

SAGGIO

Vita e politica nella morsa di un virus

UGHETTA VERGARI

*Università del Salento***Abstract**

L'emergenza sanitaria connessa al Covid-19 ha evidenziato in maniera inequivocabile quanto la salute dell'essere umano sia una questione prioritaria per i governi e ha portato alla ribalta la riflessione biopolitica, che costituisce una lente interpretativa privilegiata, considerato il sempre più intenso e indissolubile legame tra politica e vita biologica. Alla luce della vicenda pandemica, inoltre, il concetto di immunizzazione, legato alla vaccinazione, è invocato da più parti e risulta tanto determinante quanto quello di cura, che rappresenta l'altra faccia della pandemia. La situazione emergenziale richiede però un bilanciamento tra una molteplicità di valori che possono in molti casi entrare in contrasto (tutela della salute, sia individuale che collettiva, libertà, responsabilità). Perché questo bilanciamento possa avvenire si deve inevitabilmente riflettere anche sulle modalità decisioniste dei governi, cercando di comprendere se il sacrificio richiesto relativamente a libertà e diritti possa trovare una giustificazione in un'ottica di incremento della sicurezza e di riduzione dei rischi, o si debba invece considerare il sintomo di uno stato di eccezione dilagante, che potrebbe mettere in crisi i nostri governi liberal-democratici.

Parole chiave: Pandemia; Biopolitica; Immunità; Cura; Libertà.

English version

The Covid-19 emergency has unequivocally highlighted how much human health is a priority issue for governments and has highlighted biopolitical reflection, because it constitutes a privileged interpretative lens, considering the ever more intense and indissoluble link between politics and biological life. In light of the pandemic event, moreover, the concept of immunization, linked to vaccination, is as crucial as the concept of taking care, which represents the other side of the pandemic. However, the emergency situation requires a balance between a multiplicity of values, that can in many cases come into conflict (health protection, both individual and collective, freedom, responsibility). To make this balancing happen, it must inevitably reflect also on the decision-making methods of governments. It should be recommended trying to understand whether the sacrifice, required in relation to freedom and rights, can be justified with a view to increasing security and reducing risks. Otherwise, it should be instead to consider the symptom of a rampant state of exception, which could put our liberal-democratic governments in crisis.

Keywords: Pandemic; Biopolitics; Immunity; Cure; Freedom.

Premessa

L'emergenza sanitaria legata alla pandemia da SarsCov2, che da più di un anno ci costringe a riflettere sulla nostra mutata contemporaneità, è dovuta ad un agente patogeno appartenente alla famiglia dei coronavirus (virus a RNA), che dal settembre 2019 si è iniziato a diffondere dalla Cina, in particolare dalla provincia di Hubei. La peculiarità della sua diffusione pan-demica (dall'etimo greco *παν + δημοσ*, lett.: tutto il popolo, nel caso specifico riguardante tutta la popolazione mondiale) è di aver stravolto repentinamente i più svariati aspetti dell'attività umana e, in definitiva, di aver inciso marcatamente e in modo totalmente inedito, soprattutto per i nostri tempi, sulla vita di tutti gli esseri umani.

L'Italia, in particolare, subito dopo la Cina è stata tra i primi paesi a doversi confrontare con l'emergenza pandemica, riconosciuta ufficialmente dall'OMS nel gennaio 2020; cosicché il nostro governo ha iniziato a definire differenti misure di contenimento del contagio, che hanno determinato, soprattutto durante il primo *lockdown*, la sospensione di tutte le attività non essenziali, la repentina trasformazione di molte attività lavorative, originariamente svolte in presenza, in modalità "agile", infine, ma non in ordine di rilevanza, la messa in pratica di radicali limitazioni ad alcune delle primarie libertà personali, tra cui quella di poter uscire e circolare senza particolari restrizioni.

Gradualmente, sulla base dell'entità del contagio, tutti i paesi del mondo si sono dovuti interfacciare con le cosiddette "misure di contenimento", alternando periodi di *lockdown* a periodi di maggiori o minori riaperture.

