

## INTRODUZIONE

*Comunità e sicurezza.* Questi due termini costituiscono un'endiadi certamente assai complessa: indubbiamente, infatti, la comunità assume il compito di garantire la sicurezza, anzi si istituisce e si perpetua tramite questa finalità, affatto accessoria, bensì essenziale; la sicurezza, d'altro canto, racchiude in sé l'idea della cura, cura del sé, cura dell'altro, e trova così il suo senso nell'essere-in-comune. “È la cura, non l'interesse, alla base della comunità. La comunità è determinata dalla cura, quanto questa da quella. Non ci potrebbe essere l'una senza l'altra: ‘cura-in-comune’”<sup>1</sup>. Si rivela in questi termini la dimensione sinallagmatica che lega i due concetti: non vi è comunità se non attraverso la realizzazione della sicurezza e quest'ultima non si dà se non nella forma dell'essere-con; la sicurezza in questo senso non è un carattere contingente della comunità, qualcosa che può anche difettare, ma ciò che ne identifica l'essenza, qualcosa che la comunità intrinsecamente esprime. Tuttavia, la coesenzialità che questi due concetti esprimono difficilmente si rileva nella sua attualità: sembra piuttosto costituire un obiettivo, cui asintoticamente ci si rivolge. Comunità e sicurezza si danno, con sempre maggiore frequenza, in una modalità dicotomica che tradisce il senso che pure teore-

---

<sup>1</sup> R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2008, p. 76. L'autore riprende in questi termini la riflessione di Heidegger, sottolineando come questa idea della cura sia coesenziale alla rappresentazione del concetto di comunità; prosegue in tal senso, affermando: “Ciò significa che la figura dell'altro coincide in ultima analisi con quella della comunità. Ma non nel senso ovvio che ciascuno di noi ha a che fare con l'altro, bensì in quello che l'altro ci costituisce dal fondo di noi stessi. Non che comunichiamo con l'altro, ma che siamo l'altro. Che siamo null'altro dall'altro – come una volta Rimbaud ebbe a dire”.

ticamente affermano. Ed in questa contraddizione risiede la complessità della loro relazione.

Questa riflessione intende affrontare la complessità così rilevata e si propone di seguire il movimento che conduce dalla sicurezza alla comunità e dalla comunità alla sicurezza intesa come *cura*, interrogando i due termini e collocando l'analisi su questi due lembi che disegnano il quadro della giuridicità contemporanea. Si tratta ovviamente di un duplice movimento, di un percorso che si sdoppia e che consente di rilevare, in andata e ritorno, paesaggi teorici diversi, seppure strettamente connessi. La prima direzione, che conduce dalla sicurezza alla comunità, porta in effetti a interrogare l'idea di sicurezza nella sua duplice valenza, vale a dire come istanza imprescindibile, come finalità prima e fondamentale per il diritto, e come *possibilità*, incessantemente agognata, sebbene quasi sempre mancata, di essere realizzata compiutamente. La seconda direzione, che parte dalla comunità interrogandone l'essenza, conduce alla sicurezza intesa come *se-curare*, prendersi cura, farsi carico del sé, concepito in universale. Da una parte, quindi, la sicurezza obbliga a confrontarsi con ciò che la rende possibile o ne impedisce la realizzazione: i concetti di rischio e paura costituiscono in questo senso i primi due nuclei di senso che devono essere esaminati; dall'altra, la comunità obbliga a interrogare la modalità tramite la quale si passa dal molteplice all'unità e porta così ad analizzare la relazione di contatto, o di contagio, che si instaura con l'altro<sup>2</sup>. L'analisi si proietta quindi sul piano delle strategie difensive, sui dispositivi immunizzanti che, come il *pharmakon*, possono essere antidoto e veleno; affronta la paura che la pre-

---

<sup>2</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, tr. it., Adelphi, Milano, 2015, p. 17: "Nulla l'uomo teme di più che essere toccato dall'ignoto". Com'è noto, da questo assunto prende avvio la lunga e articolata riflessione di Canetti sulla relazione che intratteniamo con il potere, con la sovranità. La forza evocativa di tale assunto, per ciò che qui rileva, risiede peraltro nell'aver saputo condensare, con straordinaria semplicità, i plessi problematici fondamentali che investono il concetto di comunità: la paura, il contatto, l'ignoto scandiscono così necessariamente le tappe dell'indagine che investe il modo di essere con l'altro. L'ignoto, l'imprevedibilità delle possibilità, fa insorgere quella specifica condizione emotiva che denominiamo paura e questa apre alla predisposizione di strumenti di difesa, attiva i meccanismi immunitari che preservano dalle potenzialità disgreganti del contagio. In tal senso, questo assunto identifica lo spazio di senso entro il quale si svolge la riflessione che qui si presenta.

senza dell'altro, ogni altro, suscita e si risolve nell'assunzione endemica del rischio: la *comunità sicura* si rischia nello spettro di possibilità a cui l'altro da sé espone; non può che darsi nelle possibilità, aperte e imprevedibili, che intaccano l'*essere-con*. Il senso, allora, di questa endiadi si risolve in una articolazione che si svolge entro tre termini: comunità, sicurezza, cura; essi si intrecciano, si confondono, stando l'uno al cuore dell'altro; si completano in una formulazione che, anche semanticamente, manifesta la sua differenzialità: *la comunità si-cura*.

L'analisi proposta in questo testo intende interrogare questi concetti, rintracciando in ciascuno di essi, considerato singolarmente, un luogo problematico. L'interconnessione tra di essi è estremamente forte, tanto da rendere impossibile l'analisi dell'uno senza la problematizzazione dell'altro. Si tratta dunque di un'indagine che può essere considerata speculare, in una circolarità che lega l'analisi della sicurezza al modo con il quale si concepisce la comunità e l'analisi della comunità proprio a partire da questa esigenza di sicurezza. Comunità e sicurezza devono quindi essere considerati come due luoghi, due spazi di riflessione che si corrispondono, si intersecano e si oppongono, secondo una modalità scandita dall'idea di *crisi*<sup>3</sup>. Appare infatti drammaticamente incontrovertibile la condizione di crisi che investe sia la comunità che la sua sicurezza. La fragilità dei nostri tempi dipende allora da questa assenza di sicurezza, ma testimonia anche di questa mancanza di comunità. La crisi contemporanea, prima ancora di declinarsi come crisi economica, sociale, culturale, è in effetti crisi di un modello, quello della Modernità, che rintracciava come suo fondamento un *ethos* condiviso<sup>4</sup>.

