Zoe*:

L'uomo che viaggia e non conosce ancora la città che lo aspetta lungo la strada, si domanda come sarà la reggia, la caserma, il mulino, il teatro, il bazar. In ogni città dell'impero ogni edificio è differente e disposto in un diverso ordine: ma appena il forestiero arriva alla città sconosciuta e getta lo sguardo in mezzo a quella pigna di pagode e abbaini e fienili, seguendo il ghirigoro di canali orti immondezze, subito distingue quali sono i palazzi dei principi, quali i templi dei grandi sacerdoti, la locanda, la prigione, la suburra. Così – dice qualcuno – si conferma l'ipotesi che ogni uomo porta nella mente una città fatta soltanto di differenze, una città senza figure e senza forma, e le città particolari la riempiono.

Non così a Zoe. In ogni luogo di questa città si potrebbe volta a volta dormire, fabbricare arnesi, cucinare, accumulare monete d'oro, svestirsi, regnare, vendere, interrogare oracoli. Qualsiasi tetto a piramide potrebbe coprire tanto il lazzaretto dei lebbrosi quanto le terme delle odalische. Il viaggiatore gira gira e non ha che dubbi: non riuscendo a distinguere i punti della città, anche i punti che egli tiene distinti nella mente gli si mescolano. Ne inferisce questo: se l'esistenza in tutti i suoi momenti è tutta se stessa, la città di Zoe è il luogo dell'esistenza indivisibile. Ma perché allora la città? Quale linea separa il dentro dal fuori, il rombo delle ruote dall'ululo dei lupi?¹

1 I. Calvino, *Le città invisibili* (1972), Mondadori, Milano, 1993, p. 33.

Zoe è una città che disorienta il viaggiatore, il quale dinanzi a essa rimane come inerme e incapace di comprenderla. Infatti Zoe, “luogo dell’esistenza indivisibile”², ci spiazzata, ci prende in contropiede e rifugge da ogni tentativo di dominarla e incasellarla a forza entro i nostri concetti, le nostre mappe mentali e la nostra esperienza. Ciò accade perché, proprio come la globalizzazione odierna, Zoe rappresenta l’esplosione informe e ingestibile della complessità e dei rischi a essa connessi. Il viaggiatore, però, che per sopravvivere deve trovare il modo di orientarsi in essa, non può esimersi dal compito di tentare comunque di interpretarla, semplificarla, addomesticarla e governarla avvalendosi dei propri dispositivi concettuali.

Questa situazione paradossale e il disagio emotivo che ne consegue sono ciò che per certi versi accomuna i cittadini del mondo globale odierno. Eppure – come cercherò di dimostrare – avere il coraggio di interrogare criticamente quel disagio emotivo e il paradosso che ne è all’origine può forse rappresentare una delle opportunità più impensate, oltretutto uno degli atti individuali e collettivi più saggi e responsabili che ci sono offerti dal tempo presente.

Nei paragrafi seguenti cercherò dunque di evidenziare in che senso sia oggi diventato urgente affrontare in termini nuovi e innovativi il binomio complessità-rischio, specie nei suoi risvolti ambientali e socio-politici. A questo fine mi avvarrò delle riflessioni di un pensatore come Hans Jonas e di un sociologo come Ulrich Beck, che hanno il merito di identificare in una pericolosa illusione sopraggiunta con la modernità la ragione che ostacola un’adeguata comprensione della complessità e l’efficace gestione

² Infatti, in greco antico *zōé* indica l’essenza della vita, la vita naturale, o – per dirla con Agamben – “il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dei)” (G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* – 1995 –, Einaudi, Torino, 2008, p. 3), differenziandosi con ciò da *bios*, ossia la vita qualificata, di qualsiasi genere, che ha un inizio e una fine e che si identifica con “la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo” (*ibid.*).

del rischio. Questa chiarificazione sarà propedeutica all'individuazione dell'idea di *governance* come possibile correttivo a tali limiti.

2. I concetti di "rischio" e "complessità"

Due sono i concetti su cui vorrei soffermare in via preliminare l'attenzione: *rischio* e *complessità*. Ne presento innanzitutto il significato corrente. Del primo, uno dei più diffusi dizionari della lingua italiana riporta le seguenti accezioni:

1. Eventualità di subire un danno (più incerto di quello implicito in pericolo): [...] R. *ambientale*, la probabilità che un evento naturale prevedibile determini danni a oggetti, persone, luoghi [...]. 2. In varie determinazioni del linguaggio economico, commerciale, contabile, l'eventualità di una perdita [...]. 3. loc. attr. *A rischio*, che comporta l'eventualità di subire o provocare le estreme conseguenze di fenomeni o fatti negativi o calamitosi: *categorie a r.*, *pazienti a r.*, esposti a contrarre una data malattia; *azienda a r.*, di fallire; *elezioni a r.*, *comportamento a r.*³

Ecco poi la definizione di "complessità" riportata dal medesimo dizionario:

1. Modo di essere o di presentarsi che rende difficile l'orientamento o la comprensione, dovuto per lo più a profondità, minuziosità, disposizione o svolgimento necessariamente complicati: *la c. di un ragionamento*. 2. part. *Teoria della c.*, quella che studia i sistemi formati da un grandissimo numero di elementi interagenti tramite regole definite e soggetti a determinati vincoli, allo scopo di comprendere i

³ G. Devoto-G. C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, a cura di L. Serianni-M. Trifone, Le Monnier, Firenze-Mondadori Education, Milano, 2008, pp. 2385-2386.

comportamenti globali e predirne l'evoluzione; in matematica, studia le operazioni necessarie a risolvere un problema per determinarne il numero minimo⁴.

I due concetti non sono tra loro *prima facie* collegati. Il primo riguarda infatti la possibilità di subire o provocare le conseguenze di un evento calamitoso. Il secondo sembra invece esprimere il semplice dato di fatto che determinati sistemi sono composti, appunto, “da un grandissimo numero di elementi interagenti”. Non sfuggirà però come alcuni fenomeni complessi (si pensi per esempio non solo ad avvenimenti improvvisi ed eccezionali, quali cataclismi meteorologici, terremoti e pandemie, ma soprattutto a problematiche, quali quelle ecologiche, generate dal lento e progressivo accumularsi degli effetti ordinari e più o meno noti della tecnica) siano legati a specifici rischi o siano addirittura generatori di questi ultimi. Come vedremo, le questioni che balzano in evidenza sono quelle legate, da un lato, alla gestione dell'incertezza che sempre si accompagna alla complessità e, dall'altro, al grado di prevedibilità dell'evento considerato e dei relativi rischi. In tal senso, specialmente le questioni ambientali, quelle cioè in cui si manifesta la calviniana “esistenza indivisibile” riconducibile ai loro legami stratificati con molteplici dimensioni dell'agire umano (tecnoscienza, politica, economia, relazioni socio-culturali, ecc.), sono tra i punti di osservazione privilegiati per comprendere il peculiare nesso di rischio e complessità caratteristico del mondo contemporaneo⁵.

Il rimando reciproco tra rischio e complessità emerge infatti in maniera evidente dai seguenti interrogativi, con cui – specie a partire dal

⁴ *Ivi*, p. 610.

⁵ Data la rilevanza che la questione ambientale ha progressivamente assunto nel corso del secolo scorso, la complessità declinata in senso *ambientale* ha finito per diventare in qualche modo paradigmatica della complessità *tout court*.