Tali circostanze hanno evidenziato certamente due questioni ineludibili: la prima riguarda il ruolo centrale che il tema della salute riveste nelle scelte di governo e nelle scelte economiche; la seconda riguarda l'esigenza di bilanciare le restrizioni della libertà imposte dall'emergenza sanitaria con i principi liberali e democratici che dovrebbero essere a fondamento dei nostri governi.

Biopolitica e somatocrazia tra passato e presente

La prima questione su cui riflettere è l'evidente centralità rivestita dalla salute dell'uomo e, in misura più ampia, dal paradigma 'vita' nel contesto delle azioni di governo, al punto da poter affermare che alla politica in senso classico si affianchi

sempre più il paradigma biopolitico: esso, a differenza dell'epoca della sua prima formulazione (negli anni '70 del secolo scorso), quando appariva piuttosto un'ipotesi concettuale interessante, ma poco calata nella realtà politica del tempo, oggi invece costituisce la più consona chiave interpretativa della fase storica che stiamo vivendo, dove la gestione della vita è divenuta man mano una questione globalmente cruciale. Si è parlato non a caso di «curvatura della politica in direzione della vita biologica» (Bazzicalupo, 2010, p. 20) per inglobare fenomeni disparati, che spaziano dalla guerra al terrorismo alle derive razziste, dai flussi migratori alla medicalizzazione del corpo attraverso le biotecnologie, dalle grandi politiche della salute alle questioni bioetiche che coinvolgono scelte private di vita e di morte, dalle campagne di profilassi agli *screening* di popolazioni a rischio. Sono fenomeni politici tra loro molto diversi, accomunati però dal fatto che in essi «ne va direttamente della vita biologica degli uomini, dell'uomo in quanto essere vivente» (*Ibidem*).

Lo stretto connubio che in questi fenomeni si realizza tra vita e politica può essere compreso alla luce di un processo, già evidenziato da Hannah Arendt, che ha portato al progressivo venir meno, nella modernità, della profonda differenza tra sfera privata, che nell'antichità era rappresentata dall'*oikos*, cioè dall'ambito domestico, e sfera pubblica, rappresentata dalla *polis*. *Oikos* e *polis*, oltre a segnare il limite tra privato e pubblico, rappresentavano anche due ambiti nettamente separati: «il tratto distintivo della sfera domestica era che in essa gli uomini vivevano insieme perché spinti dai loro bisogni e dalla loro necessità» (Arendt, 2010, p. 31), al contrario la sfera pubblica della *polis* rappresentava il regno della libertà. Ciò che quindi a lungo è stato dato per scontato è che la libertà fosse qualcosa di rinvenibile solo ed esclusivamente nella sfera politica, mentre il regno della necessità individuava un fenomeno prepolitico. La modernità, invece, è stata segnata dalla progressiva estensione della comunità domestica e delle attività economiche nel dominio pubblico, determinando il sorgere della società; da qui, ciò che prima era privato si è trasformato progressivamente in questione collettiva (*ivi*, p. 33), con la conseguenza che il regno della libertà politica risulta di fatto sempre più 'invaso' dalle necessità legate al paradigma *vita*, al punto da aver indotto la Arendt (2001, p. 200) a ritenere che «la libertà cominci dove finisce la politica».

Questa tendenza è divenuta ancor più evidente nel contesto attuale a seguito dell'irrompere della pandemia, che ha posto al centro della scena politica la necessità di valutare le diverse pratiche di governo orientate al suo contenimento e ha prodotto un intenso dibattito sulla capacità dei sistemi sanitari di affrontare l'emergenza e sulla possibilità di conciliare intervento sanitario, pratiche democratiche e gestione dell'economia.

L'estensione delle questioni legate alla vita e alla salute all'ambito della politica, d'altra parte, è il risultato di un processo messo in luce anche da Foucault (1997), che ha individuato nella somatocrazia quel regime moderno «per il quale una delle finalità dell'intervento statale è la cura del corpo, la salute fisica, la relazione tra malattia e salute ecc.» (*ivi*, p. 205) e del quale si era anche riproposto di comprendere le cause della crisi.