Ragionare su questa crisi non può allora che condurre a interrogare la possibilità, e le modalità, tramite cui ricostruire uno spazio di senso

---

<sup>3</sup> Questo concetto, vero e proprio *topos* per la comprensione del nostro vivere comune, viene definito da Aristotele come la condizione propria del giudicare (*Metafisica*, Utet, Torino, 1995); indica, in altri termini, la sospensione propria del giudicare, l'incertezza che precede la decisione e che pur tuttavia la rende possibile. Per una riflessione sulla questione del giudizio, si rimanda a M. Borrello, *Sul giudizio. Verità storica verità giudiziaria*, Esi, Napoli, 2011.

<sup>4</sup> In tal senso si pone la riflessione di S. Rodotà, *Il diritto ad avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012. L'assenza di un *ethos* condiviso è dallo stesso autore problematizzata anche in *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

comune, tramite cui ricongiungere i lembi di questa endiadi che sembrano ad oggi disporsi sempre più in modo diacronico. La linea argomentativa che sarà seguita in queste pagine, in particolare, assumerà come punto privilegiato dell'analisi l'armamentario concettuale fornito dai Lumi, nella convinzione che il paradigma della Modernità, che pure sembra essere sempre di più scalzato da nuove forme rappresentative dell'ordine giuridico<sup>5</sup>, conservi ancora al suo interno strumenti concettuali che sembrano non aver del tutto esaurito la propria capacità regolativa.

La crisi della comunità sembra infatti essere in primo luogo crisi dell'autorità, delle forme di esercizio della sovranità e della conseguente possibilità di organizzare le relazioni e ordinarle secondo un principio condiviso di giustizia<sup>6</sup>. La comunità, in altri termini, è divenuta essa stessa *difficile*. Una difficoltà che investe quindi sia i principi, i valori di base attorno ai quali e sui quali edificare la costruzione di un soggetto collettivo, ma anche le modalità tramite le quali organizzare le relazioni all'interno di esso, tra cittadini e cittadini e tra i cittadini e le autorità<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Sulla crisi della democrazia rappresentativa e sulla costellazione delle nuove forme regolative, ricondotte entro il termine di *governance*, che si oppongono al modello decisionale verticistico e gerarchico, si veda, tra altri: A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 2008.

<sup>6</sup> Ciò che appare profondamente in crisi, ciò che sembra essere stato perso, è il legame che articola e fornisce un quadro di senso alla relazionalità intersoggettiva. Come se si fosse determinata una cesura tra immanenza e trascendenza, tra l'immanenza dell'interesse generale e la trascendenza della volontà generale. Per tale ragione sembra pertinente e fertile l'invito a riconsiderare la dimensione dell'umano a partire dalla configurazione dell'idea di giustizia come trascendenza di un'immanenza. Si veda in tal senso P. Nerhot, *Profano e religioso I – Lettura del "Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini" di Jean Jacques Rousseau*, Giappichelli, Torino, 2015.

<sup>7</sup> Per una ricostruzione dei tratti fondamentali del concetto di autorità si rimanda a: A. Kojève, *La notion d'autorité*, Gallimard, Paris, 2004. La crisi che investe il concetto di autorità, che sperimentiamo in questi tempi, è dunque in primo luogo crisi dell'idea di Stato-nazione. Per una riflessione che riconduce la genesi dello stato moderno alla volontà dei singoli, intesa come autodeterminazione a vivere entro una forma regolata, e dunque impositiva, si rimanda a E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2007. Il paradigma della sovranità e, più in generale, i modi di rappresentazione del potere, sono infatti al centro del dibattito giuridico-politico. Sulla ridefinizione della demo-

Sottotraccia, è dunque la questione del potere a organizzare – e contaminare – le riflessioni sulla comunità – o, meglio, sulla possibilità della comunità e sulla comunità possibile – e sulla sicurezza. Il potere diffuso<sup>8</sup>, privato del suo centro, ha in effetti determinato la frammentazione delle rappresentazioni della socialità, dissipando il senso stesso della comunità, del vivere in comune, e favorendo piuttosto il sorgere di “singolarità in comune”<sup>9</sup>, che si declinano quindi secondo modalità escludenti.

L’attenzione, invero sempre maggiore, che si riserva alla questione della sicurezza, traduce perfettamente questa tendenza. Le politiche securitarie si dispongono infatti a partire dalla identificazione dicotomica di un interno e un esterno e si calano entro retoriche sempre più eclatantemente discriminanti<sup>10</sup>. Le strategie difensive sembrano infatti ormai esaurire il piano securitario, ma si rivelano congenita-

---

craticità si rinvia a: S. Cassese, *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma, 2002; L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno: nascita e crisi dello Stato nazionale*, Laterza, Roma, 1997. La concezione statuale del vivere in comune ha perso progressivamente la sua pregnanza davanti a una sempre più insistente frammentazione delle istanze e delle sedi decisionali: ciò determina a sua volta che lo stesso potere e le forme di controllo tramite le quali si esercita diventino sempre più pulviscolari e diffuse. Lo Stato-nazione non sembra in effetti più in grado di formulare e implementare risposte adeguate rispetto a istanze che superano di gran lunga i suoi ristretti confini, peraltro sempre più porosi. La difficoltà che pone il fenomeno dell’immigrazione manifesta in modo eclatante questa condizione di crisi. Per alcune riflessioni sul punto, si veda: M. Borrello, *Rappresentazioni della sicurezza. Tra immunizzazione e discriminazione*, in C. Blengino (a cura di), *Stranieri e sicurezza. Riflessioni sul volto oscuro dello stato di diritto*, Es, Napoli, 2015, pp. 27-51.

<sup>8</sup> Questa celebre definizione di Michel Foucault (*La volontà di sapere*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2004) fotografa perfettamente l’attuale condizione socio-politica. Il proliferare di nuovi centri di potere, con collocazione variabile, turba l’equilibrio delle interazioni sociali, suscitando da una parte incertezza e timore, e favorendo dall’altra una sempre più insistente istanza di autorità. Come si avrà modo di argomentare diffusamente in questa riflessione, questa dispersione del potere si declina dunque in termini paradossali e contraddittori: ciò che mette in discussione l’impianto verticale e gerarchico è anche ciò che ne promuove e ne chiede il rafforzamento.