XX secolo – si cimentano molti autori⁶: laddove i sistemi si fanno complessi, è ancora possibile prevederne l'andamento e l'evoluzione? Non è forse la stessa complessità a vanificare di fatto ogni tentativo di calcolare, prevedere o gestire il rischio? È inevitabile il processo per cui i sistemi diventando complessi alimentano pertanto rischi di vario genere? E se sì allora la soluzione non potrebbe essere quella di ridurre la complessità e ricondurre la gestione entro parametri più schematici e semplificati?

3. Eliminare rischio e complessità: un'illusione senza avvenire

Vorrei innanzitutto affrontare questi interrogativi in chiave storico-critica. Fin dalle proprie origini è infatti evidente come la gnoseologia moderna sposi, di contro a quella che secoli dopo verrà chiamata “complessità”, le ragioni della chiarezza, della distinzione, della semplicità e dell'astrazione, in quanto strumenti efficaci e sufficienti a comprendere la realtà. Come del resto ben evidenziato dai padri fondatori della modernità, Descartes e Bacone, quest'operazione di semplificazione e riduzione gnoseologica è propedeutica a un passo di natura pratica, vale a dire il dominio del mondo da parte dell'essere umano⁷. In tal senso, almeno inizialmente, un utile strumento si rivela

6 Per limitarsi al versante filosofico e sociologico, a prendere sul serio la sfida posta da tali interrogativi è in particolare quel filone di ricerca che ha analizzato in chiave per lo più critica la questione della complessità in rapporto alla tecnoscienza contemporanea. Tra costoro si possono annoverare autori, come G. Simmel, M. Heidegger, L. Mumford, G. Anders, A. Leopold, J. Passmore, J. Lovelock, P. Legendre, J. Ellul, G. Hottis, D. Schön, S. Latouche, per venire fino a H. Jonas e U. Beck, di cui si parlerà più estesamente nel prossimo paragrafo.

7 Sono in tal senso emblematici i seguenti passi: “[Gli uomini] infatti mi hanno mostrato che è possibile giungere a conoscenze utilissime alla vita e che, in luogo di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica, per mezzo della quale, conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, in un modo egualmente distinto, che conosciamo i diversi ordegni dei nostri artigiani, noi potremmo impiegarli nello stesso modo a tutti gli usi a cui sono appropriati, rendendoci così, simili a padroni e

essere la tecnica moderna, le cui origini sono strettamente legate alla ragion d'essere della scienza⁸. Il successo pratico conseguito da quel momento in avanti dall'impresa tecno-scientifica fa il resto⁹, contribuendo ad alimentare una spirale di progresso in ogni campo dell'agire e del conoscere umani.

Solo con l'acutizzarsi – nel corso del XX secolo – di ben note criticità economiche, sociali, politiche, ed ecologiche¹⁰ (cui si accompagna il mancato reperimento di strumenti efficaci per la prevenzione e la gestione del rischio) si procede da più parti a un complessivo ripensamento del senso e della legittimità di quell'operazione fondativa della modernità. Quest'esigenza, avvertita invero da molti pensatori, si accompagna poi alla necessità di recuperare le istanze della complessità, un concetto – quest'ultimo – con cui pare generalmente annunciarsi l'epoca contemporanea¹¹.

possessori della natura” (R. Descartes, *Discorso del metodo*, tr. it. a cura di G. De Ruggiero, Mursia, Milano, 1972, 1989, p. 105); “Fine della nostra istituzione [la Casa di Salomone; *n.d.r.*] è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose per allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo” (F. Bacon, *La nuova Atlantide*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino, 1986, p. 855).

8 Sulle origini della tecnica in rapporto alla scienza moderna, e sulla loro reciproca complicazione, cfr. almeno i seguenti testi: M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in Id., *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. La Nuova Italia, Firenze, 1968, 1997, pp. 71-101; A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione* (1961), tr. it. Einaudi, Torino, 2000; H. Jonas, *Dell'uso pratico della teoria*, in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1966, 1973), tr. it. Einaudi, Torino, 1999, pp. 239-262.

9 Afferma infatti a questo riguardo Hans Jonas: “Che la natura si presti a questo tipo di riduzione è stata la scoperta fondamentale, di fatto l'aspettativa fondamentale, agli inizi della fisica meccanica” (H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 252).

10 Mi riferisco in particolare a quei macrofenomeni di portata mondiale evidenziatisi nel secolo scorso, quali la globalizzazione, le crisi finanziarie, le tensioni ideologiche e geopolitiche, la crisi ecologica, il sottosviluppo di vaste aree del pianeta, le sfide bioetiche, ecc.

11 In effetti, la complessità è probabilmente in grado di unificare i caratteri essenziali di saperi e ambiti disciplinari distinti, quali l'epistemologia, la scienza, la tecnologia, la politica, l'economia, la cultura, la società, la riflessione filosofica, la formazione e l'educazione, e così via. Cfr. a questo riguardo, per esempio, I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza. Uomo e natura in una scienza unificata* (1979), tr. it. Einaudi, Torino, 1993; E.

Indugiamo però ancora un attimo sulla modernità e le sue criticità, con l'ausilio delle lucide riflessioni di Ulrich Beck e Hans Jonas. Benché i due autori muovano da prospettive differenti, essi riconducono l'origine delle problematiche citate a uno sviluppo incompleto o squilibrato della modernità. È a causa di questo limite che – insistono Beck e Jonas – il tentativo moderno di ridurre ed eliminare la complessità suona non solo come velleitario, ma finisce addirittura per generare rischi.

Le riflessioni proposte da Beck hanno innanzitutto il merito di conferire spessore storico-critico al discorso su rischio e complessità, inquadrandolo entro la più ampia disamina del nesso esistente tra modernità, scienza e tecnica. La tesi di fondo è così articolata: per un verso, egli sottolinea come il modello sociale, economico e politico odierno si sia affermato a seguito dei pervasivi processi di razionalizzazione inaugurati in età moderna; per altro verso, però, egli osserva che tali processi hanno a loro volta generato “rischi e potenziali autodistruttivi” imprevisi¹². Inoltre, benché a tutt'oggi il processo di modernizzazione non sia ancora giunto alla sua piena realizzazione, esso

Morin, *Introduzione al pensiero complesso* (1991), tr. it. Sperling & Kupfer, Milano, 1993; G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1985 (prima edizione), Bruno Mondadori, Milano, 2007 (nuova edizione); V. De Angelis, *La logica della complessità. Introduzione alle teorie dei sistemi*, Bruno Mondadori, Milano, 1996; A. Cravera, *Competere nella complessità: il management tra ordine e caos*, Etas, Milano, 2008.