Crisi della somatocrazia, dunque, che, secondo il filosofo di Poitiers, sarebbe comparsa a seguito della manifestazione simultanea di due fenomeni: per un verso, l'innovazione tecnologica, che ha garantito un progresso significativo nella lotta alle malattie, e, per l'altro, «il nuovo funzionamento economico e politico della medicina» (*Ibidem*). Questi fenomeni insieme non hanno infatti garantito il miglioramento auspicato del benessere sanitario, al contrario hanno determinato un ristagno dei possibili benefici derivanti dalla sanità pubblica.

Tra le cause che per Foucault sarebbero responsabili di tale crisi in tempi moderni ci sarebbe la persistente discrepanza tra scientificità ed efficacia della medicina. Infatti, pur essendo insita nella medicina la possibilità di produrre anche effetti negativi per la vita, tale eventualità, che in passato era legata all'ignoranza del sapere medico, oggi al contrario sarebbe dovuta alla sua scientificità, che presuppone anche di condurre esperimenti che possono, in alcuni casi, rivelarsi nocivi e avere effetti incontrollati.

Gli strumenti di cui dispone oggi la medicina, proprio per la loro efficacia, possono infatti sia produrre effetti positivi, sia giungere a perturbare, se non addirittura a distruggere l'ecosistema non solo individuale, ma dell'intera specie umana (*ivi*, p. 208), tanto da poter prevedere anche la possibilità tecnica di «elaborare agenti aggressori dell'organismo umano contro i quali non c'è possibilità di difesa», come un'arma biologica assoluta contro l'umanità (*Ibidem*).

Queste prospettive determinano, secondo il filosofo, l'entrata della specie umana «in una storia azzardata, in un campo di probabilità e di rischi la cui ampiezza non può essere misurata con precisione» (*ivi*, p. 207).

Sono scenari, del resto, che trovano piena accoglienza nel contesto di quella che la sociologia ha oggi definito società del rischio (Beck, 2000), perché essi rispecchiano di fatto la perdita di totale fiducia e ottimismo verso le nuove tecnologie, sostituita da un atteggiamento più cauto, dettato, come evidenziato già da Foucault, dal carattere ambivalente delle tecnologie stesse. Per due sociologi come Giddens e Beck, infatti, il rischio è diventato parte integrante della nostra epoca, perché intrinsecamente legato ai pericoli (*hazards*) del mondo contemporaneo che rendono sempre più vulnerabili l'ambiente e la stessa specie umana.

Il risultato, tuttavia, è che a fronte di una presa di coscienza dei pericoli insiti nelle pratiche mediche e tecnologiche del mondo contemporaneo, già da tempo è iniziato un processo che sta portando ad un'estensione sempre maggiore dei campi soggetti al controllo delle pratiche mediche, anche di quelli che potevano almeno inizialmente apparire ad esse estranei.

A partire, infatti, dal XVIII secolo è stato possibile osservare, come evidenzia Foucault (1997), una funzione nuova della medicina, basata sulla «pianificazione della società come ambito di benessere fisico, di salute ottimale e di longevità» (*ivi*, p. 191) e realizzata per mezzo di specifici regolamenti e istituzioni. Da questo momento si è così configurata l'epoca della noso-politica, definita dall'emergere, «in più punti del corpo sociale, della salute e della malattia come problemi che richiedono in un modo o nell'altro una assunzione collettiva» (*ivi*, pp. 188-189).

La ricostruzione foucaultiana delle dinamiche connesse alla gestione medica della vita si potrebbe riassumere nella locuzione *bio-storia*, che identifica «l'effetto a livello biologico dell'intervento medico» (*ivi*, p. 220) e le tracce che l'amplificazione dell'intervento medico può lasciare nella storia della specie umana. La padronanza maggiore sulla vita da parte dei saperi medici a partire dal XVIII secolo, insieme a un progressivo sviluppo economico e alla crescita demografica, hanno infatti consentito di ribaltare una situazione, che per millenni aveva individuato nella pressione della realtà biologica una forza mortifera, segnata

da carestie ed epidemie, le quali sono invece progressivamente scomparse (tranne brevi riapparizioni).