<sup>9</sup> Si veda in tal senso: G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

<sup>10</sup> Cfr. E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

mente inefficienti<sup>11</sup>: esse pervengono per lo più a effetti parossistici per i quali il fallimento delle politiche securitarie assunte conduce a un ulteriore irrigidimento e a un ulteriore restringimento della sfera di libertà dei singoli, come se fosse inevitabile una proporzionalità inversa tra sicurezza e libertà. L'insicurezza contemporanea è infatti, almeno in parte, l'effetto di una promessa non mantenuta: il connubio tra gli ideali di libertà e di democrazia hanno diffuso aspettative generalizzate di inclusione e di protezione, frustrate nei fatti dall'impossibilità di garantire a tutti gli stessi livelli di tutela e protezione o, più in generale, lo stesso livello di qualità della vita<sup>12</sup>. Tuttavia, si può validamente ritenere che tale condizione sia tutt'altro che ineluttabile. Da più parti si invoca piuttosto un sostanziale rivolgimento nella considerazione delle problematiche relative alla sicurezza, che sia capace di disinnescare questo meccanismo oppositivo<sup>13</sup>. Tali prospettive, che aprono a una nuova, e comunque diversa, rappresentazione delle problematicità della sicurezza, si stagliano sullo sfondo degli ideali rivoluzionari che hanno, sin'ora, nutrito la nostra concezione di democrazia: in particolare, a polarizzare l'attenzione è il principio di fraternità, forse troppo frettolosamente accantonato, e

---

<sup>11</sup> Sull'inesauribilità della domanda di sicurezza si rimanda a: Z. Baumann, *Paura liquida*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2005.

<sup>12</sup> In tal senso, R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, tr. it., Einaudi, Torino, 2004.

<sup>13</sup> È particolarmente ampia la letteratura che negli ultimi vent'anni si è occupata di principi come la solidarietà e la fraternità. In tal senso si scrive, ad esempio, la riflessione di M. Delmas-Marty, *Résister, responsabiliser, anticiper ou comment humaniser la mondialisation*, Seuil, Paris, 2013; per una riflessione sul valore di solidarietà richiamato nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, si veda: M. Ross-Y. Borgman-Prebil, *Promoting solidarity in the European Union*, Oxford University Press, Oxford, 2010; la riaffermazione del principio di fraternità come categoria politica indispensabile si ritrova anche in: A. Baggio, *Il principio dimenticato: la fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma, 2007. Il tentativo messo in atto, attraverso vie e percorsi teorici differenti, consiste nel recuperare il quadro teorico di fondo entro il quale questi principi sono stati elaborati. In altri termini, la preoccupazione maggiore che anima queste riflessioni investe l'esigenza di riformulare e rifondare quell'idea di universale sulla quale si è costruita, dalla Modernità, l'intera impalcatura democratica.

invece capace, nel suo coordinarsi con gli altri due poli della democraticità, la libertà e l'uguaglianza, di definire i confini morali di una società, di produrre forme di integrazione e di socialità positiva. È dunque secondo questa linea argomentativa che saranno sviluppate le riflessioni qui presentate.

Si può allora cominciare ad affrontare la questione della sicurezza a partire dall'analisi della dimensione del rischio<sup>14</sup>. Quest'ultima è certamente estremamente pervasiva: viviamo indubbiamente nella *società del rischio*, secondo la celebre definizione di Ulrich Beck<sup>15</sup>, il che non descrive soltanto una condizione dell'umano, bensì indica, più essenzialmente, una precipua modalità di rappresentazione e di comprensione della realtà e della condizione che si sperimenta. Il rischio, in altri termini, rappresenta un preciso modo di intendere la conoscenza e impone una specifica rappresentazione della temporalità. L'ipotesi del rischio, infatti, sottrae il futuro all'ordine della possibilità: la rappresentazione del rischio svolge la funzione di rendere impossibile un certo avvenire. La preconizzazione di un evento concepito come rischio assume il precipuo compito di impedirne la realizzazione; per questa via, ciò che è dell'ordine dell'imprevedibile assume la forma di una previsione, ma rimane ontologicamente inattendibile: esiste e persiste nella misura in cui è *creduto reale*, è ritenuto *presente*. La sua esistenza dipende dunque dalla disposizione degli individui a misurarsi con esso e quest'ultima trova allocazione nella dimensione squisitamente percettiva. La percezione dei rischi, in particolare, trova la sua scaturigine nella condizione emotiva della paura. Vi è, in altri termini, una relazionalità strettissima di proporzionalità diretta tra i rischi e la paura: i primi si moltiplicano al diffondersi della seconda ed è in effetti quest'ultima a rendere i rischi *presunti*, rischi *presenti*. La paura nutre la rappresentazione della realtà in termini di rischi, divenendo così il dispositivo fondamentale per la comprensione dell'interazione socia-

---

<sup>14</sup> Questo concetto si distingue da quello di pericolo nella misura in cui ne rappresenta la potenzialità e, quindi, la sua inattualità. Si veda in tal senso N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, tr. it., Mondadori, Milano, 1996.

<sup>15</sup> U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, tr. it., Carocci, Roma, 2000.

le<sup>16</sup>. Occorre allora comprendere e analizzare le modalità tramite le quali la paura opera nella sfera relazionale. Di certo, infatti, questa condizione emotiva incide profondamente nel quadro esistenziale dell'umano: da dove sorge, come si nutre e tramite quali modalità possa essere contenuta e disciplinata, sono le domande che articoleranno il secondo momento di questa riflessione.

