

ALBERTO PIRNI

IL DISAGIO DELLA COMPLESSITÀ

«Ciò che l'uomo trae dalla società non è un qualche ausilio
per realizzare il suo bene, ma la stessa possibilità
di essere un attore che cerca quel bene»
(Ch. Taylor, *La natura e la portata
della giustizia distributiva*)

1. *Quale disagio?*

In un volume giustamente noto e discusso, che raccoglie sotto il titolo *Il disagio della modernità* una serie di lezioni, Charles Taylor concentra la sua attenzione su uno di «quei tratti della nostra cultura e società contemporanee che gli uomini sperimentano come una perdita o un declino»¹, un «disagio», appunto, che, per quanto noto, celerebbe al suo interno «uno smarrimento», un'incomprensione del suo significato più complessivo e recondito. Tale disagio riguarda l'individualismo. Questo termine, agli occhi di Taylor, annovera in sé la possibilità di essere considerato da un punto di vista necessariamente ambivalente: da una parte, esso costituisce senza dubbio una delle più grandi conquiste della civiltà moderna². Dall'altra, riflettendo sul fatto che la libertà moderna fu conquistata tramite un'emancipazione dai «vecchi» orizzonti morali, da «quadri di riferimento» sociale e culturale che «nel momento stesso in cui ci limitavano, [...] davano un senso al mondo e alle attività della vita sociale»³, tale conquista non può non essere avvertita anche, contestualmente, come una perdita di qualcosa.

¹ Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 3.

² «Viviamo in un mondo in cui gli uomini hanno il diritto di scegliere da sé il proprio modo di vita, di decidere in piena libertà di coscienza quali convinzioni abbracciare [...] E in genere questi diritti sono difesi dai nostri sistemi giuridici. In linea di principio, gli esseri umani non vengono più sacrificati alle esigenze di ordinamenti presunti sacri che li trascendono» (*Ivi*, p. 4).

³ *Ivi*, p. 5; tr. it. lievemente modificata.

«È stata ripetutamente espressa la preoccupazione che, insieme con i più vasti orizzonti d'azione, sociali e cosmici, l'individuo abbia perso qualcosa d'importante. C'è chi ha scritto della perdita di una dimensione eroica della vita. [...] Questa perdita di senso era legata ad un restringimento. Gli uomini perdevano la visione più ampia perché si concentravano sulle loro vite individuali. [...] In altre parole *il lato oscuro dell'individualismo è il suo incentrarsi sull'ia*, che a un tempo appiattisce e restringe le nostre vite, ne impoverisce il significato, e le allontana dall'interesse per gli altri e la società»⁴.

In questa sede, richiamandosi esplicitamente al saggio tayloriano, si vorrebbe provare a proseguire la riflessione che esso ha sviluppato, cercando però, prima di incamminarsi lungo l'ardua strada della ridefinizione o del (più o meno artificiale) mantenimento di un qualche *orizzonte* valoriale comune, di comprendere più da vicino una radicalizzazione di quel disagio che connota il nostro presente, ovvero il *qui ed ora* che costituisce la nostra contemporaneità multiculturale e tecnologica, nel quale il nostro vivere-individualmente-insieme deve (continuare a) trovare senso.

Tale tentativo di comprensione fonda la propria legittimità su una duplice assunzione di consapevolezza, che ci si limita qui ad enunciare in forma di tesi. La prima di esse è sostanzialmente riassunta nelle parole poste in epigrafe: al di fuori delle reti di interlocuzione che connotano ogni possibile agire sociale, non esiste di fatto la possibilità di essere un attore alla ricerca del proprio bene individuale. Detto in altri termini, il vaglio, la definizione ed il perseguimento del bene individuale non può concretamente darsi senza quelle strutture di senso (materiali ed immateriali) che siamo soliti racchiudere nel lemma "società" e che – direttamente o indirettamente – permettono all'individuo di esercitare esattamente la sua capacità di vaglio, di definizione e di perseguimento di quel medesimo bene⁵.

⁴ *Ivi*, pp. 5-7; corsivo mio. Per un più ampio inquadramento di tale tematica, mi sia consentito il rinvio ad A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002, spec. cap. 8, "Identità, modernità e disagio. Un secondo bilancio", pp. 195-213.

⁵ Richiamandoci ancora a Taylor, è questa quella che egli qualifica come una «concezione sociale dell'uomo» e che connota lungo una linea di chiara ascendenza aristotelica: «[...] al di fuori di una comunità di linguaggio e di dialogo intorno al bene e al male, al giusto e all'ingiusto, l'uomo non può neanche essere un soggetto morale. [...] Per porre la questione in altri termini, le concezioni sociali considerano la dignità umana essenzialmente legata a una qualche forma di

Anche l'individualismo che si libera dagli orizzonti morali e valoriali condivisi deve fare i conti con tale assunto, affinché il «lato oscuro» ravvisato da Taylor non abbia il sopravvento sulla (comunque salvifica) ricerca di sensatezza del vivere. Anche l'individualismo deve aprirsi all'evidenza – insieme fenomenologica e utilitaristica – che la società *serve* all'individuo proprio per essere se stesso, a prescindere dal fatto che egli decida (e gli sia consentito) di vivere una vita particolarmente "sociale" e integrata nel tessuto in cui si trova a condurla, o che opti per (o sia costretto a) un atteggiamento per lo più anti-sociale e non-integrato rispetto al proprio contesto. Il vivere sociale contribuisce a presentare di fronte al singolo soggetto, concretizzandole in forme di vita, una serie virtualmente infinita di risposte a domande di senso che altri, prima di lui, hanno articolato. Vivere in quel determinato contesto sociale significa dunque, innanzitutto, prendere (più o meno esplicitamente) posizione rispetto a tale *corpus* di risposte e, nel fare ciò, contribuire a modificarle, inverarle, alterarle in modo anche significativo. Per converso, esserne al di fuori significa semplicemente non avere un vocabolario valoriale, non esperire la possibilità di orientarsi all'interno di un universo morale (più o meno) condiviso ma comunque esistente, anche solo per prendere da esso il più radicale dei congedi.

Questo quadro, che può apparire fenomenologicamente del tutto evidente, è costretto a una sua chiara e decisiva ridefinizione in considerazione della realtà compiutamente multiculturale nella quale il nostro vivere sociale deve oggi esprimersi: se mai è esistita, non esiste comunque più l'omogeneità culturale che consentirebbe di parlare di *un* (unico o univoco) orizzonte morale perduto e, in qualche modo, da recuperare. Torneremo più analiticamente in seguito sull'esigenza di tale ridefinizione. La sua enunciazione consente però già qui di spostare la nostra attenzione sulla seconda assunzione di consapevolezza di cui si diceva sopra.

società, poiché al di fuori della società viene minata alla base la stessa potenzialità di realizzare ciò in cui questa dignità consiste» (Ch. Taylor, *La natura e la portata della giustizia distributiva*, ora in A. Ferrara [a cura di], *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000², pp. 77-114, pp. 81-82). È chiara l'assonanza con le famose parole del filosofo greco: «[...] chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato e, di conseguenza, è o bestia o dio» (Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 7; I, 1253a, 27-29).

«Se c'è una cosa che più di altro segna la nostra epoca – e il futuro che abbiamo di fronte – è l'inarrestabile crescita della *complessità*, ossia della varietà (nello spazio), della variabilità (nel tempo) e dell'indeterminazione (nelle leggi causali) del mondo in cui viviamo»⁶. Volendo racchiudere tale consapevolezza in uno slogan, potremmo affermare che la nostra è destinata ad essere ricordata come l'*epoca della complessità*. È quest'ultimo un concetto la cui pervasività non ha più bisogno di essere dimostrata, essendo ormai parola chiave che percorre e connota parimenti l'intero spettro non solo delle *scienze dello spirito*, ma anche delle *scienze della natura*, per riprendere la celebre distinzione neokantiana e storicista. Il passo sopra riportato fissa efficacemente alcuni caratteri determinanti e costitutivi di tale concetto: la *varietà*, la *variabilità* e l'*indeterminazione*, e permette così, in maniera quasi icastica, di cogliere la distanza, ormai del tutto incolumabile, che ci separa dall'ideale scientifico di Aristotele, da quell'idea di *epistème* che faceva esattamente dell'*uniformità* (nello spazio), della *costanza* (nel tempo) e nella *determinatezza* (delle leggi causali) i suoi punti di partenza e presupposti immodificabili⁷.