Tra queste riapparizioni evidentemente la bio-storia deve fare ancora i conti con l'assillo della morte, visto che nuove forme di contagio oggi ci costringono a rivivere realtà che si credevano ormai superate.

Foucault (2014), ad esempio, ripercorre le grandi epidemie del passato, come quelle di lebbra e di peste, con l'intento di evidenziare il profondo cambiamento occorso nell'arco temporale di alcuni secoli relativamente alla gestione degli «attacchi biologici alla vita». L'epidemia di lebbra, durante il Medioevo, è stata gestita prevalentemente attraverso rituali di esclusione, di separazione massiccia e binaria tra i sani e i malati, in una prospettiva di purificazione dal male; il lebbroso era così preso «in una pratica del rigetto, dell'esilio-clausura» (*ivi*, p. 216).

Alcuni secoli più tardi, un'altra epidemia, questa volta di peste, ha costituito invece il punto di partenza di un altro tipo di gestione, caratterizzata dagli schemi disciplinari: non più divisioni binarie bensì multiple, organizzazione capillare di sorveglianze e controlli, potere ramificato che si moltiplica e si suddivide. Il sogno politico della peste ha incarnato quello di una società disciplinata, la città appestata quello di una città perfettamente governata (*Ibidem*). Le forme di medicalizzazione nei contesti colpiti dalla peste hanno assunto così caratteri autoritari dovuti all'eccezionalità delle circostanze, con la messa in pratica di rigidi regolamenti, differenti dalle consuete tecniche di assistenza medica (Foucault, 1997, p. 189).

Foucault, nella sua ricostruzione, prende in considerazione proprio un regolamento della fine del XVII secolo, che stabiliva come gestire una città appestata e, leggendolo, l'attualità con i tempi del primo *lockdown* balza subito all'attenzione. Le indicazioni tassative che vi si leggono, infatti, non sono poi così dissimili da quelle che ci sono state imposte a più di tre secoli di distanza: suddivisione della città in quartieri, sorveglianza da parte di un'autorità, ordine tassativo che ciascuno si chiuda nella propria casa e proibizione di uscirne, controllo continuo e ubiquitario, quarantena, disinfezione delle case (Foucault, 2014).

In generale, ciò che si evince è che, allora come ora, la gestione autoritaria della situazione emergenziale trova giustificazione in nome dell'antica massima ciceroniana *salus populi suprema lex esto*, che, nel diritto romano, interpretava la

necessità che l'individuo dovesse venire meno dinanzi al bene e all'incolumità del popolo (Cicerone, 1984).

La lettura di tale massima, tuttavia, può aprire ad interpretazioni diverse, là dove essa può definire il bisogno di subordinare l'azione politica al benessere collettivo, ma può anche delineare un modello di legittimazione di un potere forte e perfino assoluto in nome della salute e della conservazione del popolo.

Dal paradigma hobbesiano alla logica immunitaria

Intorno all'ambiguità dell'interpretazione della massima ciceroniana ruota di fatto il dibattito circa le misure restrittive imposte dai governi per cercare di contenere il contagio. Per cui si sono potute apprezzare posizioni di accoglimento delle diverse limitazioni imposte, nella consapevolezza che la salvezza collettiva costituisca un'esigenza prioritaria rispetto a qualsiasi altra necessità, ma si è anche assistito a dure prese di posizione rivolte alle modalità con cui i governi liberal-democratici cercano di impattare di fronte a situazioni imprevedibili, rischiando di perdere la loro essenza e di trasformarsi facilmente nelle cosiddette democrazie, cioè democrazie meno rispettose dei diritti e delle libertà dei cittadini. Il frutto di tali paure è conseguente a ciò che è accaduto per fronteggiare la pandemia e che nessuno di noi avrebbe potuto neanche lontanamente immaginare: un susseguirsi di disposizioni, che di volta in volta stabilivano cosa fosse consentito e cosa fosse invece vietato, decretando così decise limitazioni all'esercizio dei diritti personali. Per molti queste sarebbero state modalità per essere indotti, quasi inconsapevolmente, a vivere in un contesto formalmente democratico, ma sostanzialmente autoritario.