Rischio e paura sono quindi i due termini che scandiscono la prima parte di questa indagine e attorno ai quali si intende raccogliere la riflessione sulla sicurezza. Quindi, nel primo momento della riflessione si parte dalla questione della sicurezza e in particolare dalle condizioni – in atto o in potenza – che ne determinano l'assenza: la difficoltà epistemologica di esaurire il contenuto di senso del concetto di rischio spinge a interrogare le ragioni della sua imperante presenza; queste si collocano entro il quadro della ridefinizione della razionalità contemporanea; in altri termini, la condizione di insicurezza, determinata dalle rappresentazioni dei rischi, può essere considerata come epifenomeno della crisi del paradigma della Modernità. Tale crisi apre il campo all'incidenza di paure e ansie generalizzate che acquiscono la potenzialità disgregante insita nel concetto stesso di crisi. Sembra allora opportuno riconsiderare questa condizione emotiva nella sua capacità aggregante e fondativa, così come era stata rilevata dalle riflessioni giuridico-politiche della Modernità, laddove appunto il dispositivo della paura rappresentava il fondamento del vivere collettivo<sup>17</sup>. Si può allora considerare il valore euristico della paura. In effetti, questo sentimento non si connota necessariamente in termini negativi, ma si rivela essere piuttosto un sentimento neutro, che può in quanto tale implicare una chiusura delle re-

---

<sup>16</sup> Si veda in tal senso, R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 2003.

<sup>17</sup> Come si avrà modo di argomentare ampiamente nel secondo capitolo, è in particolare Thomas Hobbes a rilevare la capacità fondante della paura rispetto all'ordine sociale. La paura è, del resto, una condizione ineliminabile del vivere, ciò che ne impone il disciplinamento. E in tal senso, Roberto Esposito rileva come: “*Lo Stato non ha il compito di eliminare la paura, ma di renderla certa*”; lo stato moderno dunque “*non elimina la paura da cui si genera*”, ma si fonda “*precisamente su di essa*”, “*fino a farne il motore e la garanzia del proprio funzionamento*”. Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, p. 9.



lazioni – come istinto di protezione – ma può anche spingere a riappropriarsi dei sistemi e degli strumenti decisionali, traducendo così perfettamente il senso del concetto di *stasi*, che indica l’immobilità – la paura blocca, impedisce l’agire – ma anche il cambiamento, il ribaltamento dell’ordine costituito<sup>18</sup>. Intesa come fondamento per un agire protetto, la paura apre allora alla questione della cura: rintraccia cioè il significato etimologico del termine sicurezza e si declina per lo più tramite forme immunizzanti.

Si apre così l’ultimo momento della riflessione qui proposta, incentrato sul concetto di cura. L’analisi si concentrerà dunque su queste pratiche escludenti, sulle derive antisociali che la paura determina e che segnano il passaggio dalla costruzione di una comunità alla edificazione di *pluralità singolari*<sup>19</sup>, dove si perde totalmente il senso dell’unità, dell’unitarietà. La comunità sarà allora interrogata nei suoi fondamenti e negli strumenti difensivi che ne garantiscono l’esistenza.

Il percorso intrapreso, che ha portato dalla sicurezza a interrogare la comunità, ora riporta la riflessione sulla comunità alla sicurezza: la comunità è infatti tale solo nella misura in cui *si-cura*. Proprio questo concetto, la sicurezza intesa come *se-curare*, come cura del sé, procede in

---

<sup>18</sup> Come compiutamente illustra Giorgio Agamben, nella tradizione greca la *stasis* indica anche la sedizione, la guerra civile (cfr. G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015). Questo termine allora racchiude la medesima ambiguità concettuale che la condizione emotiva della paura esprime. La paura è in questo senso la dimensione emotiva che corrisponde alla stasi, esprimendo la medesima duplicità. È così paura del cambiamento, ma anche paura dell’immobilismo che può condurre alla fine. Chiusa entro lo spettro di paure immobilizzanti, la comunità infatti sperimenta la potenzialità autodistruttiva della difesa. Come nelle malattie auto-immuni, il corpo sociale si ritrova esposto al pericolo di ciò che intende garantirne la conservazione. Poiché in effetti la peculiarità di questo corpo sta nella sua refrattarietà alla ipostatizzazione, alla comprensione come sistema chiuso. J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it., Cronopio, Napoli, 1995, p. 58. La sua vitalità richiede e si esprime attraverso l’irrevocabilità della sua apertura. Cfr. J.-L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, tr. it., Einaudi, Torino, 2000.

<sup>19</sup> Questo concetto struttura la riflessione di J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001. In una prospettiva sociologica, tale fenomeno viene definito come *dissociazione sociale*, e costituisce il risultato parossistico della cultura individualistica, che pure aveva costruito il sistema di libertà e diritti incentrandolo sulla figura del soggetto. In tal senso si veda: R. Castel, *L’insicurezza sociale*, cit., p. 27 s.

effetti dall'idea che la dimensione della pluralità sia coesenziale all'esistenza. Secondo la tesi di Heidegger, non possiamo immaginare un'esistenza che non sia un essere con.<sup>20</sup> Tuttavia, il *modus* di questa coesistenza apre problematicamente alla relazione comunità/immunità, ritrova dunque la paura come luogo teorico in cui si raccolgono le istanze securitarie che divengono immunizzanti e cioè propriamente via tramite la quale procedere all'identificazione<sup>21</sup>. La modalità operativa dei dispositivi immunitari consiste propriamente nel tracciare una distinzione che pone un interno e un esterno: la reazione immunitaria provvede così a situare il *corpo sociale*<sup>22</sup> rispetto a ciò che gli è esterno e che costituisce una minaccia alla sua integrità. In termini biopolitici si apre cioè alla comprensione della relazionalità a partire da un'opposizione che tuttavia non si attesta su di un piano squisitamente conflittuale, ma si dispone nel suo carattere neutralizzante, e pertanto trasformativo<sup>23</sup>. Ciò di cui testimoniano infatti i processi immunizzanti è la possibilità di risolvere la relazionalità secondo una modalità inclusiva<sup>24</sup>. Sulla scorta di

---

<sup>20</sup> Nella riflessione heideggeriana infatti il mondo dell'Esserci è co-mondo. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2011, p. 172 ss. in particolare, p. 174: "Sulla base di questo *esser-nel-mondo* avente il carattere del 'con' il mondo è via via già sempre quello che io condivido con gli altri. Il mondo dell'esserci è co-mondo. L'in-essere e *esser-con* altri. L'essere-in-sé intramondano di questi ultimi è 'con-esserci'".

<sup>21</sup> In tal senso, R. Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.