12 In apertura del suo celebre volume *La società del rischio* Beck scrive infatti: “Nella modernità avanzata la produzione sociale di *ricchezza* va sistematicamente di pari passo con la produzione sociale di *rischi*. Analogamente, ai problemi ed ai conflitti distributivi della società basata sulla penuria si sovrappongono problemi e conflitti che scaturiscono dalla produzione, definizione e distribuzione di rischi prodotti dalla scienza e dalla tecnica. Questo passaggio dalla logica di distribuzione della ricchezza nella società della penuria alla logica di distribuzione del rischio nella tarda modernità è legato storicamente a (almeno) due condizioni. Prima: ha luogo, come oggi possiamo vedere, solo dove e quando situazioni di vero bisogno materiale possano essere obiettivamente limitate e marginalizzate socialmente grazie al livello raggiunto di produttività umana e tecnologica e di sicurezza e regolazione giuridica e sociale. Seconda condizione: questo passaggio categoriale allo stesso tempo dipende dal fatto che, nel processo di modernizzazione con la crescita esponenziale delle forze produttive, si liberano rischi e potenziali autodistruttivi in dimensioni fino ad oggi sconosciute” (U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* – 1986 –, tr. it. Carocci, Roma, 2000, p. 25).

sta già vivendo profonde trasformazioni per opera di sfide, quali la “globalizzazione, l’individualizzazione, la disoccupazione, la sottoccupazione, la rivoluzione dei generi e, *last but not least*, i rischi globali della crisi ecologica e della turbolenza dei mercati finanziari”¹³. In sintesi, per Beck, il percorso della modernità sarebbe finito in un vicolo cieco, per uscire dal quale occorre procedere verso una “seconda modernità” che attivi l’*intero* potenziale della ragione umana e non, come è accaduto finora, unicamente la sua componente tecnico-strumentale che sovrintende allo sviluppo sociale, economico e politico¹⁴. Pertanto, al fine di affrontare in modo efficace le suddette problematiche (nelle quali la sensibilità per il rischio gioca un ruolo per nulla marginale), quello che occorre fare non è negarne la distruttività o tentare di ridurne l’inevitabile complessità, come invece tende a fare certo *wishful thinking* animato da un’eccessiva fede nella tecno-scienza. Lungi da ciò, Beck insiste sul fatto che occorre imparare a gestire la complessità e la relativa incertezza mediante un incremento di riflessività, partecipazione democratica e autodeterminazione degli individui.

Riflettendo qualche anno prima di Beck sul portato della tecno-scienza moderna, Hans Jonas offre un quadro vivido dell’epoca tecnologica attuale, del suo carattere di radicale novità rispetto al passato e delle nuove sfide etiche che si profilano. Per le questioni che stiamo qui analizzando è di un certo interesse rilevare come l’autore affermi che l’impiego della tecnologia abbia radicalmente mutato la natura dell’agire umano¹⁵. Infatti, per la prima volta nella propria storia, l’umanità sembrerebbe disporre dei mezzi per tradurre in pratica ciò che fino a

13 U. Beck-D. Zolo, *Una discussione sulla società globale del rischio*, in «Jura Gentium», 2005, <http://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/beck.htm>.

14 Su questo punto, cfr. anche le lucide riflessioni di D. A. Schön, *Il professionista riflessivo. Per una nuova epistemologia della pratica professionale* (1983), tr. it. Dedalo, Bari, 1993, pp. 31-95.

15 Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Einaudi, Torino, 1993, capitolo 1.

qualche secolo prima era o impensabile o una mera ipotesi teorica: il completo annientamento – per mano umana, e non a seguito di un singolo evento catastrofico (come potrebbe essere un conflitto atomico globale), bensì per via di un progressivo accumularsi degli effetti di azioni *ordinarie* – della vita sul pianeta. Questo risultato è, ad avviso di Jonas, l'esito estremo cui approderebbe la modernità, di cui egli tenta un'analisi critica.

A questo riguardo, Jonas evidenzia in particolare alcune problematiche. Innanzitutto, l'uomo moderno non si accorge che il desiderio di piegare il sapere al conseguimento della propria felicità e quello di ricondurre la natura in suo potere, in realtà non fanno che renderlo sempre più dipendente “dagli oggetti esterni. Il potere non può essere esercitato altrimenti che rendendosi disponibili per l'uso di cose nella misura in cui queste diventano disponibili”¹⁶. Con ciò, la libertà rinuncia a se stessa, nell'atto con cui, asservendosi al proprio bisogno delle cose, si consegna a esse e finisce per identificarvisi. Jonas ribadisce quanto affermato a suo tempo da Weber in altro contesto circa la sovversione del rapporto tra mezzi e fini¹⁷: la libertà, riducendosi a mero potere sulle cose, acconsente a che il fine – vale a dire la felicità – si assoggetti in qualche modo ai mezzi – vale a dire le cose materiali – mediante cui vorrebbe realizzarsi; ne discende l'inversione per cui non più i mezzi sono cercati in vista del conseguimento del fine, ma viceversa quest'ultimo finisce per coincidere e dipendere dal potere sulle cose; in tal modo, però, ciò che era semplice mezzo in vista di un fine altro da sé viene esso stesso promosso al rango di scopo e obiettivo ultimo.

Un altro caposaldo della critica jonasiana riguarda la scienza moderna, la quale finirebbe per essere sostanzialmente estranea e indifferente

¹⁶ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 244.

¹⁷ Cfr. T. M. T. Coolen, *Philosophical Anthropology and the Problem of Responsibility in Technology*, in P. T. Durbin (a cura di), *Technology and Responsibility*, Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo, 1987, p. 47.

rispetto alle questioni di valore¹⁸. Naturalmente, il fine cui tende una simile operazione è che gli oggetti della conoscenza diventino “sottoportabili alla teoria e di conseguenza al controllo e di conseguenza all’uso”¹⁹. Questo è particolarmente problematico allorché a essere oggetto di scienza sia l’essere umano, il quale verrebbe con ciò ridotto e reificato a ente che può essere “controllato, anzi manipolato e con ciò utilizzato seguendo l’istruzione di queste scienze”²⁰. Con buona pace di ogni valore morale, che risulterebbe in definitiva estraneo e impotente dinanzi alla “dinamica autoalimentata della scienza messa in uso, cioè la tecnologia”²¹.

Questo aspetto evidenzia un problema ulteriore. Infatti dalla già citata fusione fra teoria e prassi discende, per Jonas, l’evidenza secondo cui tra sapere teorico e cambiamento del mondo vi sarebbe un rapporto di mutuo soccorso in grado di dar *irresistibilmente* vita a un ciclo continuo di incrementi scientifici e *applicazioni* tecniche²². Se così è, ne risulta che non solo l’attivo conseguimento di fini altri e autonomi rispetto al processo tecno-scientifico, ma anche il tentativo stesso di gestire, indirizzare e governare quest’ultimo sono operazioni assolutamente impraticabili.

Eppure, spiega Jonas, non ci si può affidare a cuor leggero all’autoreferenzialità dello sviluppo tecno-scientifico, poiché esso sarebbe in realtà incapace di autocontrollo e porterebbe quasi certamente l’umanità e il pianeta al proprio collasso. In apertura del suo capolavoro

¹⁸ Per un’interessante riflessione dal punto di vista giuridico sul nesso tra modernità e neutralizzazione del valore, cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell’etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 115 ss.

¹⁹ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 247.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 248.

²² La nozione di *progresso* viene infatti definita come “un automatismo autoalimentato, in cui persino la teoria è inclusa allo stesso tempo come fattore e funzione e di cui non possiamo prevedere un limite (per non parlare di porvene uno)” (H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 258). Cfr. anche H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1985), tr. it. Einaudi, Torino, 1997, pp. 7-27.