La sensazione di essere completamente in balia delle «leggi del caos» guida ormai non solo il lavoro dello scienziato sociale, ma anche quello del suo collega in laboratorio, e si accompagna all'esigenza della ricerca non tanto di un ordine comprensivo o complessivo, quanto della gestione (quanto più possibile «ordinata») del disordine irriducibile che si constata a ogni passo⁸. Volendo provare a riassumere sinteticamente l'itinerario che ha condotto a tale consapevolezza, esso, per limitarci al piano delle scienze sociali, può dirsi innanzitutto il frutto della crisi del concetto di ragione strumentale. Si tratta della crisi nella fiducia in una certa interpretazione del progetto illuminista, fondata sul convincimento che la razionalità – plurivocamente intesa e compiutamente svilup-

⁶ E. Rullani, *Scienza, tecnica e nuove forme della produzione*, in «Cosmopolis» 2(2007), n. 2, pp. 45-59, p. 45 (reperibile anche sul sito <http://www.cosmopolisonline.it>).

⁷ Ci si riferisce qui ad Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, spec. Libro II, capp. 1-3; Libro II; Libro IV, capp. 1-2.

⁸ Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, tr. it. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993; I. Prigogine, *Le leggi del caos*, tr. it. di C. Brega e A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari 2006; M.M. Waldrop, *Complessità. Uomini e idee al confine tra ordine e caos*, tr. it. di L. Sosio, Instar Libri, Torino 2002³.

pata – avrebbe potuto rendere il mondo intero un docile strumento al suo servizio, ovvero avrebbe potuto esercitare un pieno controllo su tutti i settori del vivere umano. Quella consapevolezza si fonda per altro anche sulla crisi del modello fordista di produzione ed organizzazione sociale, teso a governare ed a ridurre la complessità con l'intervento, da un lato, della tecnicizzazione estrema, che incanalava la grande impresa sui noti binari dell'efficientismo produttivo del tutto alienante per i lavoratori e, dall'altro, dello Stato sociale, che tendeva a rispondere a bisogni primari fondamentali guidato da una visione politica indubbiamente (e pur meritoriamente) pragmatica ma, al fondo, omologante e riduttiva.

Non sarebbe possibile dettagliare in questo contesto le tappe di un itinerario per altro netto nei suoi esiti, che ha condotto al tramonto del «mito» della ragione strumentale e alla crisi del modello fordista. Può tuttavia essere ravvisato il fatto che, grazie anche allo sviluppo tecnologico e alla maggiore mobilità socio-economica, si riduce progressivamente il peso quali-quantitativo delle azioni rientranti in una più o meno presunta *sfera della necessità* e aumenta parallelamente quello delle azioni che si potrebbero ascrivere alla *sfera della libertà* dell'individuo. Tale aumento della (e delle) libertà, delle possibilità, delle opportunità non può tuttavia dirsi in alcun modo privo di costi. E ciò si misura non solo sul piano economico – in quanto riduce il risparmio indotto dalla riproducibilità della conoscenza e della tecnologia – ma anche su quello specificamente filosofico. Infatti anche – e, verrebbe da dire, innanzitutto – la filosofia deve prendere atto di ciò, se e nella misura in cui vuole restare fedele alla «passione del presente»⁹, ovvero se non intende rinunciare ad affrontare la sfida della comprensione del proprio tempo nella quale già Hegel individuava l'autenticità del suo essere e della sua destinazione fondamentale, rendendosi così, contestualmente, disponibile ad una profonda risemantizzazione del proprio vocabolario concettuale.

La crisi dell'*uniformità*, della *costanza* e della *determinatezza* delle leggi (anche) sociali e politiche tendono a rendere la validità di ogni teoria normativa della convivenza decisamente confinata ad un conte-

⁹ G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

sto spazio-temporale limitato e culturalmente specifico. Parafrasando il titolo del celebre studio di Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*¹⁰ si potrebbe affermare che ci si trova oggi di fronte all'*opera* (non meno che alla *teoria*) *politica nell'epoca della sua non traslabilità spaziale e della sua irripetibilità temporale*. Sintetizzano ancora una volta efficacemente tale situazione epocale le parole di Rullani: «ci si trova dunque ad un *bivio*: da un lato c'è la *tecnica*, che – anche quando si muove verso l'intelligenza artificiale – continua a domandare un mondo a complessità ridotta e con varianti "addomesticate"; dall'altra c'è la società dell'*invenzione auto-creativa*, che, al contrario, vuole dilatare l'esperienza del possibile e del desiderabile, spingendo avanti la frontiera della complessità da esplorare»¹¹.

Di fronte a tale bivio sorge quello che abbiamo inteso qualificare come *il disagio della complessità*, una sorta di spaesamento che avvolge chi è consapevole della vacuità della ripetizione di schemi già logori e che, parimenti, è attratto – ma insieme impaurito, privo com'è di *strumenti* concettuali scientificamente validati – dal desiderio di innovare, interpretare il nuovo, il diverso, l'a-schematico; in una parola: quell'*oltre* che si colloca però non in una qualche regione della trascendenza, con la quale non saremmo necessitati a fare i conti nel qui ed ora, bensì nella più quotidiana delle immanenze.

Sorge in questi termini un arretramento della riflessione, che inclina pericolosamente verso un diffuso relativismo ed indifferentismo etico e verso una significativa *empasse* del politico, al quale è necessario provare a porre un argine. Contro l'inevitabile occasionalismo pratico ed il sostanziale immobilismo teorico che quel disagio provoca, un preliminare abbozzo di strategia di riscontro sembra consigliare di procedere, per così dire, "per cerchi concentrici", cercando – quanto e per come possibile – di mappare la complessità che coinvolge ogni nostro ambito esistenziale. In tale strategia si vorrebbe consapevolmente riproporre, cercando una qualche equidistanza, sia l'atteggiamento *tecnico* di ripetizione del già conosciuto, sia l'atteggiamento *inventivo* di apertura a ciò che ne esorbita i confini.

¹⁰ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Arte e società di massa, pref. di C. Cases; tr. it. di E. Filippini; con una nota di P. Pullega, Einaudi, Torino 2000¹⁴.

¹¹ E. Rullani, *Scienza, tecnica e nuove forme della produzione*, cit., p. 49.

2. Quale complessità?

Una chiara limitazione sia della prospettiva analitica sia dell'ambito problematico al quale essa si vorrebbe applicare deve per altro essere fissata da subito. Le teorie della complessità, in estrema sintesi, possono essere comprese entro il quadro di una sintesi di concetti propri della sistemica, della cibernetica e delle teorie del caos, la cui applicazione si è estesa, nel panorama contemporaneo, ai più vari campi del sapere, dalle scienze sperimentali alle scienze applicate¹², dalla fisica alla genetica¹³, dalla cosmologia all'urbanistica¹⁴, dalla psicologia all'economia¹⁵, dall'epistemologia delle scienze sociali alla gnoseologia e alla geografia¹⁶. Ciò che qui interessa, al di là di ogni quadro d'insieme, riguarda la possibilità di comprendere alcune premesse costitutive di una riflessione che si collochi oltre l'occasionalismo e l'immobilismo che il disagio della complessità suscita in relazione alla *sfida della convivenza*. Con tale espressione si intende alludere alla sfida (eminente-politica) della condivisione degli stessi spazi e dello stesso tempo da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono e auto-interpretano come radicalmente differenti da ogni altro¹⁷.

¹² Senza alcuna pretesa di completezza, mi limito a segnalare qui e nelle note immediatamente seguenti alcuni studi recenti di significativo riferimento per ognuno degli ambiti tematici che si andranno a menzionare: I. Prigogine-N. Grégoire, *La complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza*, tr. it. di M. Andreatta e M.S. De Francesco, Einaudi, Torino 1991; G.J. Chaitin, *Teoria algoritmica della complessità*, Giappichelli, Torino 2006; R. Benkirane, *La teoria della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

¹³ Cfr. G. Lenti, *Al di là del principio di entropia. Alcune riflessioni su psicoanalisi e complessità*, Armando, Roma 2005; G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007.

¹⁴ Cfr. G. Romano, *La complessità dell'universo*, Gremese, Roma 2007; R. Mascarucci, *Complessità e qualità del progetto urbano*, Meltemi, Roma 2005.

¹⁵ Cfr. G.F. Marcus, *La nascita della mente. Come un piccolo numero di geni crea la complessità del pensiero umano*, Torino – Roma, Codice – Le Scienze, 2007; E. Comuzzi, *Valore, complessità e imprese. Modelli e strumenti per la misurazione e il governo del valore e della complessità*, Giappichelli, Torino 2005.