<sup>22</sup> La metafora del corpo assume rilevanza nell'indagine sulla comunità nella misura in cui ne rivela la dimensione dell'apertura. Il corpo sociale si contraddistingue infatti per l'essenziale costante ridefinizione della sua identità: è una costruzione, sempre ricominciata, che non risponde a una concezione meccanicistica, in cui ogni elemento è tale in quanto è fungibile; ma si declina a partire dall'infungibilità della relazione, che si apre tra le molteplici singolarità che danno vita a quella pluralità singolare. Cfr. J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit.

<sup>23</sup> Il proprio della dimensione immunitaria rinvia infatti alla capacità di incorporare l'agente patogeno che mette in discussione l'integrità, trasformando così quella negazione attraverso la negazione stessa. La neutralizzazione che ne deriva esprime dunque un processo di integrazione, si dà come modalità inclusiva. Cfr. R. Esposito, *Immunitas*, cit.

<sup>24</sup> Tuttavia, occorrerà considerare il pericolo insito in questa pretesa neutralizzante dei dispositivi immunitari, in particolare con riferimento alla struttura temporale tramite la quale essi si realizzano. Se infatti l'immunizzazione si presenta come reazione di

questa analisi sarà allora possibile indagare il concetto di comunità in quanto espressione di una cura che deve, per essere tale, orientarsi eticamente. La cura, infatti non esprime soltanto un'esigenza ontica, in quanto provvede al mantenimento in essere di quella comunità, ma risponde anche, o forse soprattutto, a una necessarietà etica, nella misura in cui connota assiologicamente il rapporto che si istituisce tra i soggetti che *sono* la comunità.

Senza peraltro aderire a prospettive ireniche, l'attenzione sarà rivolta agli strumenti gnoseologici che consentano e giustifichino una logica inclusiva nella rappresentazione della socialità, che consentano quindi di rifondare la concezione democratica. È dunque in questi termini che si afferma la pertinenza del riferimento al principio di fraternità. Sebbene ambiguamente connotato, esso fornisce una rappresentazione della socialità che procede e preserva la differenzialità<sup>25</sup>. La fraternità costituisce in questo senso un monito a concepire il rapporto con l'altro, nell'asimmetria che lo connota, come legame tra diseguali che pure condividono la propria condizione di insufficienza. Instaura così una relazionalità basata sulla necessità dell'altro e sulla insuperabilità della sua differenza. Si può allora concepire il piano della differenzialità a partire dall'identificazione di un'alterità "partecipata" e inesauribile e declinare così la relazionalità secondo una forma inclusiva. Ripensare la socialità in termini fraterni può allora costituire una valida scommessa: non già perché essa possa eliminare la potenzialità conflittuale che la differenza reca con sé, ma in quanto consente, o per lo meno propone, l'assunzione di una prospettiva altra, che accorda alla differenza, alla sua direttività congenita, la capacità di realizzare una relazionalità che sia espressione di *armonia*<sup>26</sup>.

---

difesa, è però vero che, con sempre maggiore frequenza, la sicurezza si realizza come prevenzione. Ancor prima che una minaccia si sia realizzata, occorre provvedere alla predisposizione di strumenti capaci di neutralizzarne gli effetti negativi. In questa anticipazione si rischia però di smarrire la *giusta* misura della reazione immunitaria, si rischia cioè di sacrificare la giustizia, *tout court*, come parametro della relazionalità intersoggettiva. Su tale rischio, si rinvia a: E. Resta, *Il diritto fraterno*, cit.

<sup>25</sup> Cfr. E. Resta, *Il diritto fraterno*, cit.

<sup>26</sup> M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994, p. 25.



## CAPITOLO PRIMO

### IL RISCHIO

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La dimensione ontica del rischio. – 3. La riformulazione del concetto moderno di razionalità. – 4. Il rischio nella relazione tra sapere e potere.

#### 1. Premessa

L'opposizione rischio/sicurezza costituisce il punto di osservazione privilegiato per la comprensione delle dinamiche sociali della contemporaneità. La semantica del rischio articola, ormai in maniera predominante, le declinazioni del discorso pubblico sulla sicurezza; la questione della sicurezza si sviluppa infatti principalmente attraverso l'identificazione delle ipotesi di rischio che devono essere neutralizzate, disinnescate, escluse; tuttavia, il modo tramite il quale queste ipotesi sono formalizzate e selezionate determina non solo le politiche pubbliche in tema di sicurezza, ma anche un quadro più ampio in cui si ridefinisce il concetto stesso di razionalità<sup>1</sup>. L'elaborazione delle ipotesi di rischio ob-

---

<sup>1</sup> La ridefinizione del concetto di razionalità sembra essere la cifra che contraddistingue la riflessione teorica contemporanea. Entro questo quadro si pone la riflessione, che ridiscute la razionalità a partire dalla frattura con la temporalità, proposta da P. Nerhot, *Profano e religioso I. Lettura del "Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini" di Jean Jacques Rousseau*, Giappichelli, Torino, 2015. La riflessione sul concetto di rischio ivi proposta intende tematizzare questa prospettiva.

bliga in questo senso a ripensare e riformulare il concetto stesso di razionalità contemporaneo. Se da una parte, dunque, si può definire la società contemporanea come “società del rischio”<sup>2</sup>, tanto è pervasiva questa dimensione nella relazionalità intersoggettiva; dall'altra, è nello iato tra il reale e il possibile, che il rischio traduce, che si rintracciano le forme e i modi tramite i quali si declina il sapere, la conoscenza. È, in effetti, il modo stesso di concepire i saperi, la conoscenza, a trovare con il rischio una sfida che ne pone in questione i concetti fondamentali; in questo quadro, assume particolare rilievo l'influenza che il concetto di rischio opera sui modi tramite i quali si organizza l'idea stessa di socialità: lo Stato, il soggetto, la previsione normativa, devono così essere necessariamente riformulati<sup>3</sup> e, in tal senso, il fenomeno dei rischi diviene chiave interpretativa dei nostri mondi sociali.