Tali preoccupazioni inducono a riflettere sul tema della sovranità, che al massimo grado della sua assolutezza richiama schemi di hobbesiana memoria. Nella proposta filosofico-politica di Hobbes, del resto, si può ritrovare *in nuce* l'essenza del paradigma biopolitico, poiché il criterio di legittimazione del potere è la tutela della vita. Il riferimento costante alla *conservatio vitae*, infatti, evidenzia che «ad essere in gioco, o più esattamente in costante pericolo di estinzione, è la vita intesa nella sua grana materiale, nella sua immediata intensità fisica» (Esposito, 2004, p. 55).

Tra gli eventi che possono acuire i rischi per la vita rientrano certamente le grandi epidemie e forse non è un caso se la prima opera pubblicata da Hobbes sia stata la traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, dove lo storico descriveva la guerra tra Atene e Sparta, durante la quale ad Atene scoppiò un'epidemia di peste. Questa prima fase della produzione hobbesiana, nonostante sia spesso sottovalutata, ha invece contribuito in maniera decisiva alla genesi del pensiero del filosofo.

Come evidenziato dallo storico Ginzburg, quando Tucidide parla della peste di Atene si legge che «la paura degli dèi o le leggi umane non rappresentavano più un freno» (Ginzburg, 2008, p. 38). Nella traduzione hobbesiana la parola greca *απειργεῖν* (*apeirgein*, tenere a freno) è tradotta nella parola inglese *awe*, che indica un misto di terrore e reverenza. Tale termine diventerà per Hobbes cruciale nel proporre l'assoggettamento al potere del Leviatano e si incrocerà con un altro termine, *anomia*, con cui Tucidide fa riferimento alla condizione generata dalle invidie individuali, considerate il principale flagello sociale e capaci di far venire meno ogni prospettiva comune. Tucidide, infatti, giunge a ritenere che, più di quanto abbia inciso la peste, la sconfitta ateniese sia da imputare proprio al decadimento culturale della città.

Indubbiamente la peste ad Atene aveva evidenziato, come del resto è accaduto oggi con il Covid, una condizione di impotenza per la società intera.

Quando nella società arriva a regnare una totale confusione e l'anomia si concretizza in una drammatica perdita di ogni riferimento culturale, può accadere che gli individui, anziché rappresentare la base della società, diventino essi stessi la causa della distruzione sociale.

Ginzburg ritiene che proprio nel termine *anomia* sia insito il significato dello stato di natura hobbesiano, interpretato appunto come rapporto anomico, responsabile di una realtà duramente individualista.

Lo stato di confusione, generato per Tucidide dalla peste di Atene e riproposto da Hobbes nello stato di natura, delinea infatti una condizione in cui l'unica possibilità residuale è quella della sopravvivenza individuale, a costo di sacrificare il bene comune.

Nella filosofia hobbesiana si assiste di fatto quasi ad una sovrapposizione tra il germe della guerra civile e quello della peste, entrambi causa della dissoluzione dei legami sociali e del *bellum omnium contra omnes*.

Tale scenario si trova ben rappresentato iconograficamente nel frontespizio del *Leviatano*, dove, nella parte superiore, si staglia la figura del sovrano, il dio mortale, l'unico in grado di ricomporre un corpo sociale a partire da individualità distinte, come si evince dalla rappresentazione del suo corpo formato da una moltitudine di figure umane (i sudditi), tutti rivolti verso di lui e di spalle all'osservatore.