¹⁶ Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, tr. it. di A. Febbraio e R. Schmidt, il Mulino, Bologna 2001⁵; M. Ruzzeddu, *Teorie della complessità e produzione di senso*, Angeli, Milano 2007; A.G. Gargani-A.M. Iacono, *Mondi intermedi e complessità*, ETS, Pisa 2005; A. Turco, *Verso una teoria geografica della complessità*, Unicopli, Milano 2006.

¹⁷ Ho cercato di specificare alcuni profili problematici collegati a tale sfida in altri lavori, ai quali mi permetto qui di rimandare: *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, in «Cosmopolis» 1(2006), n. 1, pp. 205-212 (anche all'indirizzo: www.cosmopolisonline.it); *La*

La radicalizzazione di tale sfida, che il nostro tempo produce senza sosta ed in maniera proteiforme, impone senza dubbio un profondo ripensamento dell'idea di *polis* e di convivenza ragionevole che abbiamo ereditato dal nostro passato (anche da quello appena prossimo); un ripensamento guidato non tanto dalla presunzione di poter edificare una nuova *scienza*, quanto dal tentativo, necessariamente sommerso, di articolare alcune *ipotesi* di convivenza che si auspicano meno inadeguate al nostro tempo e, pertanto, cautamente percorribili.

Ci aiuta ad avviare l'articolazione di un tentativo siffatto la riflessione di uno dei principali teorici della complessità, Edgar Morin. Tra la mole molteplice dei suoi interessi, nel volume *Introduzione ad una politica dell'uomo*¹⁸, egli propone la schematizzazione di quella che chiama «una politica multidimensionale». Quest'ultima si compone di tre «campi», distinti eppure profondamente interconnessi, che sono rispettivamente definiti *micro-*, *meso-* e *macro-politico*¹⁹.

Il primo di questi riguarda un ambito che solitamente la politica relega alla morale: quello dei rapporti interpersonali. Tale relegamento cela al fondo un pericoloso misconoscimento da parte della politica che, a ben vedere, riguarda da vicino la sfida della convivenza cui si faceva ora riferimento. Esso finisce infatti con il lasciare incolta la scaturigine prima del rapportarsi politico tra individui. Nel rapporto interpersonale

sfida della convivenza, in «Fenomenologia e Società» 30(2007), n. 4, pp. 98-105; *Dire comunità, oggi?*, in A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 86-102.

¹⁸ E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, tr. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 2001². Per un preliminare inquadramento: C. Pasqualini, *Violenza del mondo e diritti umani. La proposta ri-formatrice di Edgar Morin*, in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 513-542. Per una complessiva disamina del pensiero di Morin: R.M. Contini, *Complessità e analisi sociologica in Edgard Morin*, Libreria Universitaria Editrice, Chieti 2006; E. Morin-C. Pasqualini, *Io, Edgar Morin*, Franco Angeli, Milano 2007.

¹⁹ La distinzione articolata da Morin sembra riferirsi indirettamente a quella (più ampia) elaborata dallo psicologo Urie Bronfenbrenner nel suo celebre studio *Ecologia dello sviluppo umano* (tr. it. di L.H. Stefani, il Mulino, Bologna 1986). Rispetto all'osservazione della crescita del bambino nell'intrico delle interazioni tra di esso e l'ambiente di sviluppo, Bronfenbrenner descrive quest'ultimo come una serie di sistemi concentrici ordinati gerarchicamente, a partire da quello più circoscritto per giungere a quello più vasto. Sono così individuati *microsistemi* (contesti immediati di vita), *mesosistemi* (contesti di legame tra due o più microsistemi organizzati), *esosistemi* (situazioni organizzate di cui il soggetto vive le ripercussioni senza contribuire a crearle) e *macrosistemi* (situazioni culturali complessive che costituiscono il contesto di inquadramento di tutti gli altri tipi di sistemi).

si colloca infatti la radice fondante della *solidarietà* (*sodalitas*) come dell'*ostilità* (*hostilitas*) tra individui, che non tarda ad allargarsi alla dimensione di gruppo e, nell'una come nell'altra, a farsi problema politico concernente appunto il *thun und lassen*, il «fare e omettere» nel quale si concreta l'agire pubblico, non meno che la sua teorizzazione.

Morin distingue quindi cursoriamente il campo *meso-politico* – definendolo come quello che, intuitivamente, siamo soliti rubricare come “politico” *tout court* – dal campo *macro-politico*, il più vasto ambito concepibile, che riguarda virtualmente l'intera specie umana intesa come un tutto in prospettiva mondiale.

«Fra i campi micro, meso e macro politico vi sono differenze analoghe a quelle esistenti fra la microfisica, fisica classica e cosmofisica: come in fisica, anche in politica le strutture del campo atomico differiscono da quelle del campo newtoniano, mentre il campo cosmico modifica e relativizza le dimensioni assunte dalla fisica classica. Sin dai suoi esordi, perciò, la politica dell'uomo è costretta a svilupparsi in forme eterogenee, nonostante il suo problema sia quello dell'unità umana»²⁰.

La distanza dei tre ambiti esiste intuitivamente ed è con ogni probabilità destinata a crescere, in senso diacronico. Esiste per altro una difformità a livello spaziale dell'articolarsi dei tre ambiti – coincidente con il fatto che gli stessi possono riconoscersi, e con modalità ovviamente differenti, in Occidente, in Oriente o nel Terzo Mondo²¹ – e ne esiste una a livello temporale: può infatti distinguersi una politica dell'immediato da una a medio termine ed una a lunga durata. La prima si svolge nell'ambito del pragmatismo, o del male minore, la seconda in quello normativo, ovvero della «teorizzazione di norme di condotta sovra-individuale e di sviluppo complessive». La terza modalità di politica viene infine immaginata da Morin sul piano della rivoluzione, del prospettamento di una sovversione totale dell'ordine fino a quel momento vivo e operante.

Tali piani si differenziano, si contraddicono e, non di rado, confliggono tra loro fino a neutralizzarsi a vicenda²². Lo sforzo che deve com-

²⁰ E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, cit., p. 66.

²¹ Una considerazione a parte spetta alla Cina, che Morin perspicuamente immagina situata «a cavallo fra due dei tre mondi» (*Ivi*, p. 67).

²² «[...] adoperarsi interamente per soddisfare le necessità immediate equivale ad arrestare

piere la «politica multidimensionale» – o l'«antropopolitica», la politica impegnata a comprendere l'uomo nella sua integralità – consiste dunque nel tenere costantemente presenti tutti i piani, al fine di comporre una strategia, appunto, virtualmente *complessa*, che guarda il vicino, l'immediato, con la consapevolezza di ciò che sopravviene oltre esso; che inquadra quest'ultimo a partire dall'esigenza di renderlo normativamente controllabile ma, nel contempo, senza provare a ingabbiarne lo sviluppo all'interno della (presunta) esclusività della norma o l'illusione del pieno controllo²³.

Interpretando l'indicazione dell'autore, esisterebbero dunque non una ma (almeno) tre *poleis*, tre ambiti strutturali nei quali si esprime la politicità del rapportarsi interumano, che richiedono di essere esplicitati, conosciuti e, nei (grandi) limiti delle nostre possibilità, orientati in direzione di una convivenza pacifica, sostenibile, rispettosa delle specificità di ognuno di essi – non meno che dei loro molteplici componenti.

Dopo tale preliminare chiarificazione ad ampio spettro, tuttavia, Morin opta per l'approfondimento e lo sviluppo della strada per molti versi più convenzionale, lasciando sullo sfondo l'elaborazione dell'ambito *macro-politico* – al quale per altro viene dedicato un significativo spazio nell'Appendice del volume, trattando le questioni relative allo sviluppo eco-compatibile, alla crisi dell'idea di progresso, all'«era di Damocle» e al pericolo atomico-apocalittico²⁴ – e tralasciando del tutto, in questa sede, l'ambito *micro-politico*²⁵. Nella parte seconda di

del tutto il proprio cammino. Cosa accade allora se ci si limita a tener conto del solo livello di medio termine? Significa annegare la politica nelle tecniche di gestione del presente, di condizionare la vita sociale rendendo armonico un processo di crescita il cui senso non è mai messo in discussione [...]. Quanto alla scelta di ritirarsi nella politica più profonda, quella di più vasto respiro, spesso può equivalere a disertare la vita politica propriamente detta a beneficio delle finzioni da laboratorio» (ivi, p. 69).