Il principio responsabilità, il filosofo si sofferma sulle ragioni di un siffatto rischio:

La restrizione della prossimità e della contemporaneità è sparita, spazzata via dall'estensione spaziale e temporale delle serie causali attivate, anche se in vista di scopi prossimi dalla prassi tecnica. La loro irreversibilità, insieme al loro ordine di grandezza complessivo, introduce nell'equazione morale un ulteriore fattore di novità. A questo si aggiunge il loro carattere cumulativo: gli effetti si addizionano in modo tale che la condizione delle azioni e delle scelte successive non è più uguale a quella dell'agente iniziale, ma risulta diversa da essa in misura crescente e sempre più un risultato di ciò che già è stato fatto. [...] l'autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo supera continuamente le condizioni dei suoi singoli atti, passando sempre attraverso situazioni senza precedenti per le quali a nulla valgono gli insegnamenti dell'esperienza [...]. In tali condizioni, il *sapere* diventa un dovere impellente [...] e deve corrispondere, in ordine di grandezza, alle dimensioni causali del nostro agire. Ma il fatto che esso non *possa* veramente adeguarsi al loro ordine di grandezza, restando il sapere predittivo al di sotto del sapere tecnico che conferisce potere al nostro agire, assume a sua volta un significato etico. Il divario tra la forza del sapere predittivo e il potere dell'azione genera un nuovo problema etico²³.

Come si vede, accanto a una precisa indicazione delle cause del rischio (identificate nella vulnerabilità della natura dinanzi al carattere cumulativo, esteso, capillare e auto-riproduttivo dell'agire tecnico umano), Jonas segnala altresì una questione ulteriore: quella del *paradosso* di un sapere (cognitivo ed etico) che, dinanzi alla pervasività della tecnica, deve farsi più efficace, a fronte però della sua impossibilità a

23 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 11-12.

stare al passo con il ritmo di sviluppo di quest'ultima²⁴. Tra le conseguenze di questo paradosso, si evidenziano le seguenti (su cui si avrà modo di tornare): innanzitutto, è chiaro che per risolvere gli attuali problemi causati dalla tecnica non si può fare esclusivo affidamento sull'impiego di soluzioni tecniche più sofisticate, eventualmente disponibili in futuro²⁵; in secondo luogo, i rischi sono ovunque e sono ineliminabili, ciò anche per via del fatto che sia la regolamentazione del rischio sia la sua assenza di regolamentazione comportano a loro volta una dimensione di rischio.

Se dunque il tentativo moderno di eliminare le categorie di rischio e complessità è in definitiva una fantasia velleitaria (peraltro puntualmente smentita dai fatti), viceversa, l'alternativa – su cui insistono lo stesso Jonas, così come Beck – consistente nel reperimento di strumenti per reindirizzare il sapere (insieme con le emozioni), l'etica e la politica e per far sì che esse riescano a gestire efficacemente i rischi e la complessità del mondo contemporaneo è un'operazione assai delicata, dal risultato tutt'altro che scontato e che richiede un'accurata riflessione²⁶.

²⁴ Con l'espressione "pragmatic paradox" ci si riferisce alla situazione contraddittoria per cui dinanzi alla complessità del mondo contemporaneo, per un verso, si avverte un diffuso bisogno di riflessione sulla questione tecnologica e, per altro verso, si avverte però l'impressione che non ve ne sia realmente la possibilità (cfr. T. M. T. Coolen, *Philosophical Anthropology and the Problem of Responsibility in Technology*, cit., p. 41).

²⁵ Secondo la teoria del "technological fix", per risolvere le problematiche evidenziate, sarebbe sufficiente l'impiego di tecnologie sempre più potenti e innovative. Sono però in molti a dubitare della validità ed efficacia di questa teoria. Cfr., tra gli altri, L. Mumford, *Tecnica e cultura* (1934), Saggiatore, Milano, 2005, p. 378; J. Ellul, *Il "rischio del secolo" trent'anni dopo*, in «Nuova civiltà delle macchine», 1984, 2, 2 (6), p. 86; G. Hottos, *L'uomo-macchina come futuro?*, in «Nuova civiltà delle macchine», 1984, 2, 2 (6), pp. 71-77; Id., *Technoscience: Nihilistic Power versus a New Ethical Consciousness*, in P. T. Durbin (a cura di), *Technology and Responsibility*, p. 80; B. De Marchi-L. Pellizzoni-D. Ungaro, *Il rischio ambientale*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 49; E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 141.

²⁶ Così si esprime al riguardo Hans Jonas: "Ma se ci affideremo o rassegheremo del tutto alla meccanica autoregolantesi del gioco alterno di scienza e tecnica, avremo perso la battaglia per l'uomo. Infatti la scienza, se la sua applicazione viene governata unicamente dalla sua propria logica, non lascia veramente aperto il senso della felicità: essa ha pregiudicato la risposta, a dispetto della propria libertà da valori. L'automatismo

4. *La sfida (non solo ambientale) odierna: la "governance" della complessità*

Nel tempo presente si evidenzia dunque la necessità di recuperare – di contro all'arbitraria semplificazione non solo gnoseologica operata dalla modernità – le istanze della *complessità*²⁷. In questo paragrafo tenterò dunque di immaginare e mettere a fuoco i contorni di un siffatto recupero. Non intendo però addentrarmi direttamente nei meandri della complessità (in materia esiste, infatti, una vasta letteratura che presenta contributi interdisciplinari)²⁸. Piuttosto, cercherò di ragionare a partire dalle molteplici sollecitazioni provenienti dalla complessità e rivolte alla riflessione filosofica, sociale e politica. Cercherò dunque di comprendere che cosa significhi "governare la complessità" e i fenomeni a essa connessi, e cercherò di farlo evitando il più possibile di soggiacere alla paralisi del già menzionato "paradosso della prassi".

Ritornerei dunque per un attimo al concetto di complessità per interrogarlo in prospettiva epistemologica. Mi avvalgo a tal fine di un efficace testo del matematico e logico Silvio Funtowicz. Benché in esso l'autore si riferisca in particolare alla complessità ambientale, mi pare che nulla vieti il suo utilizzo ai fini della comprensione della complessità *tout court*:

del suo uso – nella misura in cui questo uso va al di là della ricorrente risposta all'emergenza creata da essa stessa in modo ricorrente – ha posto in linea di principio il contenuto della felicità: lasciarsi andare nell'uso delle cose. Nel campo magnetico dei due poli dell'emergenza e del lasciarsi andare, di inventiva ed edonismo, che costituisce il potere sulle cose che costantemente si estende, la direzione di tutti gli sforzi, e con ciò la questione del bene, rischia di essere decisa in anticipo. Tale questione non dobbiamo tuttavia lasciarla decidere in contumacia" (H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 260).

²⁷ Al riguardo, si vedano le lucide riflessioni di S. Tagliagambe, *Gli aspetti etici del problema dell'innovazione*, in G. Ardrizzo (a cura di), *Governare l'innovazione. La responsabilità etica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 29-67, in specie pp. 60 ss.

²⁸ Tra gli ambiti toccati dalla rivoluzione della complessità si possono annoverare la fisica, la biologia, la genetica, la cosmologia, l'urbanistica, la psicologia, l'economia, le scienze sociali, la gnoseologia, e così via.