Ai fini del tema pandemico che stiamo trattando, però, appare interessante e, specialmente per alcuni dettagli, sorprendentemente attuale, il fatto che il sovrano domini su un territorio dove si nota la presenza di una città e di alcuni borghi deserti, che sembrano rievocare immagini recenti delle nostre città. Ulteriormente evocative sono le uniche figure umane osservabili in questo paesaggio desolante: delle guardie deputate a sorvegliare e, sulla destra, due medici della peste, visti di profilo, riconoscibili perché hanno il viso coperto dalla tradizionale maschera a becco. Oggi la maschera è stata sostituita da mascherine e visiere, ma di fatto lo scenario descritto presenta notevoli analogie con il nostro presente.

Da questa rappresentazione emerge la volontà dei sudditi di rimettere tutti i loro diritti nelle mani del sovrano in cambio della protezione per la loro vita e la loro salute, anche nelle situazioni di guerre ed epidemie.

Il sentimento che costituisce il filo conduttore della proposta hobbesiana è indubbiamente quello della paura, che deve però fare i conti con la ragione, da un lato, e con le passioni egoistiche e irrazionali, dall'altro, in vista dell'autoconservazione. Il connubio tra paura e ragione spinge così gli uomini, per paura della morte, a ricercare la pace e a rispettare le leggi naturali. Queste tendenze razionali, presenti nello stato di natura, sono però sempre a rischio per le spinte irrazionali della natura umana, cosicché gli uomini danno origine al *pactum unionis* e, immediatamente dopo, al *pactum subjectionis*, mettendo in moto una struttura repressiva e coercitiva che si faccia garante dei patti e protegga la vita dei sudditi (Pulcini, 2009b).

La costruzione dell'artificio politico, che così si realizza, comporta di fatto un duplice sacrificio; il primo riguarda la deposizione dei propri diritti, la rinuncia alle proprie passioni, in definitiva la rinuncia alla propria libertà in cambio della sicurezza. Il secondo sacrificio, che è stato poi rielaborato nella teoria di Roberto Esposito, consiste nella negazione del legame sociale e nell'inaugurazione della cosiddetta logica immunitaria, che diventa la risposta moderna al pericolo della reciproca distruzione (*Ibidem*).

Il meccanismo immunitario che Esposito utilizza come chiave interpretativa della biopolitica moderna, infatti, si fonda sulla constatazione che la vita, per essere conservata, debba rinunciare a qualcosa che è parte integrante della sua potenza espansiva. Così si assiste alla rinuncia degli individui ai loro istinti primordiali e alle loro passioni distruttive, che nello stato di natura mettono continuamente a repentaglio la vita, ma ciò richiede necessariamente l'intervento di un'immunità indotta, cioè artificiale, che Esposito rinviene proprio nella sovranità. Essa rappresenta un dispositivo che instaura una relazione aporetica con i soggetti cui si rivolge, nel senso che «essi ne sono soggetti nella misura in cui l'hanno volontariamente istituita attraverso un libero contratto», ma anche perché, «una volta istituita, non possono resisterle esattamente per lo stesso motivo – perché altrimenti resisterebbero a se stessi»: ne sono soggetti tanto quanto assoggettati (Esposito, 2004, p. 58).

In definitiva, dall'uguaglianza originaria e dall'individualismo che caratterizza gli uomini nello stato di natura deriva l'istituzione del sovrano, l'unico in grado di rappresentarli legittimamente; contemporaneamente, «solo un sovrano assoluto può liberare gli individui dalla soggezione ad altri poteri dispotici» (*Ibidem*). L'assolutismo che si realizza, però, taglia alla radice «ogni rapporto esterno al filo verticale che vincola ciascuno al comando sovrano» (*ivi*, p. 59) e, così facendo, sottrae gli individui al *munus*, al vincolo che li tiene legati, determinando la forma politica della loro desocializzazione¹. L'*immunitas*, pertanto, rappresenta per Esposito l'altra faccia, la forma negativa e privativa della

¹ Esposito ritiene che la legge comune, che tiene insieme i membri di una comunità, si possa identificare con la locuzione latina *cum munus*, che, etimologicamente, identifica un dovere, una legge, ma anche un dono da fare, un obbligo.

communitas, che etimologicamente deriverebbe proprio dalla locuzione latina *cum munus*.