²³ «Non abbiamo bisogno né di un pensiero parcellare o riduzionistico, incapace di vedere il contesto e la globalità, né di un pensiero globale e vuoto. Abbiamo bisogno di un pensiero che consideri le parti nelle loro relazioni con il tutto e il tutto nelle sue relazioni con le parti. Un tale pensiero evita sia di cogliere soltanto un frammento chiuso d'umanità dimenticando la mondialità, sia di cogliere soltanto una mondialità priva di complessità» (E. Morin-A. Naïr, *Una politica di civiltà*, Asterios, Trieste 1999, p. 26).

²⁴ Si tratta di tematiche che saranno riprese in una veste più articolata a partire dagli scritti successivi e, in particolare, dal volume, scritto con A. Naïr, *Una politica di civiltà*, cit.

²⁵ A ben vedere, Morin si concentra diffusamente sul tema dell'identità personale e dei rapporti interpersonali nell'ambito dell'ampio progetto de *Il metodo* (cfr. in particolare E. Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, tr. it. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2002), ma all'interno di un qua-

Introduzione ad una politica dell'uomo l'autore dedica infatti la sua attenzione all'articolazione dell'ambito *meso-politico* dell'«antropopolitica», che risulta così l'unico analiticamente elaborato. Sotto questo profilo, vengono preliminarmente precisate due direttrici fondamentali del suo farsi: «per prima cosa, essa identifica le linee di forza delle evoluzioni mondiali, tentando in qualche modo di individuarle ed estrarne i *logoi* – vale a dire i “discorsi”, le logiche – alla base dei processi oggettivi che è possibile prevedere; in seguito, a media scadenza, questa politica ne trae *principi regolativi* – cioè schemi-modello, possibilità ottimali in grado di tener conto delle forze del caos sempre presenti [...]»²⁶.

Sarebbe per altro semplicistico e decisamente compromissorio considerare ognuno dei tre ambiti (*micro-*, *meso-* e *macro-politico*) come linearmente correlati, ognuno, ad un unico piano temporale (*politica dell'immediato* al primo ambito, *del medio termine* al secondo, *del lungo termine* al terzo): non è infatti in alcun modo temporalmente determinabile e spazialmente circoscrivibile l'estensione micro-politica del rapportarsi tra singoli individui, né – e qui un misconoscimento ulteriore, dal quale, credo, Morin non si libera fino in fondo – deve esserne sottovalutata la pregnanza e la capacità di contaminare di sé anche gli altri ambiti politici.

Detto in altri termini, il rapportarsi interpersonale “conta”, differisce e fa la differenza non solo nella sfera inter-individuale, non solo nell'ambito *micro-politico*, ma arriva a condizionare, in maniera spesso più implicita che esplicita, e tuttavia rilevante, anche gli altri ambiti. Per quanto affermato in termini rinnovati, ciò che sta alla base di tale convincimento non può certo dirsi un'acquisizione recente. Già Hannah Arendt, riferendosi al mondo greco e romano, notava infatti paradigmaticamente come «l'emergere della società [...] dall'oscura interiorità della casa alla luce della sfera pubblica ha non solo confuso l'antica demarcazione tra il privato e il politico, ma ha anche modificato, fino a renderlo irriconoscibile, il significato dei due termini e la loro importanza per la vita dell'individuo e del cittadino»²⁷.

doro d'insieme più articolato e certo più distante dalla preoccupazione eminentemente politica del volume cui ora ci si riferisce.

²⁶ E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, cit., p. 72.

²⁷ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Intr. di A. Dal Lago, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2005¹³, p. 28.

Riportando il punto ai termini qui in discussione, se l'integrazione e l'intersezione di prospettive differenti possono essere indicate come altrettante chiavi di volta per articolare un tentativo di riscontro al *disagio della complessità* dal quale abbiamo preso avvio, è allora in tale direzione che il discorso deve essere approfondito, con la consapevolezza storico-genetica dell'evoluitività "per cerchi concentrici" della dimensione politica dell'uomo e della persistenza che il cerchio iniziale ha su quello ad esso immediatamente sovraordinato e, conseguentemente, su ogni altro. Se Morin, dopo aver tracciato le linee di una complessiva «antropopolitica» articolata in tre ambiti, si è dedicato eminentemente all'elaborazione del nesso tra il secondo e il terzo, appare forse non inopportuno provare a inserirsi in quel programma e tentare di proseguirlo, per così dire, a ritroso, cercando cioè di tratteggiare la direzione di riflessione che lega il primo ambito, appunto quello della *micro-politica*, al secondo, la *meso-politica*.

3. Ripensare l'essere-in-comune

La *meso-politica* risulta fundamentalmente impegnata, per un verso, nella definizione dei *logoi*, dei discorsi, delle postmoderne "piccole narrazioni" che raccolgono le logiche evolutive dei molteplici piani del vivere umano e, per l'altro, nell'articolazione dei *principi regolativi* che cercano di seguirle e, rinunciando alla tentazione di guidarle – o abbassandone drasticamente le pretese –, di orientare in loro conformità l'agire politico. Il tentativo di tratteggiare il nesso che lega la *micro-politica* alla *meso-politica* dovrà dunque innanzitutto legarsi a queste medesime linee direttrici, cercando, per così dire, di elaborare un linguaggio mediano e ambivalente, in grado di "dare un nome alle cose" sia del primo che del secondo ambito e di poter essere riconosciuto e risultare comprensibile da entrambi.

Un tentativo siffatto, di rifondazione del politico in quella dimensione strutturalmente "di confine", mediana e liminare, si colloca dunque tra l'*interpersonale*, che costituisce l'ambito *micro-politico*, ovvero il rapportarsi tra persone reciprocamente non indifferenti le une alle altre, e quello che diremmo il *multi-personale*, che informa invece la *meso-politica*, ovvero la coesistenza (innanzitutto fisica) tra persone

che non hanno tra loro rapporti diretti o riconosciuti in qualche forma rilevanti. Sembra ancora una volta offrire un significativo supporto a tale tentativo il celebre saggio di Hannah Arendt, *Vita Activa*, laddove l'autrice riprende e interpreta il tema dell'*essere-in-comune* [*the Common*], all'interno di una più ampia considerazione del nesso tra spazio pubblico e sfera privata²⁸. Sono in questo contesto proposte due definizioni di "pubblico", che risulta fruttuoso cercare di seguire in forma analitica.

3.1. Narrazione e auto-riconoscimento pubblico

La prima definizione possiede un chiaro riferimento all'esigenza costitutiva, propria dell'individuo, di indagare se stesso e, nel fare ciò, di dare necessariamente conto di tale indagine in uno spazio che trascende la dimensione individuale. "Pubblico", in una prima e larga definizione, significa infatti

«che ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti ed ha la più ampia pubblicità possibile. [...] anche le più grandi forze della vita intima – le passioni del cuore, i pensieri della mente, i piaceri dei sensi – caratterizzano un tipo di esistenza incerta e nebulosa, fino a quando non vengano trasformate, deprivatizzate e deindividualizzate, per così dire, in una configurazione che le renda adeguate all'apparire in pubblico. La più corrente di tali trasformazioni avviene nella *narrazione* [...]. Noi non abbiamo bisogno della forma dell'artista per attestare questa trasfigurazione. Ogni volta che *parliamo* di cose che possono essere sperimentate solo in privato o nell'intimità, le trasponiamo in una sfera in cui assumeranno un tipo di realtà che, nonostante la loro intensità, non avevano mai potuto avere prima. La presenza di altri, che vedono ciò che noi vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi [...]»²⁹.

È quindi la *narrazione*, il dire pubblico o, meglio, il portare al linguaggio ciò che innanzitutto costituisce la nostra interiorità a creare uno spazio, per così dire, "comunicante" tra l'interno e l'esterno del singolo individuo e, insieme, "di comunicazione" e integrazione tra la prospettiva della prima persona – l'*attore*, in questo caso compreso

²⁸ *Ivi*, pp. 18-57.

²⁹ *Ivi*, p. 37, corsivi miei.

nella sua dimensione eminentemente linguistica – e quella della terza persona – il *destinatario* del discorso, ovvero colui che riceve l'azione nel senso più ampio del termine.