Nelle questioni ambientali, le due ipotesi – della separazione soggetto-oggetto e della divisione del tutto in componenti isolate e stabili [aspetti su cui si fondavano la gnoseologia e la scienza moderne; *n.d.r.*] – sono ormai insostenibili. Qui sta l'origine della complessità: l'idea che la semplificazione della complessità portata avanti dal metodo scientifico della modernità non funzioni più, allorché ci si trovi a dover affrontare problemi ambientali. Occorre dunque che si trovi una nuova forma per semplificare la complessità, un nuovo metodo scientifico, che permetta di agire, ma che allo stesso tempo mantenga l'integrità del tutto e la partecipazione riflessiva dell'uomo nel sistema. Questa è appunto la complessità, che si potrebbe tentare di definire in maniera molto semplice come segue: un sistema è complesso quando c'è una pluralità di prospettive che non possono essere ridotte le une alle altre. [...] Complessità significa che occorre mantenere la pluralità, sia essa di prospettive, di attori o di conoscenze²⁹.

Né a ciò si limita Funtowicz, il quale è consapevole di come la complessità vada non solo riconosciuta e compresa, ma anche governata. Ciò va realizzato secondo una logica e un approccio diversi da quelli immaginati dalla modernità. Scrive ancora al riguardo Funtowicz:

Ci sono tre tappe di cui occorre essere coscienti nell'affrontare la complessità: la prima è quella della consapevolezza dell'incertezza come proprietà emergente dei sistemi complessi. L'incertezza non può essere eliminata, perché la si sta creando continuamente. La seconda tappa è nota come "incommensurabilità" o altrimenti "pluralità": c'è bisogno di mantenere la pluralità e la diversità, poiché solo in tal modo si possono trovare gli strumenti per capire. La terza tappa è la "governance": l'idea che, nel momento in cui si muti la base di legittimazione della scienza

29 S. Funtowicz, *La complessità ambientale*, in R. Franzini Tibaldeo (a cura di), *Un mondo insicuro? Prospettive di etica dell'ambiente*, L'Arciere, Dronero, 2003, pp. 46-47. Cfr. anche A. Benessia-S. Jasanoff-S. Funtowicz, *L'innovazione tra utopia e storia*, Codice, Torino, 2013.

Un'esistenza indivisibile

(l'idea cioè della scienza positiva), si abbia anche bisogno di mutare le strutture e i modelli di decisione, semplicemente perché quelli che si hanno sono obsoleti. All'idea di complessità si lega quella di irreversibilità: non si può tornare indietro. Ma soprattutto occorre acquisire consapevolezza della mancanza di controllo: il nuovo vocabolario non può avere parole come “gestire”, “controllare”, ecc., poiché per la verità non si controlla né si gestisce alcunché. E ciò semplicemente per il fatto che nessuno è “sotto” controllo. Questo muta tutte le strategie decisionali³⁰.

Della prima tappa si è già implicitamente detto facendo riferimento alle riflessioni di Beck e Jonas. Occorre ora esaminare quelle successive. Anche da un punto di vista terminologico, non è casuale che ai concetti di “gestione”, “governo” e simili, Funtowicz preferisca quello di “governance”: con ciò, egli mostra di aderire a quella fitta schiera di studiosi che nell'analisi delle politiche pubbliche registra l'oltrepassamento delle logiche di *government* a favore, appunto, della *governance*. Mentre – sostengono costoro – il primo termine evidenzia e al tempo stesso si regge sulla separazione gerarchica tra il governo formale e il resto della società, il secondo si riferisce a un contesto – qual è quello contemporaneo – in cui il sensibile incremento di complessità ha reso quell'operazione troppo dispendiosa, quando non addirittura impossibile. Governo formale e società presentano infatti una relazione articolata e dinamica, che eccede ogni schematizzazione gerarchizzante³¹. Da un punto di vista ideale, la *governance* si propone dunque di rimodulare quel rapporto promuovendo l'inclusione sociale dei cittadini e incrementando l'efficienza dei processi decisionali pubblici.

30 S. Funtowicz, *La complessità ambientale*, cit., p. 47.

31 A questo riguardo, cfr. per esempio la voce *Government* di J.-B. Harguindéguy, in M. Bevir (a cura di), *Encyclopedia of Governance*, Sage, Thousand Oaks, 2007, pp. 385-389, qui pp. 388-389.

Tuttavia, il concetto di *governance* presenta numerose e non sempre coerenti definizioni, per non dire degli svariati ambiti in cui trova applicazione (economico, sociale e politico – statale e sovrastatale) e delle sue eterogenee matrici teoriche (teoria della scelta razionale, istituzionalismo, teorie dei sistemi, teoria della regolazione, teorie interpretative)³². Ciononostante, mi pare che ai fini del presente discorso, la dialettica tra *government* e *governance* consenta di far emergere alcuni nodi politico-sociali rilevanti, che vorrei tentare di approfondire in prospettiva filosofico-critica.

Tra i documenti ufficiali che recepiscono l'innovazione della *governance* vi è senz'altro il *Libro bianco sulla governance europea*, pubblicato dalla Commissione Europea nel 2001. In questo documento – alla cui stesura, peraltro, Funtowicz ha personalmente contribuito – si trova la seguente definizione di carattere generale: “Il concetto di ‘governance’ designa le norme, i processi e i comportamenti che influiscono sul modo in cui le competenze sono esercitate a livello europeo, soprattutto con riferimento ai principi di apertura, partecipazione, responsabilità, efficacia e coerenza”³³. Quest’istanza teorica sta alla base di più concrete e puntuali definizioni del termine, tra cui la seguente, che sottolinea come il concetto di *governance* stia a indicare:

un’attività di coordinamento dell’azione di diversi soggetti istituzionali e non istituzionali (portatori di interessi, associazioni, reti di cittadini, ecc.),

32 Cfr. per esempio Formstet e Osservatorio Progetti Governance (a cura di), *Significati di governance*, disponibile on line all’indirizzo: [http://db.formez.it/fontinor.nsf/0/9ED118F5F3010FAEC125710A0058493B/\\$file/Significati%20di%20GOVERNANCE.pdf](http://db.formez.it/fontinor.nsf/0/9ED118F5F3010FAEC125710A0058493B/$file/Significati%20di%20GOVERNANCE.pdf); R. A. W. Rhodes, *The New Governance: Governing without Government*, in «Political Studies», XLIV, 1996, pp. 652-667, specie pp. 652-660; M. Bevir, voce *Governance*, in Id. (a cura di), *Encyclopedia of Governance*, cit., pp. 364-381; D. Levi-Faur (a cura di), *The Oxford Handbook of Governance*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

33 Il *Libro bianco sulla governance europea* è scaricabile in pdf al seguente indirizzo: http://europa.eu/legislation_summaries/institutional_affairs/decisionmaking_process/110109_it.htm.

messa in atto in modo multilaterale dagli stessi soggetti interessati e orientata da una visione condivisa del futuro (ad esempio, del possibile modello di sviluppo di un'area). Così intesa [...] la *governance* tende a raccordare l'esercizio del potere da parte degli organismi elettivi e delle agenzie pubbliche con le esigenze e le aspirazioni diffuse; dunque non sottrae in alcun modo legittimazione al governo ma, semmai, contribuisce ad accrescerla, riattualizzando – per così dire – il significato del mandato elettorale anche nelle fasi successive al voto³⁴.