La società globale si nutre dei rischi, fagocitando così ogni risultato conoscitivo, anzi, producendo una sorta di bulimia che, tentando di domare l'incertezza, rende precaria ogni acquisizione; per tale ragione scien-

---

<sup>2</sup> Questa definizione costituisce la proposta teorica del sociologo tedesco Ulrich Beck. Nel suo testo del 1986 *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (tr. it. Carocci, Roma, 2000), si considerano gli effetti determinati dall'industrialismo – sotto la forma di rischi sempre più determinanti per la vita sociale – come manifestazione dell'incompiutezza del progetto moderno. Con il concetto di *Risikogesellschaft*, l'autore identifica nella produzione e gestione del rischio il tratto caratterizzante le società contemporanee. Tale qualificazione non procede però dal rilievo per il quale le società contemporanee sono esposte a un sempre maggiore numero di rischi: al dato quantitativo, si oppone un'analisi qualitativa del concetto di rischio che indica una variazione del paradigma stesso della conoscenza. Il rischio ascritto alla modernità vede così tramutare il suo statuto di senso e assurge alla dimensione globale. Il progredire delle conoscenze, in questo senso, costituisce la fonte dei rischi, non soltanto lo strumento per la loro gestione. La frammentazione sociale, determinata dai processi di individualizzazione, divenuti la grammatica socio-giuridica pressoché esclusiva dei nostri tempi, indica “una modernità che si sta liberando dalla sagoma della società industriale classica per darsi una nuova forma: la forma di quella che chiamiamo ‘società (industriale) del rischio’ (...) così oggi la modernizzazione dissolve la società industriale e fa sorgere da essa il profilo di un'altra società”, pp. 14-15.

<sup>3</sup> La concezione del rischio come “prodotto culturale” si impone a partire dal secolo scorso e costituisce ormai il punto di osservazione privilegiato per la comprensione delle dinamiche socio-politiche globali. Cfr. M. Douglas, *Risk acceptability according to the social science*, Russel Sage Foundation, New York, 1985. Questo aspetto sarà tematizzato nel proseguimento di questo capitolo.

za, politica, economia, sono convocate a ripensarsi, a ripensare le proprie assunzioni, ma sono intaccate dall'incertezza, epistemologica e gnoseologica, di cui queste stesse strategie conoscitive sono espressione. Segnate profondamente da questa incertezza insuperabile, divengono espressione e manifestazione di una razionalità plurale che rende precario l'ordine conoscitivo stesso e che deve pertanto essere riformulata.

Interrogare il concetto di rischio può rappresentare in questo senso un'occasione per ripensare i termini del Moderno: si rileva infatti, da più parti, come il paradigma della Modernità sembri essere ormai giunto al suo tramonto; la razionalità moderna sembra incapace di soddisfare le esigenze conoscitive che pure pretenderebbe dominare e sembra dunque inevitabile dover formulare una proposta sostitutiva, capace di superare le inefficienze che l'apparato cognitivo moderno ha manifestato. Tuttavia, nonostante questa insufficienza, che chiede di essere colmata, sembra ancora possibile recuperare nel lessico e nella formalizzazione della Modernità strumenti concettuali che non sembrano aver esaurito la loro capacità di disegnare efficacemente i tratti di una socialità pacifica. Questa *seconda modernità*<sup>4</sup> può in effetti riappropriarsi dei termini della prima, declinandoli entro un quadro di senso che è variato, ma che pur tuttavia può trovare nei principi del moderno una chiave di lettura ancora valida. Se in effetti la condizione attuale si caratterizza per la sua *precarietà* (economica, culturale, sociale, politica, ma soprattutto epistemologica), occorre identificare ciò che possa riconferire stabilità al sistema, o che possa consentirne un nuovo fondamento.

Con riferimento alla teoria socio-giuridica, si propongono, da più parti e secondo approcci differenti, concezioni della socialità ispirate da un principio inclusivo, capace di testimoniare di un *ethos* condiviso. Si recupera, in altri termini, l'idea di universalità che proprio la Modernità ha formulato e posto alla base del modello sociale: la rappresentazione

---

<sup>4</sup> Beck in tal senso afferma: "Cambiano ... le assunzioni fondamentali, l'antropologia e il paradigma stesso della modernità. Certo, il termine "Modernità" ha sempre significato anche crisi in atto, discontinuità, incertezze. Ma ciò che distingue la "modernità riflessiva" e la rende problematica è il fatto che dobbiamo trovare risposte radicali alle sfide e ai rischi globali prodotti dalla modernità stessa", in *La società globale del rischio. Una discussione fra Ulrich Beck e Danilo Zolo*, in [www.lgxserver.uniba.it/lei/filpol/zolobeck.htm](http://www.lgxserver.uniba.it/lei/filpol/zolobeck.htm), del 25 gennaio 2002.

di un ordine sociale non necessariamente destinato alla disgregante e imperante dinamica individualistica sembra occupare sempre di più lo spazio della riflessione teorica<sup>5</sup> che può allora validamente indirizzarsi verso una rappresentazione inclusiva<sup>6</sup>; o, accogliendo la tesi di Beck<sup>7</sup>, si tratta di qualificare la relazionalità intersoggettiva in termini *cosmopolitici*. L'analisi del concetto di rischio può rappresentare una strada percorribile per realizzare questo obiettivo.

## 2. La dimensione ontica del rischio

È la sfera del possibile che denominiamo rischio. Esso indica, in particolare, la possibilità di un evento dannoso che, seppure non si è ancora manifestato, non è ancora assurto all'ordine della presenza, costituisce una minaccia che si presume incombente e da cui occorre difendersi. Implica così l'agire, ma può anche determinare l'inazione e, in questa duplice modalità delle reazioni che gli corrispondono, si annida la sua problematicità. La rappresentazione dei rischi, infatti, determina le modalità tramite le quali organizzare le relazioni intersoggettive, delinea il quadro di senso entro il quale quelle stesse devono essere collocate, ma obbliga a considerare l'incerto quale fonte per la decisione. L'incerto così *si decide* attraverso i modi della sua rappresentazione, che resta però essenzialmente controversa e controvertibile. Si procede cioè alla definizione di scelte politiche, economiche, sociali, sulla base di rappresenta-

---

<sup>5</sup> In tal senso si scrive ad esempio il cosmopolitismo di Ulrich Beck (*Conditio humana: il rischio nell'età globale*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, [2007], 2008) o la proposta del diritto fraterno di Eligio Resta (*Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, [2002], 2005) o la rinnovata attenzione al concetto di solidarietà che occupa uno spazio importante nel dibattito culturale attuale (cfr., tra altri, S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2014). L'analisi proposta in questo testo intende propriamente iscriversi entro l'orizzonte aperto da queste prospettive.