La narrazione, il dialogo, il confronto linguistico o comunque espressivo del singolo individuo non costituiscono per altro, rispetto alla prospettiva della prima persona, una delle azioni che ricadono sul piano dell'eventualità, della possibilità o della mera indifferenza. Gli atti linguistici che siamo soliti identificare e organizzare nell'espressione di noi stessi di fronte ad altri costituiscono piuttosto una delle modalità irrinunciabili in base alla quale il soggetto umano si costituisce in quanto tale, diventa *individuo* capace di descrivere se stesso ed il proprio passato, di riconoscersi ed essere riconosciuto in quella determinata situazione, di imputarsi azioni, di esserne responsabile fino al punto di risultare prevedibile agli occhi altrui. *Soggettività* e *narratività*, come i contributi di Ricoeur e Taylor hanno determinato in maniera decisiva, costituiscono infatti la duplice faccia della medesima "medaglia" e, insieme, dell'irrinunciabile compito dell'auto-comprensione individuale³⁰.

Per altro, richiamando il passo di Arendt, l'auto-comprensione individuale, nel suo concretarsi, risulta del tutto coestesa a quello che diremmo il nostro *auto-riconoscimento pubblico*: torniamo a riflettere sul nostro privato e intimo grazie al fatto che l'abbiamo reso pubblico, l'abbiamo cioè condiviso con chi potrà comprenderlo ma mai condividerlo fino in fondo, con la consapevolezza che esso "è mio" molto di più di quanto non potrà mai essere "nostro", ma che posso (provare a) comprendere nella sua inespressività di fondo esattamente quanto più provo a dargli forma linguistica e ad esprimerlo a chi mi sta di fronte.

Tuttavia, richiamando la costitutiva duplicità del linguaggio, destinato ad essere *medium* di comunicazione e, insieme, veicolo di cultura e valori, la narrazione di e tra individui sembra avere senso in un contesto di omogeneità, uniformità o, se non altro, di chiara riconoscibilità linguistico-culturale; ha senso laddove è spontanea, dove ognuno parla la propria lingua certo di essere compreso e di poter comprendeere

³⁰ Mi sia qui consentito il sintetico rimando a due indubbi testi "classici" del pensiero contemporaneo quali quelli di P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2002² e di Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993.

re. Il "sapere di noi" attraverso l'altro, attraverso le istanze di conferma – ma anche di smentita – che ogni altro ci rimanda rispetto a ciò che siamo o vorremmo apparire ai suoi non meno che ai nostri occhi risulta dunque strutturalmente collegato, da un lato, alla quotidianità e alla frequenza del nostro rapportarsi a lui e, dall'altro, alla molteplice dinamica delle appartenenze che ce lo rende prossimo e, al tempo stesso, ce ne allontana.

Il con-vivere contemporaneo, anche da questo punto di vista, introduce un ulteriore profilo del disagio della complessità. Lo ha esplicitato in toni efficaci un recente contributo di Amartya Sen:

«Nella nostra vita quotidiana noi ci consideriamo membri di una serie di gruppi. La stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante [...]. Ognuna di queste collettività, a cui questa persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità. Nessuna di esse può essere considerata l'unica identità o l'unica categoria di appartenenza della persona. L'inaggrabile natura plurale delle nostre identità ci costringe a prendere delle decisioni sull'importanza relativa delle nostre diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico»³¹.

È proprio sull'ineffabile relativizzazione delle appartenenze che si gioca, nell'epoca contemporanea, consegnata ad una radicale fluidità sociale, la possibilità di costruire un racconto identitario individuale (comunque) coeso e coerente³². L'elemento innovativo che l'amplifica-

³¹ A. Sen, *Identità e violenza*, tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. VIII-IX.

³² «Oggi giorno modelli e configurazioni non sono più "dati", e tanto meno "assiomatici"; ce ne sono semplicemente troppi, in contrasto tra loro e in contraddizione dei rispettivi comandamenti, cosicché ciascuno di essi è stato spogliato di buona parte dei propri poteri di coercizione. [...] I poteri di liquefazione sono passati dal "sistema" alla "società", dalla "politica" alla "politica della vita", oppure sono scesi dal livello "macro" a quello "micro" di coabitazione sociale. Di conseguenza, il nostro è un tipo di modernità individualizzato, privatizzato, in cui l'onere di tessere l'ordito e la responsabilità del fallimento ricadono principalmente sulle spalle dell'individuo» (Z. Bauman, *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2007¹³, p. XIII). Bauman è indubbiamente tra gli autori contemporanei che hanno sviluppato con maggiore acutezza questo tema. Tra i suoi studi in merito, sono da ricordare almeno i seguenti: Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, tr. it. di G. Bettini, Postfazione di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 2002⁵; Id., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, tr. it. di O. Pesce, Laterza, Roma-Bari 2007¹⁰; Id., *La società sotto assedio*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2007⁴.

ta fluidità delle appartenenze ha messo in campo riguarda esattamente la dimensione narrativa e identitaria. La formazione del sé, della propria identità, già strutturalmente "costretta" a inevitabili *discontinuità* – sia sul piano cronologico (rispetto alle differenti fasi biologico-evolutive), sia su quello interpersonale (i differenti "altri significativi" in dialogo con i quali essa si articola³³) – rischia sempre più, nella contemporaneità, di essere condannata a *fratture* sul piano della coerente costruzione del sé, dovute proprio al dis-equilibrio sociale e alla difficoltà, per riecheggiare l'esempio introdotto da Sen, di tenere insieme in una qualche forma armonica il mio essere americano con la mia fede cristiana e quest'ultima con le mie origini caraibiche, a loro volta potenzialmente in contrasto con la mia consapevolezza di storico e la mia professione di insegnante. Non è infatti in alcun modo garantito che la mia marginale appartenenza ad un gruppo possa essere compensata da una mia maggiore integrazione in uno degli altri nei quali rientro (o sono più o meno consapevolmente relegato) e che tale dis-equilibrio multiplo possa infine "sortire un equilibrio identitario complessivo. Detto in altri termini, la parcellizzazione alla quale è condannato il farsi del mio racconto identitario può rivelarsi una parcellizzazione della mia socialità già entro i confini dell'ambito *micro-politico* – ma sicuramente nell'immediato *oltre* – e quest'ultima, secondo una parabola fin troppo nota alle scienze sociali, rapidamente volgersi in disinteresse civile, marginalità politica, diffusa dis-integrazione sociale.

È esattamente su questo piano che si apre la possibilità di interpretare la sfida della convivenza "tra uguali e diversi" dalla quale nessuno può oggi, consapevolmente, chiamarsi fuori o sentirsi escluso. Anche quest'ultima, infatti, in maniera paritetica alla dimensione narrativa per il sé, non può in alcun modo pensarsi collocabile nella prospettiva dell'eventualità, della possibilità o della mera indifferenza, risultando anzi, innanzitutto, un fatto dal quale risulta impossibile prendere congedo già a partire dalla nostra quotidianità, dall'ambito *micro-politico*, e che si propaga, allargandosi e complessificandosi ulteriormente in dinamiche di gruppo, a tutti gli ambiti a questo sovraestesi.

³³ Cfr. G.H. Mead, *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Intr. di Ch. W. Morris, tr. it. di R. Tettucci, Barbera, Firenze 1966.

3.2. Abitare la complessità

Quella che vorrebbe proporsi come un'ipotesi di riscontro alla duplice situazione di frattura, sia sul piano della narrativa identitaria sia su quello dell'auto-riconoscimento pubblico, potrebbe legittimamente risultare quale suo ulteriore allargamento problematico. Come sopra anticipato, giunge ancora una volta ad avviare tale direzione di riflessione il contributo di Arendt, e in particolare la seconda definizione di "pubblico" che l'autrice di *Vita activa* propone.

«In secondo luogo, il termine "pubblico" significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»³⁴.

Il "pubblico", inteso in senso sostantivale, rimanda dunque al vivere, all'abitare uno spazio che crea un *in-fra*, un tratto di comunanza tra ciò che tiene insieme i molti e divide ogni singolo. Riprendendo i termini del discorso di Morin e l'intento di articolare il nesso tra *micro-* e *meso-politica* entro i confini di un linguaggio concettuale unificante, se la narrativa – ovvero la prima definizione di "pubblico" offerta da Arendt – può essere posta in linea con la prima esigenza *meso-politica*, quella di riconoscere i *logoi* dei processi di mutamento sullo scenario contemporaneo, la definizione di mondo qui proposta sembra ora riconnettersi direttamente alla seconda, ovvero all'esigenza di individuare principi regolativi, «schemi-modello, possibilità ottimali in grado di tener conto delle forze del caos»³⁵.