È il caso di osservare come il processo appena descritto abbia trovato un'interessante e concreta esemplificazione nell'*iter* di concepimento, stesura, approvazione e ratifica della *Convenzione europea del paesaggio* (CEP) da parte degli Stati membri del Consiglio d'Europa³⁵. La CEP fu concepita in risposta alle aspettative e agli interrogativi “delle oltre 200.000 comunità locali e regionali che compongono il Continente europeo”³⁶ e che si erano accorte della rilevanza della questione paesaggistica per il proprio futuro, in termini di benessere, identità e sviluppo. La CEP fornì una “risposta politica a una domanda sociale corrispondente ai bisogni più immediati delle popolazioni: il paesaggio è infatti da queste sempre più considerato un fattore di primaria importanza per la qualità della loro vita quotidiana”³⁷. Il testo della CEP fu ampiamente discusso e stilato da un'*équipe* di lavoro internazionale. Quindi il documento fu aperto alla firma degli Stati membri il 20 ottobre 2000 ed entrò in vigore il 1 marzo 2004, allorché alla firma seguì la

34 D. Ciaffi-A. Mela, *La partecipazione. Dimensioni, spazi, strumenti*, Carocci, Roma, 2006, pp. 49-50.

35 Il testo della CEP è disponibile all'indirizzo: <http://conventions.coe.int/Treaty/ita/Treaties/Html/176.htm>.

36 R. Priore, *Convenzione europea del paesaggio. Un commento interpretativo*, in Id. – a cura di –, *Convenzione europea del paesaggio. Il testo tradotto e commentato*, Edizioni Centro Stampa d'Ateneo, Reggio Calabria, 2006, p. 40.

37 *Ibid.*

ratifica del medesimo da parte di 10 Stati membri³⁸. Da segnalare, in particolare, è l'impegno della CEP alla propria attuazione attraverso il sistematico coinvolgimento dei cosiddetti portatori di interessi (*stakeholder*) e della cittadinanza (cfr. soprattutto l'articolo 6).

Applicata al contesto sociale e politico, la *governance* indicherebbe dunque una pratica di governo delle problematiche contemporanee improntata all'efficacia, di contro alle inefficienze di quelle calate esclusivamente "dall'alto" e che privilegiano un solo punto di vista a scapito della pluralità di prospettive. In questo senso, la nozione di *governance* è dotata anche di rilevanza *normativa*, poiché la sua attuazione *dovrebbe* essere in grado di riflettere determinati valori, che in definitiva sono quelli democratici³⁹. È in vista del conseguimento di questo fine che la *governance* deve dunque prevedere modalità *multiscalari* (che siano cioè in grado di promuovere il coinvolgimento e il concorso di molteplici livelli di governo tradizionale), *a rete*, *rispettose della complessità* dei processi e che – in ogni fase del processo – promuovano la *partecipazione* di tutti gli attori e i cittadini, in quanto peraltro titolari e depositari di saperi, esperienze, narrazioni e prospettive da cui peraltro una *governance* efficace della complessità non può prescindere⁴⁰.

Queste innovazioni teoriche e concettuali sono, invero, di sicuro interesse, oltretutto dotate di una certa evidenza intuitiva. Tuttavia non

³⁸ L'Italia fu tra i firmatari della prima ora, ma ratificò la CEP solo il 4 maggio 2006. L'entrata in vigore nel nostro Paese risale al 1 settembre 2006. A tutt'oggi sono 38 gli Stati in cui è in vigore la CEP (l'elenco aggiornato è consultabile al seguente indirizzo: <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ChercheSig.asp?NT=176&CM=&DF=&CL=ITA>). Cfr. anche R. Priore, *La Convenzione europea del paesaggio: matrici politico-culturali e itinerari applicativi*, in G. F. Cartei (a cura di), *Convenzione europea del paesaggio e governo del territorio*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 27-114.

³⁹ Cfr. M. Bevir, voce *Governance*, cit., p. 377.

⁴⁰ Per quest'apertura alla valenza interpretativo-narrativa della *governance*, cfr. R. A. W. Rhodes, *Waves of Governance*, in D. Levi-Faur (a cura di), *The Oxford Handbook of Governance*, cit., pp. 33-48.

sfuggirà come, da un punto di vista pratico e motivazionale⁴¹, la rivoluzione culturale rappresentata dalla *governance* così intesa non si annunci certo come una strada in discesa: se, per un verso, il suo imporsi è dettato dalla complessità di fenomeni epocali di ampio respiro e dall'inefficienza dei tradizionali metodi di gestione di tale complessità, per altro verso, l'incisività e l'efficacia delle nuove pratiche di *governance*, nonché l'equità dei loro risultati a medio e lungo termine, richiedono la consapevolezza, la convinta adesione e l'attiva partecipazione di una pluralità di soggetti che spazia dai governanti, passando per gli *stakeholder*, per venire fino ai semplici cittadini.

La *governance* sarebbe dunque lo strumento tramite cui tentare di governare la calviniana "indivisibilità esistenziale" di problematiche complesse, come quelle citate nei precedenti paragrafi, mediante principi e pratiche improntati al dialogo tra prospettive, saperi ed esperienze divergenti e spesso reciprocamente in conflitto. Ovviamente, questo non significa che con la *governance* disponiamo di uno strumento infallibile – quasi fosse una bacchetta magica – tramite cui unificare l'eterogeneità di punti di vista e prospettive, ricomporre le divergenze e vincere la resistenza al confronto e la ritrosia al cambiamento e all'innovazione che caratterizzano individui, società, compagini statali, ecc. Questa semmai era l'illusione di cui si nutriva segretamente il *government* moderno. Non così la *governance*, che con la rinuncia a questa illusione, non può non tradire una certa qual debolezza o un certo qual limite intrinseci. Questo però non significa che la battaglia in suo favore sia da considerarsi utopica o persa in partenza. Piuttosto significa assumere in via teorica che la *governance* sia (e debba essere) uno strumento in grado di garantire una sintesi di istanze plurali e *non* necessariamente convergenti. E significa anche essere consapevoli del fatto che l'applicazione della

⁴¹ Infatti, alla polifonia semantica e al dissenso teorico in materia di *governance* si è già sinteticamente fatto cenno.

governance si misura inevitabilmente con quel coacervo di difficoltà, distorsioni e contraddizioni che contrassegnano le decisioni e l'agire individuale e collettivo, le relative dinamiche partecipative, le percezioni sociali, ecc.⁴²

In chiusura vorrei dunque, seppur sinteticamente, affrontare questi nodi problematici della *governance* mediante una riflessione teorico-pratica, che tenti di reinterpretarlo alla luce di concetti, quali sostenibilità, autolimitazione, rispetto reciproco e responsabilità riflessiva.