<sup>6</sup> Sulla ridefinizione del paradigma democratico rappresentativo e sull'esigenza di pervenire a una formulazione che consenta di produrre risultati razionali si veda: J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998.

<sup>7</sup> Cfr. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, cit. e dello stesso autore: *Lo sguardo cosmopolita*, tr. it., Carocci, Roma, [2004], 2005.



zioni per lo più irriducibili in un quadro sinottico che ne dia contezza compiutamente. Per tale ragione principalmente, il concetto di rischio si trova generalmente opposto a quello di sicurezza. La presenza, la rilevanza dei rischi mina la possibilità della sicurezza: a garanzia di quest'ultima, occorre allora individuare e valutare le diverse *ipotesi* di pericoli futuri, la cui realtà viene tematizzata nel presente.

La prima dimensione problematica di tale attività, tuttavia, rinvia proprio alla sua dimensione gnoseologica, in quanto si traduce nell'ordine della preconizzazione, della profezia. Le pratiche divinatorie, le enunciazioni profetiche, organizzano da sempre l'ordine cognitivo con il quale si dispongono le modalità relazionali. L'ansia per il futuro, per il disordine possibile, per l'imprevedibile, costituisce la base simbolica sulla quale si fondano i rapporti con l'altro. Con la Modernità questa forma di cognizione viene elaborata razionalmente e riportata alle ipotesi di rischio<sup>8</sup>. Il rischio corrisponde così allo sguardo profetico della ragione. Può, cioè, essere misurato, calcolato, declinato entro strutture cognitive che pretendono, più o meno efficacemente, di gestire l'ignoto<sup>9</sup>. L'attua-

---

<sup>8</sup> Il riferimento al concetto di rischio sorge in relazione alla dimensione degli scambi commerciali. Nell'antichità, infatti, il problema dell'incertezza del futuro veniva declinato secondo le tecniche della divinazione: le ipotesi future da scongiurare venivano cioè riportate a forme di comportamento e decisioni che non provocassero l'ira del divino o si accordassero con il misterioso progetto del destino. *“Di rischio si parla dunque solo nel lungo periodo di transizione dal medioevo all'inizio della modernità. L'origine della parola è sconosciuta. Alcuni suppongono che abbia un'origine araba. In Europa il termine si trova già nei documenti medievali, ma si diffonde solo con l'invenzione della stampa, agli inizi probabilmente in Italia e in Spagna. (...) agli inizi la parola appare raramente e in ambiti specifici molto differenti”*. N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, Mondadori, Milano, [1991], 1996, p. 17. Pertanto, *“L'etimologia, da sola, non fornisce alcuna indicazione certa. Fornisce alcuni punti fermi, soprattutto il fatto che le pretese di razionalità sviluppano un rapporto col tempo sempre più precario”*, p. 21.

<sup>9</sup> Il sapere scientifico riporta l'analisi dei rischi al calcolo probabilistico, alla statistica, alla cosiddetta “teoria dei giochi”, ancorando così la definizione dei rischi a dati certi e oggettivi (cfr. F. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston, 1921). Su tali strutture di previsione razionale si basano del resto la gran parte delle decisioni assunte in campo economico, e certamente anche politico e giuridico ma, com'è noto, questa rappresentazione si rivela spesso inefficiente (cfr. P. Slovic, *The Perception of Risk*, Earthscan Publications Ltd., London and Sterling, 2000). Come evidenziano l'antropologia culturale, la psicologia, la politologia, le aspettative scientificamente elaborate subiscono infatti l'influenza delle interpretazioni sociali dei rischi e queste ultime contaminano la razionalità

lità della sicurezza presuppone infatti la possibilità di anticipare, di prevedere, di predire o, in altri termini di *dire il futuro*<sup>10</sup>: è in questa capacità della previsione che si rintraccia la garanzia della sua realizzazione. La sicurezza corrisponde dunque alla capacità di esaurire il futuro, trasformando il futuro anticipato in un impossibile avvenire: è su questa base che si pongono e si declinano le scelte collettive; in altri termini, le politiche pubbliche in tema di sicurezza sono pressoché integralmente presiedute dalle rappresentazioni del rischio. Ma è proprio a causa della sua specificità ontica che il rischio rende la sicurezza un obiettivo a cui solo asintoticamente la conoscenza può rivolgersi, senza che esso possa mai essere compiutamente raggiunto.

Il rapportarsi al futuro in termini di rischio costituisce una modalità cognitiva con una storia relativamente recente, che può essere emblematicamente riassunta rinviando alla rivoluzione epistemologica realizzata con la Modernità<sup>11</sup>. Il concetto di rischio trova nelle elaborazioni

---

matematica sostanziando ciò che resta dell'ordine dell'imprevedibile (cfr. M. Douglas, *Risk Acceptability According to Social Sciences*, cit.). In tal senso, lo studio e la valutazione dei rischi rimane ancorata a un'alea, un'incertezza, essenzialmente ineliminabile e che occorre pertanto investigare nella sua portata significativa. Questa "impossibilità del sapere" costituisce la struttura epistemica entro la quale si pongono queste riflessioni.

<sup>10</sup> La rappresentazione della temporalità costituisce un aspetto fondamentale per la definizione e la comprensione del concetto di rischio e sarà pertanto considerata specificatamente nel prossimo paragrafo. Si annida in questa rappresentazione della temporalità il nodo teorico fondamentale per la comprensione della modalità stessa con la quale concepiamo il sapere e la conoscenza. Si ritiene, infatti, generalmente che sia il tempo a *produrre* il senso, a determinare i significati che gli eventi esprimono. Tuttavia, questa impostazione traduce un determinismo (tramite la causalità temporale) che può essere superato. In tal senso si pone la prospettiva critica aperta da Nerhot, che rifiuta la struttura tautologica cui ci si condanna assumendo che il tempo sia al principio di ogni atto cognitivo: egli afferma infatti che il pensare, e dunque la formalizzazione di ogni pensiero, non necessita del tempo e non si articola secondo la sua grammatica. In effetti, "un pensiero non prevede ma dichiara quel che è" (P. Nerhot, *Profano-religioso I*, cit., p. 11). Questa concezione critica della temporalità consente di ripensare anche il concetto di rischio e l'ordine di cognizione che esso dispone.