Tale accezione di *mondo* – inteso come spazialità non meramente fisica, bensì indivisibile e insieme condivisa, che non può essere resa

³⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

³⁵ E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, cit., p. 72.

privata, ovvero interiorizzata, ma che propriamente si crea *tra* le molteplici sfere private, “caoticamente” rapportantesi ed intersecatesi, mantenendosi quale cornice possibilante la loro interazione – può forse utilmente candidarsi come uno dei *principi regolativi*, uno degli infiniti possibili schemi di riscontro al caos, al disagio della complessità, che la *meso-politica* richiede e che la *micro-politica*, se intende riconnettersi ad essa, deve concorrere ad articolare.

Per altro, a ben vedere, a cosa rimanda tale definizione di mondo? Qual è il suo correlativo esperienziale? È ancora Arendt a chiarirlo:

«La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. La stranezza di questa situazione ricorda una seduta spiritica dove alcune persone [...] vedono svanire il tavolo in mezzo a loro, così che due persone sedute da lati opposti non sarebbero soltanto separate, ma [...] anche del tutto prive di relazioni, non essendoci niente di tangibile tra loro»³⁶.

La spazialità liminare che ci unisce, costituendo il terreno di (possibile) incontro tra singolarità divise, non è altro che uno dei proteiformi sembianti di quanto siamo soliti indicare come *sfera pubblica*, spazio di comunicazione e discussione tra alterità, che si qualifica quindi, innanzitutto, come uno degli ulteriori luoghi in cui prende forma – o chiede di farlo – il nostro racconto identitario, il nostro auto-riconoscimento pubblico, la nostra narrativa individuale. È questo uno spazio di discussione (e quindi di potenziale riconoscimento) che il singolo vorrebbe in linea di piena continuità con la sfera individuale e che è invece costretto a constatare scisso, rarefatto, distante al limite dell'inconsistenza, come nota Arendt in relazione alla società di massa.

Tuttavia tale luogo, o tale assenza di luogo, pur mantenendo una rilevanza sicuramente (ancora) decisiva per il racconto identitario individuale, apre al tempo stesso una dimensione prospettica fondamentale “politica”, volta cioè alla discussione delle “cose della polis”, delle “questioni pubbliche,” direbbe Rawls. In altri termini, si gioca a

³⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

questo livello la possibilità della coesione e del conflitto, del ritrovarsi come del dividersi tra più individui rispetto ad un'idea – e alle sue conseguenze pratiche³⁷. È infatti in questo contesto che nasce la distinzione di fondo che connota il *politico*: quella tra *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*), alla quale, seguendo la lezione schmittiana, può essere ricondotto tutto l'agire politico in senso specifico. Come noto, nelle intenzioni di Schmitt è questa una distinzione pensata innanzitutto per riscattare l'autonomia del piano politico da quello morale, estetico ed economico – che si basano rispettivamente sulle distinzioni buono/cattivo, bello/brutto, utile/dannoso – e che, in ultima istanza, intende offrire solo una definizione criteriologico-regolativa, senza voler connotare tali concetti in senso contenutistico³⁸.

Nonostante la quasi immediata (e indubbiamente significativa) equivalenza tra «nemico» e «straniero» che Schmitt compie – sulla scia della chiara assonanza semantica tra *Feind* e *Fremde*, che possiede per altro conferme in molte lingue indoeuropee³⁹ – è lo stesso autore a prevedere un'equivalenza tutt'altro che immediata tra conflitto e bellicosità, rivendicando anzi l'indecidibilità a priori ed extracontestuale del grado di sopportazione reciproca della conflittualità tra soggetti presenti in un determinato contesto e rimandando quindi alla specificità di ogni concreta sfera pubblica la ricerca di equilibrio tra gli interessi e le forze in gioco⁴⁰. Al di là di ulteriori implicazioni, ciò che più interessa

³⁷ Su questo tema mi sia consentito il rinvio ad A. Pirni, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

³⁸ «Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo» (C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del "politico"*, tr. it. di P. Schiera, a cura di G. Miglio-P. Schiera, il Mulino, Bologna 2006¹³, p. 109).

³⁹ «Come è stato ormai definitivamente dimostrato, nelle lingue indoeuropee il termine che designa lo straniero contiene contemporaneamente in sé l'intero repertorio delle accezioni semantiche dell'alterità, e cioè il forestiero, l'estraneo, il nemico – ma anche lo strano, lo spaesante – in una parola tutto ciò che è altro da noi, anche se con noi viene comunque in rapporto» (U. Curi, *Filosofia dello straniero*, in «Rivista della Scuola Superiore dell'Economia e delle Finanze» 3[2006], n. 1, pp. 210-226).

⁴⁰ «Solo chi vi prende parte direttamente [...] può decidere se l'alterità dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere e perciò sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita» (C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 109).

nel presente contesto è che in tale indicazione è possibile scorgere l'anticipatrice coscienza dell'impossibilità (innanzitutto politica) della *reductio ad unum*, del tentativo di comprensione omologante ed omogeneizzante che il disagio della complessità provoca in più forme. Se «il mondo politico è un pluriverso, non un universo»⁴¹, allora non ha senso cercare un criterio-guida, come pure un solo principio regolativo. Alla complessità si risponde con e nella complessità, restando al suo interno, senza cercare facili scorciatoie.

Per altro, cercare una scorciatoia di segno "unificante" rispetto alla complessità del presente equivarrebbe a cercare una via d'uscita dal mondo (inteso in senso arendtiano), senza sondare la possibilità di vie alternative alla nostra presenza in esso. Queste ultime, per riprendere un lessico vicino alle teorie della complessità, passano forse, in primo luogo, dalla consapevolezza dell'esistenza di universi di senso alternativi, che si collocano al di là dei confini della nostra comprensione, del *focus* abituale attraverso il quale siamo soliti inquadrare il mondo – per poi orientare la nostra azione in esso. Il punto di partenza di tale consapevolezza può essere colto nell'indubbiamente non facile capacità di "uscire" da quel *focus*, dal quel contesto nel quale siamo (stati) collocati, per giungere a relativizzarne la portata ed ad inquadrarlo, per così dire, dal di fuori⁴².

Detto in altri termini, si tratta di rendere *porosi* i confini della nostra comprensione, della (più o meno presunta) razionalità del nostro agire, non meno che della nostra teoresi politica; di travalicare i contesti nei quali pensiamo – illusoriamente – di poter assorbire ed abbracciare compiutamente il mondo, facendo nostro, in realtà, solo lo sguardo che

⁴¹ Ivi, p. 138. Su questo punto rimando all'interpretazione sviluppata da G. Figal, *Il grado di intensità del "politico". La fenomenologia dell'inimicizia in Carl Schmitt e la fine della guerra civile ed ideologica del mondo*, in Id., *Per una filosofia della libertà e del conflitto. Saggi sulla politica, l'estetica e la metafisica*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, pp. 45-59.

⁴² «Chi non percepisce quei confini al cui interno ciascuno viene a trovarsi dando significato agli eventi e alle cose, mette in pericolo la propria autonomia. Quando il contrasto fra differenti realtà viene fatto sparire e gli uomini non percepiscono più i confini al cui interno essi operano, allora si rischia di essere come i prigionieri della caverna di Platone. [...] Noi viviamo infatti in mondi intermedi, cioè in mondi dove le *province finite di senso*, [...] o *gli universi di significato*, [...] non sono affatto ad una dimensione, ma si attraversano l'un l'altra mediante cornici, confini, contesti» (A.M. Iacono, *Gli universi di significato e i mondi intermedi*, in A.G. Gargani, A.M. Iacono, *Mondi intermedi e complessità*, cit., pp. 35-37).

non potrebbe essere di nessun altro e dimenticando, al tempo stesso, sia il diverso sguardo che ogni altro volge sul medesimo contesto anche a noi comune, sia il conseguente e costitutivo intersecarsi di «mondi intermedi» di significato ai quali il nostro pensare e agire sono invariabilmente⁴³.

La consapevolezza della porosità – o l'esigenza di affinare la nostra sensibilità in suo favore – rende forse possibile avvicinare per altra via i lembi di due ambiti problematici che solo una ragione pubblica dicotomizzante continua a fare apparire distinti o distinguibili. Si tratta di quegli ambiti che, seguendo ancora Morin, possiamo qualificare come *micro- e meso-politico* e che Bauman unisce efficacemente nel concetto di *agorà*: «lo spazio né privato né pubblico, ma più esattamente privato e pubblico al tempo stesso. Lo spazio in cui i problemi privati si connettono in modo significativo, [...] per cercare strumenti gestiti collettivamente abbastanza efficaci da sollevare gli individui dalla miseria subita privatamente»⁴⁴.