Partirei dalla questione della partecipazione attiva della cittadinanza, che ha l'obiettivo di mettere reciprocamente in dialogo e valorizzare l'eterogeneità di saperi esperti e diffusi, di idee, prospettive e istanze, che caratterizza il genere umano. Alla luce di talune riflessioni teoriche ed esperienze pratiche già realizzate o in corso d'opera, mi pare che tra le linee guida per tradurre fattivamente in pratica tale istanza partecipativa non possano mancare le seguenti: innanzitutto, incentivare il "confronto creativo" e democratico tra attori, interessi e posizioni, e promuovere occasioni pubbliche di confronto, discussione e formazione del consenso⁴³; in secondo luogo, quando ci si trovi a dibattere tematiche

⁴² Relativamente alla *governance* del rischio, il giurista Cass R. Sunstein evidenzia per esempio come l'attenzione della gente tenda a perdere di vista la complessità dell'insieme e diventi selettiva. Sono in tal senso rilevanti i seguenti aspetti: "l'euristica della disponibilità, che fa apparire alcuni rischi assai vicini a inverarsi, siano essi reali o meno; la sottostima delle probabilità, che induce le persone concentrare le proprie preoccupazioni sulle ipotesi peggiori, anche se assai improbabili; l'avversione alle perdite [...]; l'attitudine a credere nella benevolenza della natura [...]; la sottovalutazione degli effetti sistemici" (C. R. Sunstein, *Il diritto della paura. Oltre il principio di precauzione* – 2005 –, tr. it. il Mulino, Bologna, 2010, p. 53). Le dinamiche psichiche sottese a questi fenomeni possono dare origine a vere e proprie distorsioni, il cui peso – aggiungo io – può farsi sentire allorché si tratti di governare rischio e complessità. A complicare ulteriormente il quadro subentrano inoltre processi legati al sentimento della paura, quali cascate sociali, panico morale e polarizzazione di gruppo (*ivi*, pp. 125 ss.).

⁴³ Di particolare interesse sono in questo senso le esperienze statunitensi del "Consensus Building Institute" (Washington D.C.; <http://www.cbuilt.org/>) fondato da Lawrence Susskind, con il relativo metodo del "confronto creativo" messo a punto dallo stesso Susskind con Marianella Scavi, nonché il curriculum di partecipazione

complesse, effettuare – com'è stato di recente proposto per esempio da Cass R. Sunstein – uno sforzo di traduzione delle questioni in termini di costi-benefici, e ciò al fine di “comprendere la posta in gioco, ossia ciò che viene guadagnato e ciò che viene perduto in conseguenza dell'intervento regolativo”⁴⁴; infine, lavorare in vista di un'etica individuale e collettiva della *responsabilità riflessiva*, secondo le preziose indicazioni fornite da autori, quali Hans Jonas, Donald A. Schön, Matthew Lipman.

Per quel che concerne in particolare quest'ultimo punto – quello più ricco di implicazioni filosofiche – vorrei mostrare in che cosa consista la responsabilità riflessiva e al tempo stesso indicare le ragioni della sua rilevanza per le questioni qui analizzate. Perché scelgo di porre l'accento proprio sulla responsabilità? Dirò subito che con questo termine non mi riferisco unicamente alla ponderazione delle conseguenze di determinate azioni, mie o altrui, individuali o collettive. Certo, responsabilità significa *anche* questo. Tuttavia, come evidenziato da alcuni – tra cui *in primis* il già citato Hans Jonas –, lo specifico della responsabilità consiste nella capacità di indicare come l'esistenza umana sia da intendersi fondamentalmente come un dialogo con un'alterità che interpella l'essere umano ed esige da quest'ultimo una risposta. Per alterità si intende non solo un altro essere umano, ma tutto ciò che è in qualche modo dotato di un valore che esige di essere riconosciuto. In questo senso, afferma Jonas, la natura – specialmente in quanto minacciata nella sua integrità

democratica e sviluppo delle abilità di pensiero messo a punto dal filosofo Matthew Lipman e noto come “Philosophy for Children/Community” (<http://www.montclair.edu/cehs/academics/centers-and-institutes/iapc/>). Cfr. M. Sclavi-L. E. Susskind, *Confronto creativo. Dal diritto di parola al diritto di essere ascoltati*, et al., Milano, 2011; M. Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Bruno Mondadori, Milano, 2003; M. Lipman, *Educare al pensiero* (2003), Vita e Pensiero, Milano, 2005.

⁴⁴ C. R. Sunstein, *Il diritto della paura*, cit., p. 302. Prendo a prestito da Sunstein questa sola idea estrapolandola dal contesto originario, che lega l'analisi-costi benefici al cosiddetto “paternalismo libertario”. Anziché su quest'ultimo, vorrei infatti concentrarmi sull'idea di *responsabilità riflessiva*.

biologica – è certamente un’alterità rilevante. Essa infatti alberga in sé un valore, che è degno di rispetto e pretende di essere riconosciuto da chi può farlo (e fino a prova contraria, gli unici detentori di siffatta possibilità sono gli esseri umani)⁴⁵. Da questo punto di vista, l’invito che Jonas rivolge al genere umano è quello di riscoprire la propria “solidarietà di interesse con il mondo organico”⁴⁶ e il proprio senso di responsabilità per esso.

L’accento posto sull’istanza di appello-risposta che caratterizza la responsabilità è dunque tutt’uno con la reinterpretazione e ristrutturazione in termini dialogici delle questioni di valore. Questo vale anche qualora si tratti di valori che evidenziano un certo radicamento ontologico (si veda il caso appena citato della dignità e del valore intrinseco della natura secondo Jonas). Neppure in questi casi si può infatti prescindere dal fatto che ogni valore, non importa con quale grado di cogenza pretenda di imporsi, richiede comunque di essere riconosciuto, rispettato e tutelato da chi ha il potere di farlo. E il fatto che un soggetto, pur potendo farlo, decida magari di non riconoscere e rispettare un determinato valore, non toglie comunque che quel valore gli rivolga un appello finalizzato al riconoscimento e alla tutela di una determinata istanza. Il richiamo alla centralità della responsabilità è dunque tutt’uno con il fatto che nelle questioni di valore l’accento viene spostato dal “che cosa”, cioè dal contenuto del valore, alla relazione che l’agente decide di intrattenere liberamente con esso⁴⁷.

Questo spostamento di baricentro operato dalla responsabilità è invero essenziale laddove si tratti, com’è il caso delle questioni affrontate

⁴⁵ Queste sono in sintesi le ragioni dell’antropocentrismo moderato di Hans Jonas. Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., e Id., *Il principio responsabilità*, cit.

⁴⁶ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 175.

⁴⁷ Questo però non significa che la libertà umana disponga a piacimento del valore, ma piuttosto – possiamo dire con Jonas – equivale per un verso a riequilibrare il rapporto tra libertà e responsabilità e per altro verso a riformulare la questione della cogenza del valore non più su basi meramente eteronome.

in questo articolo, di governare la complessità. In questo caso, infatti, il confronto dialogico tra istanze plurali e con ogni probabilità divergenti, e il tentativo di valorizzarle in vista di una *governance* più efficace della complessità, potrebbero verosimilmente trarre beneficio da attività di ri-assunzione dialogica, negoziata e comunitaria delle questioni di “valore”⁴⁸.