<sup>11</sup> In tal senso, si rileva: "Non cercheremo di prevenire i rischi che incombono su di noi affogando i gatti che hanno avuto la sfortuna di nascere nel mese sbagliato, ma dal punto di vista emotivo, la serie di strategie preventive di cui disponiamo assolve al medesimo scopo". Cfr. D. Lupton, *Il rischio. Percezione, simboli, culture*, Il Mulino, Bologna, [1999], 2003, p. 9.

della Modernità un primo piano significativo che testimonia, in particolare, di una precipua struttura della razionalità. Certamente, nel corso dei secoli, lo spettro semantico di questo termine si è ampliato, o è semplicemente variato, considerevolmente. Al suo apparire, questo termine indicava, in particolare, il rapporto con la *natura*<sup>12</sup>. Il rischio indicava quindi la presenza di un pericolo oggettivo, la cui fonte risiedeva nella volontà divina, o nella natura, e non era quindi imputabile a una condotta sbagliata, trascendeva la dimensione volontaristica e si situava nell'ordine naturale delle cose<sup>13</sup>. Ma la natura, pensata e rappresentata come fonte di pericoli per la condizione umana, viene ricondotta, con la Modernità, entro le forme della conoscenza razionale: lo sguardo disincantato sulla natura, che pone in questione la sua supposta benevolenza, nutre la convinzione che la ragione possa dominarla, che – in linea di principio – sia possibile dominare razionalmente ogni cosa, che sia possibile, con il progredire delle conoscenze, prevedere, e dunque prevenire, tutte le minacce possibili<sup>14</sup>. La ragione si appropria dunque di questo spazio – del possibile, del non ancora – e riformula così il concetto di rischio, che diviene espressione della capacità razionale di prevedere<sup>15</sup>. Ciò che in epoca premoderna veniva imputato al fato, ora assume la forma del rischio<sup>16</sup>. Per quanto sia relativamente breve, la storia del rischio scandisce in effetti le tappe fondamentali per la definizione della razionalità.

Così, i concetti di pericolo e rischio si differenziano e si ordinano entro lo spazio della possibilità: se il pericolo rinvia alla presenza di una mi-

---

<sup>12</sup> “La maggioranza degli osservatori riconduce la comparsa del termine e del concetto di rischio alle prime imprese marittime dell'epoca premoderna”. Cfr. D. Lupton, *Il rischio*, cit., p. 11.

<sup>13</sup> Cfr. F. Ewald, *Two infinities of risk*, in B. Massumi (eds.), *The politics of everyday fear*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 226.

<sup>14</sup> In tal senso si rimanda a: M. Weber, *La scienza come professione*, Edizioni di Comunità, Torino, [1919], 2001, pp. 19-20.

<sup>15</sup> La dimensione del rischio si ricolloca infatti nelle relazioni con l'altro, dipende dalla capacità di agire e determinarsi liberamente, si insedia al centro della socialità stessa. Cfr. F. Ewald, *Two infinities of risk*, cit., p. 226.

<sup>16</sup> Cfr. A. Giddens, *Le conseguenze della Modernità*, Il Mulino, Bologna, [1990], 1994, p. 39.

naccia, incombente e attuale, che si rivela nel momento in cui si realizza, il rischio indica invece la potenzialità di quella minaccia, la possibilità dell'accadere di un evento dannoso la cui rappresentazione risponde all'esigenza di evitare, di rendere impossibile, la sua realizzazione. Se il pericolo si mostra come una figura piana, che esprime il suo senso nel suo rendersi manifesto, tramite il suo semplice accadimento; il rischio si rivela invece nella sua essenziale bidimensionalità che vede la possibilità e il pericolo effettivo articolarsi secondo uno schema in cui uno è costitutivo e contestualmente negazione dell'altro; è cioè la possibilità dell'accadere di un evento dannoso a organizzare la rappresentazione del rischio, che però si pone in essere propriamente al fine di escludere proprio quello stesso evento dannoso rappresentato.

La rappresentazione di un rischio non è disgiungibile dalla sua funzione: essa costituisce la premessa ineludibile per poter evitare la realizzazione dell'evento pericoloso rappresentato. È pertanto sempre finalizzata<sup>17</sup>. Non si tratta quindi di cogliere, nel darsi del reale, ciò da cui occorre difendersi, ciò che mette in discussione la sicurezza degli individui; si tratta piuttosto di anticiparne, e dunque evitarne, la realizzazione. In tal senso, il rischio proviene da una decisione e si manifesta come decisione. Il pericolo accade, è quel fatto, quell'evento esterno che, manifestandosi, si impone alla considerazione, necessita di essere fronteggiato; la considerazione dei rischi è invece un fenomeno tutto interiore, prodotto dalla ragione umana: sorge da una volontà e in particolare si manifesta come espressione di una volontà<sup>18</sup>. Di fronte alla potenzialità del concretizzarsi di una minaccia, il rischio traduce e indica l'agire che è in grado di escluderla.

---

<sup>17</sup> Si deve tuttavia evidenziare come, così facendo, si scriva il rischio secondo una modulazione causale che corrisponde a una impossibilità metodologica. Infatti, *“La ragione ricomponne l'agire del tempo ma in questo 'agire' del tempo il tempo è completamente negato. La funzione è un risultato, quello della trasformazione senz'altro e di cui la temporalità testimonia, ma questo risultato, da 'fine' diventa 'finalità', un solo uso. La sua utilità diviene il principio tramite cui si scrive la verità del tempo, cioè una filosofia della storia”*. Cfr. P. Nerhot, *Profano e religioso I*, cit., p. 295.

<sup>18</sup> Attraverso il calcolo, che esprime la valutazione razionale, si trasforma l'ordine dell'incerto in qualcosa che può essere ricondotto entro la disposizione razionale: si può cioè operare, intervenire, si può fare qualcosa. Cfr. in tal senso, S. Reddy, *Claims to expert knowledge and the subversion of democracy: the triumph of risk over uncertainty*, in *Economy and Society*, 25, 1996, pp. 222-254.