Si apre a partire da tale consapevolezza la possibilità di re-agire di fronte alla complessità e al disagio che non cessa di provocare in noi; la possibilità di compiere un cambio di prospettiva – o se non altro un'integrazione di quella esistente – in relazione al modo di inquadrare la "vita della *polis*". Tale possibilità, cercando di attraversare nuovamente il tema della sfera pubblica in quanto *agorà*, tematizza innanzitutto la distinzione tra *coesistenza* e *convivenza*. Si tratta di due livelli fondamentali, fenomenologicamente evidenti, dell'*essere-in-comune* sui quali è forse opportuno soffermarsi più distesamente.

Il primo livello, quello della *coesistenza*, allude a un rapportarsi comunicativo e pratico-operativo tra diversi esseri ragionevoli, che possiede però una struttura, un orizzonte chiuso e, dunque, un limite entro il quale quel rapportarsi si iscrive: quello di essere un rapportarsi tra *monadi contigue*, di costituire una sorta di *rapportarsi monadico*, intendendo con *monade* – in un senso piuttosto restrittivo rispetto alla

⁴³ Si è qui ripreso il tema dei «confini porosi» dal saggio di O. O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Ho inteso sviluppare tale metafora in A. Pirri, *Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione*, in P. Foradori-R. Scartezzini (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l'Europa, il mondo*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006, pp. 231-257.

⁴⁴ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 11.

complessità della nozione leibniziana – una dimensione di presunta autosufficienza e di costitutiva impermeabilità ad ogni tentativo di “contaminazione” che possa giungere dall’esterno e che si proponga di travalicare una mera coesistenza spaziale o un semplice contatto estrinseco, che tocca, per così dire, la “periferia” del sé individuale⁴⁵.

Se riportiamo tale idealtipo all’oggi, alla temperie della contemporaneità multiculturale, pensare alla *coesistenza* consente forse anche di pensare – senza per questo giustificare – una sorta di rapportarsi tra “ghetti contigui”, ovvero quel rapportarsi tra pretese di validità e uniformità valoriali di individui e, soprattutto, di gruppi che, semplicemente, si giustappongono, stanno gli uni accanto agli altri, ma non si integrano né ci provano concretamente. È questa, tra l’altro, una delle più importanti “secche” nelle quali l’attuale dibattito sul multiculturalismo si è imbattuto e dalle quali sta (non senza fatica) cercando di emergere⁴⁶. Si tratta quindi di *giustapposizione* di individui e di gruppi al posto di *integrazione* tra gli stessi, ovvero lo “stare-insieme-accanto”, piuttosto che il “mettere-insieme-progetti-di-vita”: questo dunque un primo inquadramento problematico dell’*essere-in-comune* fenomenologicamente evidente e pragmaticamente constatabile.

Tale “stare-insieme-accanto” è tuttavia propedeutico a un rapportarsi più complesso, più articolato, più “spesso” (*thick*) – nel senso elaborato da Walzer⁴⁷ –, ovvero più chiaramente impegnato dal punto di vista contenutistico. Detto in altri termini, il rapportarsi “sottile” (*thin*), nel quale potremmo riconoscere il livello della *coesistenza*, è propedeutico al rapportarsi “spesso”, ovvero al secondo livello dell’*essere-in-comune* sopra accennato. È questo ciò che potremmo qualificare

⁴⁵ Ho cercato di esplicitare il differente rapportarsi tra esseri ragionevoli in relazione al piano della “periferia del sé” e a del “centro del sé” nel saggio *Dire “comunità”, oggi?*, in A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, cit. Rende opportunamente ragione della complessità del termine *monade* in Leibniz il saggio di R. Celada Ballanti, *Identità e alterità in Leibniz*, *ivi*, pp. 105-124.

⁴⁶ Per un’analisi critica e non meramente retrospettiva di tale dibattito rimando a B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. Tra gli studi più recenti sul tema cfr. C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006; S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, tr. it. di S. De Petris, Cortina, Milano 2006.

⁴⁷ M. Walzer, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, a cura di G. Palombella, tr. it. di N. Urbinati, Dedalo, Bari 1999.

come il livello della *convivenza*. In via stipulativa, con tale espressione deve intendersi quella dimensione che racchiude il passaggio da un rapportarsi meramente “giustappone” ovvero solo comunicativo e pratico-operativo, a una consapevole e reciproca condivisione di valori e destini, insomma di progetti di vita in comune che vanno al di là della mera concomitanza spaziale e temporale ed implicano invece esplicitamente tentativi di risposta sul *cosa* si intende fare di quello spazio e tempo comuni e sul *come* farlo insieme.

I due modelli, per quanto *prima facie* avvicinati, non possono in ultima istanza dirsi sovrapponibili, avendo il primo una finalità quasi esclusivamente descrittiva ed il secondo, invece, un chiaro profilo normativo: mentre il primo espone una situazione di fatto, il secondo rimanda a un obiettivo indubbiamente ambizioso; se da una parte si colloca un punto di partenza, dall’altra si intravede la prospettiva di un risultato, tutt’altro che scontato rispetto al suo conseguimento. Ma l’auspicata *porosità* del comprendere consiste non tanto nella capacità – che si rivelerebbe per altro facilmente illusoria – di compiere un cambio di paradigma di matrice kuhniana⁴⁸: non si tratta di passare da un modello di interpretare l’*essere-in-comune* guidato esclusivamente dal profilo della *coesistenza* ad uno orientato all’esigenza della *convivenza*, ma di tenere insieme entrambi, di integrare la consapevolezza pragmatica del primo con la pretesa normativa del secondo, di inquadrare il contesto dello “stare-insieme-accanto” con l’intento di guardare oltre, con la coscienza che si tratta, appunto, di un contesto, di una *provincia finita di senso* intorno e dentro alla quale ne esistono altre che la attraversano costantemente, dando vita ad un’osmosi di significati incontrollabile a priori, ma che va seguita e, nei (molti) limiti delle nostre (poche) possibilità politiche, promossa e tradotta in concreto agire.

Non si intende certo, in questi termini, sbarazzarsi rapidamente e preventivamente delle difficoltà che un pensiero siffatto incontra sul suo cammino. Al di là di molti ostacoli sul piano pratico, un allargamento di questo tipo presuppone anche, preliminarmente, un significativo investimento in fiducia sul piano teorico, ovvero da parte della

⁴⁸ Cfr. Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1999¹⁰.

ragione sia individuale sia pubblica. Si tratta di una fiducia che implica l'elaborazione di un contrappunto diametrico nei confronti della diffidenza che anima una porzione indubbiamente rilevante dell'agire individuale verso le molteplici figure di alterità con le quali condividiamo lo stesso spazio pubblico, non meno che verso le istituzioni che dovrebbero presiedere ad esso. Come numerose ed autorevoli indagini sulla contemporaneità hanno messo in luce, la diffidenza che la fiducia privata e pubblica si propone di contrastare è per altro un prodotto della stessa società di massa, che sorge (quantomeno) da una sovrabbondanza di informazioni non controllabili, dalla mobilità costante dei riferimenti etici, economici e normativi, dall'insicurezza, variabilità e provvisorietà complessive che quest'ultima diffonde in modalità sempre nuove ma mai dissonanti circa la loro direzione di senso⁴⁹.

Tentare la strada dell'attraversamento e della traduzione della *coesistenza in convivenza*, del riconoscimento di una complessiva osmosi tra «mondi intermedi», può dunque essere interpretato come uno dei molteplici tentativi di re-agire a tale proteiforme propagarsi di diffidenza, la quale, a ben vedere, altro non è che un differente sembiante di quel disagio della complessità dal quale abbiamo preso avvio e che, al pari di quest'ultimo, non sembra riuscire a produrre altro che occasionalismo pratico ed immobilismo teorico. Inquadrata sotto questo profilo, la strada o il modello della *coesistenza* può essere compreso come quella modalità di contrasto che *patisce il disagio* e si blocca di fronte ad esso, ricadendo, *nolens/volens*, in quel medesimo dittico di immobilismo e occasionalismo. Il modello della *convivenza*, forte anche di una più organica valorizzazione della concezione dialogica dell'identità individuale e di gruppo, sembra invece poter *re-agire al disagio*, proponendosi di interpretarlo in forme dinamiche, non omologanti e non pregiudiziali, ma senza illudersi di portare a pieno compimento tale azione e senza per altro volerne in alcun modo prefigurare l'esito.