Qui, però, il condizionale è più che mai d'obbligo, poiché i vantaggi e i benefici derivanti dall'attuazione di un simile progetto rimangono ancora allo stadio di mere possibilità teoriche o al più di eventualità plausibili. Ciò comunque non impedisce che, prendendo opportunamente spunto da casi di studio, esperienze e ricerche-azione condotte in altri contesti e affini per orizzonte problematico all'auspicata *governance* responsabile della complessità, se ne possa trarre qualche riflessione valida anche per quest'ultima. Mi riferisco, in particolare, a esperienze e ricerche che hanno evidenziato come persone coinvolte sistematicamente in attività dialogiche abbiano cominciato ad acquisire, pur con tutti i limiti del caso, un *habitus* mentale “riflessivo” (propenso, cioè, a riflettere “nel corso dell'azione” e non più a prescindere o astraendo da quest'ultima), critico e autocritico, sensibile al contesto e all'alterità⁴⁹. Sarebbe a questo riguardo interessante verificare se e in che misura queste competenze, acquisite tramite il dialogo, possano aiutare ad affrontare la pluralità prospettica, l'imprevedibilità e l'incertezza correlate alla complessità. Un altro aspetto interessante è legato al fatto che, laddove il dialogo è efficace, contestualmente alla riconfigurazione cognitiva anche il *côté* emotivo dei partecipanti viene in genere interessato

⁴⁸ Proprio nel novero di siffatte attività rientrano – mi pare – pratiche filosofiche, quali la “Philosophy for Children/Community” di M. Lipman, e metodologie di dialogo e gestione dei conflitti, come il “confronto creativo” proposto da L. Susskind e M. Sclavi.

⁴⁹ Cfr. al riguardo D. Schön, *Il professionista riflessivo*, cit.; M. Lipman, *Caring as Thinking*, in «Inquiry: Critical Thinking across the Disciplines», 1995, vol. 15, n. 1, pp. 1-13; M. Lipman, *Educare al pensiero*, cit.; M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità* (1997), tr. it. Carocci, Roma, 2006; M. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* (2010), tr. it. il Mulino, Bologna, 2011.

da un mutamento qualitativo analogo. Riportato al nostro discorso: affrontare in modo efficace rischio e complessità significa davvero – lo ribadisco – fare i conti con resistenze e distorsioni (o addirittura patologie) alimentate dal legame che si viene a creare tra il manifestarsi dell'incertezza e dell'imprevedibilità a proposito di fenomeni quali pandemie, catastrofi naturali e crisi economiche globali, da un lato, e reazioni emotive, quali cascate sociali, panico morale e polarizzazione di gruppo, dall'altro⁵⁰. Se è certamente illusorio sperare che si possa venire a capo di queste problematiche una volta per tutte, è altrettanto vero che le citate esperienze di “riflessività” e di “dialogo comunitario” condotte in giro per il mondo forniscono certamente un esempio di che cosa significhi in concreto ristrutturare efficacemente abitudini emotive, distorsioni cognitive e atteggiamenti individuali, come primo passo per la realizzazione di una socialità più matura e propensa al pluralismo.

Quel che in ogni caso emerge con chiarezza è che non è possibile conseguire questi risultati facendo leva unicamente sull'intervento chiarificatore di una “ragion pura” che nulla abbia a che fare con le emozioni. Ciò non è possibile per i seguenti motivi: innanzitutto, perché una tale ragione non esiste, se non nelle costruzioni fantasiose (e perciò irreali) di qualche filosofo, così come neppure l'emotività umana presenta solamente i caratteri magmatici e irrazionali con cui alcuni, ieri come oggi, la dipingono; in secondo luogo, se anche ragione e sentimento esistessero in termini così stereotipati, sarebbe lecito dubitare che l'intervento della ragione su un'entità caotica come l'emotività potrebbe essere davvero efficace (e a dimostrarlo in maniera inequivocabile è tra l'altro la crisi, probabilmente irreversibile, del modello di attore razionale)⁵¹. Al contrario, la riconfigurazione emotiva che ha luogo nelle attività partecipative citate trae vantaggio sia dal definitivo

⁵⁰ Cfr. al riguardo C. Sunstein, *Il diritto della paura*, cit.; E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit.

⁵¹ Cfr. S. Caruso, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

accantonamento di ogni forma di dualismo antropologico, sia dall'oltrepassamento della cosiddetta "antropologia delle facoltà"⁵². Quanto ai risultati, ci si può attendere non solo – come proponeva Jonas riguardo al sentimento della paura – che grazie alla mobilitazione dell'emotività possiamo imparare qualche cosa che riguarda noi e il nostro futuro (il che rappresenterebbe già un passo oltre la distorsione patologica)⁵³; ben più di questo, ci si può attendere che la stessa responsabilità riflessiva contribuisca all'attivazione di un'etica della cura che promuova il rispetto reciproco, l'empatia, la convivialità, il senso della giustizia, la reciproca felicità e la realizzazione di sé e dell'altro. Proprio questa forma di rinnovata saggezza, che non si stanca di indicare nella sostenibilità, nell'autolimitazione, nella prudenza la via maestra per governare la complessità a favore delle future generazioni⁵⁴, è una delle possibilità che sembra manifestarsi in quel vitale, articolato e multiforme coacervo di esperienze partecipative caratteristico del tempo presente.

5. Conclusioni

L'articolo prendeva le mosse dall'esame dei concetti di complessità e rischio. Dopo una loro preliminare ridefinizione in relazione a varie manifestazioni (alcune delle quali tipiche della contemporaneità) della calviniana "esistenza indivisibile", quali cataclismi meteorologici, terremoti, pandemie, problematiche ecologiche, effetti della tecnica, ecc.,

⁵² Vanno in questa direzione le riflessioni di autori come H. Jonas (*Organismo e libertà*, cit.) e P. Sequeri (*L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano, 2002). Per un inquadramento della questione, cfr. C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, Giappichelli, Torino, 2012.

⁵³ Mi riferisco all'idea jonasiana dell'"euristica della paura" (cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 34 ss.).

⁵⁴ Queste linee guida mi sembrano, tra l'altro, sostanzialmente in linea con la *Comunicazione della Commissione delle Comunità Europee sul principio di precauzione* (2000; consultabile all'indirizzo Internet: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2000:0001:FIN:it:PDF>).

ho provato a evidenziare lo stretto nesso che univa quei concetti. Ho poi cercato di illustrare le ragioni per cui, con l'avvento dell'epoca moderna, ci si è illusi di poter semplificare la complessità naturale, senza tenere in adeguata considerazione i rischi connessi. Va da sé che, con il trascorrere dei secoli, quest'atteggiamento si è affermato come una vera e propria *forma mentis* in grado di pervadere la scienza, politica, la cultura, l'etica, ecc. Da qualche decennio si è però divenuti consci della pesante eredità derivante da tale indebita riduzione della complessità, un'eredità tanto più gravosa se la si analizza in prospettiva ambientale. Specie sotto questo punto di vista, ma più in generale sotto il profilo socio-politico, ci si trova pertanto nella condizione di dover reperire strumenti di *governance* della complessità, che non la semplifichino indebitamente e che non smarriscano per questo la propria efficacia. A questo riguardo, una delle sfide più delicate è quella di riuscire a costruire *milieu* democratici improntati al dialogo e al confronto creativo di saperi, esperienze, prospettive e istanze divergenti e talvolta conflittuali. La chiave di lettura della responsabilità ha fornito un'indicazione teorico-pratica di come tale dialogo possa fattivamente realizzarsi e di come esso debba (e, entro certi limiti, possa) interessare e trasformare non solo la sfera cognitiva e riflessiva dei dialoganti, ma anche quella emotiva. Infine, la medesima chiave di lettura ha consentito di abbozzare le linee guida di un'etica della cura o di una rinnovata saggezza attorno a cui lavorare per governare la *Zoe* presente e per consentire, a chi verrà dopo di noi, di costruire consapevolmente il proprio futuro.