⁴⁹ Il tema della fiducia nel contesto della società globale non è qui esplorabile con l'analisi che meriterebbe. All'interno di una vastissima bibliografia, ci si limita quindi a segnalare alcuni studi divenuti di indubbio riferimento: A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, tr. it. di M. Guani, il Mulino, Bologna 1996²; Z. Bauman, *Voglia di comunità*, tr. it. di S. Minucci, il Mulino, Bologna 2007⁴; O. O'Neill, *Una questione di fiducia*, tr. it. di S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2003; N. Luhmann, *Fiducia*, tr. it. di L. Burgazzoli, il Mulino, Bologna 2002.

«*Hic Rodhus, hic saltus*», scriveva Hegel in un passaggio conclusivo della *Prefazione ai Lineamenti di Filosofia del Diritto*, e commentava quell'adagio di Esopo con tali celebri parole: «Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è *figlio del suo tempo*: così anche la filosofia è il *tempo di essa appreso in pensieri*. È altrettanto insensato figurarsi che una qualsiasi filosofia vada al di là del suo mondo presente, quanto che un individuo salti il suo tempo, vada al di là di Rodi»⁵⁰. Se possiamo qualificare il nostro tempo come l'epoca della complessità, è forse *anche* intorno all'interpretazione di quella sfida che si gioca una (delle non molte) possibilità di *apprendere* in pensieri.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio – Con le Aggiunte di E. Gans*, a cura di G. Marini, tr. it. di G. Marini-B. Henry, Laterza, Roma-Bari 2005⁵, p. 15.

Hermeneutica

Pubblicazione dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Italo Mancini» dell'Università degli studi «Carlo Bo» di Urbino
In collaborazione con l'Associazione per la ricerca religiosa «S. Bernardino» soc. coop. a r. l. di Urbino

Direttori

Graziàno Ripanti - Piergiorgio Grassi (resp.)

Comitato di Redazione

Andrea Aguti - Luigi Alfieri - Mauro Bozzetti - Marco Cangiotti (redattore capo) - Michele Cascavilla - Galliano Crinella - Paolo De Benedetti - Alessandro Di Caro - Sebastiano Miccoli - Enrico Moroni - Gastone Mosci - Giuliano Sansonetti - Sergio Scalzo

Comitato scientifico

Khaled Fouad Allam - Giampiero Bof - Giuseppe Cionchi - Settimio Cipriani - Carlo Fantappiè - Franco Gori - Angelo Maffei - Andrea Milano - Giannino Piana - Luigi Sartori - Maria Grazia Sassi - Manlio Sodi - Aldo Natale Terrin - Agostino Venturi

Fascicolo realizzato con i contributi della Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro, dell'Assessorato alla Cultura della Regione Marche e dell'Università di Urbino

Grafica

Antonio Battistini

Sede dell'Annuario

Pza Rinascimento 7 - 61029 Urbino (PU), tel. 0722/2573
Reg. Trib. di Brescia n. 21/1995 del 18/7/95

Editore

© Editrice Morcelliana - Via G. Rosa 71 - 25121 Brescia
tel 030/46451 - fax 030/2400605
e-mail: redazione@morcelliana.it
www.morcelliana.com

Stampa

Tipografia La Grafica s.n.c. - Vago di Lavagno (Vr) 2008

Hermeneutica

Annuario di filosofia e teologia
fondato da ITALO MANCINI

NUOVA SERIE
2008

Polis e scienza

MORONI E., <i>Premessa</i>	5
GALLINO L., <i>Politiche della scienza ai tempi della mondializzazione</i>	11
ALFIERI L., <i>Natura umana, tecnica, istituzioni</i>	45
D'AGOSTINO F., <i>Tecnoscienza e bioetica critica</i>	65
PANDOLFI A., <i>La questione biopolitica</i>	75
SEMPLICI S., <i>Senza Dio e senza re. Tecnoscienza e politica</i>	101
CANGIOTTI M., <i>Antropologia e biopolitica</i>	119
GATTI R., <i>Natura umana, scienza, politica: un excursus e qualche annotazione</i>	143
PIRNI A., <i>Il disagio della complessità</i>	173
MIANO F., <i>Günther Anders: critica della tecnica e fine dell'umano</i>	199
SCALZO D., <i>L'impensato della democrazia. Tecnica e politica in Martin Heidegger</i>	221
AGNATI L.F., <i>Neuroscienze e filosofia: antiche e nuove "mitologie"</i>	271

FANO V., COLAGÈ I., <i>Teologia e scienza: quale dialogo?</i>	303
STRUMIA A., <i>Scienza e coscienza teologica</i>	327
INEDITO	
GEHLEN A., <i>Diritto senza virtù. Considerazioni sociologiche sulla giustizia</i> (a cura di C. Brentari)	355

COLLABORATORI

ENRICO MORONI, professore associato di Filosofia del diritto, Università di Urbino - LUCIANO GALLINO, professore ordinario di Sociologia, Università di Torino - FRANCESCO D'AGOSTINO, professore ordinario di Filosofia del diritto, Università di Tor Vergata, Roma - ALESSANDRO PANDOLFI, professore associato di Storia delle Dottrine politiche, Università di Urbino - STEFANO SEMPLICI, professore straordinario di Etica sociale, Università di Tor Vergata, Roma - MARCO CANGIOTTI, professore ordinario di Filosofia politica, Università di Urbino - ROBERTO GATTI, professore ordinario di Filosofia politica, Università di Perugia - ALBERTO PIRNI, collaboratore della cattedra di Filosofia teoretica, Università di Genova - FRANCESCO MIANO, professore straordinario di Filosofia morale, Università di Tor Vergata, Roma - DOMENICO SCALZO, ricercatore di Filosofia politica, Università di Urbino - LUIGI FRANCESCO AGNATI, professore ordinario di Fisiologia umana, Università di Modena - VINCENZO FANO, professore straordinario di Logica e Filosofia della scienza, Università di Urbino - IVAN COLLAGÈ, collaboratore della cattedra di Logica e Filosofia della scienza, Università di Urbino - ALBERTO STRUMIA, professore ordinario di Fisica matematica, Università di Bari - CARLO BRENTARI, collaboratore della cattedra di Storia della filosofia, Università di Trento

ENRICO MORONI

PREMESSA. QUESTIONI DI CONFINE

Il XIV seminario urbinato (21-22 settembre 2007) ha provato a misurarsi con grandi ipotesi della contemporaneità. La natura umana, se c'è; la globalizzazione scientifica, se davvero è compiuta; la bioetica e la biopolitica, la scienza e la teologia, se possano convivere. I contributi, quelli che assumono un impegno teoretico e quelli che privilegiano una utile ricostruzione storiografica, rimandano a prospettive diverse, anche perentoriamente lontane, e questo è quanto ci si deve e ci si può aspettare da una rivista che Italo Mancini ha intitolato all'ermeneutica.

Intanto, il problematico quadro sociologico. Luciano Gallino mostra come lo statuto della scienza contemporanea solo apparentemente può dirsi globalizzato. Perché una scienza mondo, se fosse realmente mondializzata, dovrebbe presentarsi come un bene pubblico globale. Così non è, per sue caratteristiche interne e per i condizionamenti politici ed economici. Si deve constatare la insostenibilità dell'attuale stato del mondo, e la scienza farebbe un passo significativo verso lo statuto di bene pubblico globale se cambiasse la sua struttura, i metodi e i contenuti all'insegna della sostenibilità. Gallino documenta ampiamente gli ostacoli da rimuovere, quelli che provengono dalle attuali politiche della scienza, e dagli intenti manipolativi nei rapporti tra politica e scienza e, anche di più, tra economia e scienza. La rassegna dei problemi complessi e delle difficoltà della scienza contemporanea, ancora lontana dallo statuto di bene pubblico che le spetta, richiede uno sforzo metodologico ed operativo attraverso l'accrescimento indispensabile delle conoscenze scientifiche, dentro il mondo intricato delle relazioni che intercorrono tra scienza e produzione e distribuzione dei beni pubblici globali.

Il grande aforisma 125 della *Gaia scienza* sta sullo sfondo dell'intervento di Luigi Alfieri. Come si riconosce un uomo? quando comincia a partire da una tecnica, ed emerge dal mondo puramente naturale, pensa e fa, l'uomo costruisce se stesso creandosi. La natura dell'uomo