Eppure, Esposito cerca di comprendere se si possa effettivamente rinunciare all'idea di comunità, tanto necessaria e agognata, quanto sfuggente e mai realizzabile.

Si tratta certamente di una domanda, che torna prepotentemente alla ribalta in tempi come quelli che stiamo vivendo, dove il rischio pandemico, la necessità di distanziarci per evitare il contagio e di immunizzarci attraverso il vaccino sembra mettere seriamente in crisi ogni prospettiva comunitaria.

Le critiche più aspre, come già evidenziato, vedono nelle misure governamentali in tempo di covid una minaccia ai valori democratici e alle libertà fondamentali.

In realtà, l'oggetto principale intorno al quale tutto ruota è ancora una volta la salute e la salvaguardia della vita e, a tal fine, le misure adottate dai governi sono, fondamentalmente, il risultato delle indicazioni degli scienziati, fornite sulla base dell'indice di contagio, del rischio per la popolazione, della capacità del sistema sanitario di reggere alla pressione negli ospedali e soprattutto nelle terapie intensive e di riuscire a garantire cure per tutti; sulla base di tali valutazioni scaturiscono poi le indicazioni di intervenire con limitazioni più o meno estese della libertà in una prospettiva di salute pubblica².

Il problema si pone proprio a tal proposito, perché non è semplice conciliare due beni fondamentali come quello della libertà e quello della salute, specialmente quando viene richiesto il sacrificio dell'uno in favore dell'altro.

Ripensare la comunità. Libertà e responsabilità

Innumerevoli sono gli episodi in cui si è osservato un atteggiamento riottoso verso il rispetto delle limitazioni imposte dal governo o nei confronti della campagna vaccinale, che sfociano in vere e proprie forme di disobbedienza civile.

² Foucault parla del fenomeno della “medicalizzazione indefinita” per riferirsi all'ampliamento degli interventi autoritari della medicina in campi sempre maggiori sia dell'esistenza individuale che collettiva.

Da quando nel gennaio 2020 l'OMS ha dichiarato ufficialmente lo stato di emergenza sanitaria per la pandemia da Covid-19, infatti, in varie occasioni si è potuta osservare una certa riluttanza, da parte di alcuni cittadini, ad accettare le direttive del governo, volte a limitare il più possibile il contagio, e a recepire l'invito a vaccinarsi come unica arma di concreta immunizzazione.

Lo dimostra il dibattito contemporaneo, ad esempio, sul presunto dilagare di uno stato di eccezione, che avvalorerebbe l'intuizione di Agamben (2003) nel considerarlo il nucleo centrale della sovranità moderna (una eccezionalità che si fa sempre più normalità).

Contestualizzando queste riflessioni nel dibattito sull'attuale situazione pandemica, Agamben si è così ripetutamente espresso nella sua rubrica pubblicata *online* da Quodlibet, sia facendo riferimento al concetto di nuda vita, che oggi sarebbe l'oggetto da preservare a qualsiasi prezzo e che a suo avviso sarebbe incarnata non tanto dal malato, quanto dal cosiddetto asintomatico, che incarna «la vita né sana né malata, potenzialmente patogena, che può essere privata delle sue libertà e assoggettata a divieti e controlli di ogni specie» (Agamben, 2021a); sia criticando il passaporto vaccinale che, se in prima battuta può essere considerato un'ingiusta «discriminazione di una classe di cittadini esclusi dalla normale vita sociale» (Agamben, 2021b), secondo Agamben assolverebbe invece ad un altro scopo, che i governi perseguirebbero attraverso il *green pass*, ovvero «un controllo minuzioso e incondizionato su qualsiasi movimento dei cittadini, del tutto analogo al passaporto interno nel regime sovietico» (*Ibidem*), in linea con quanto già da lui ipotizzato nell'aprile 2020, e, cioè, che si stia vivendo la fine di un mondo, quello costituito dalle democrazie borghesi, fondate sui diritti, i parlamenti e la divisione dei poteri, per cedere il posto a un nuovo dispotismo, fondato sulla pervasività dei controlli, quello che i politologi americani individuano come *Security State*, cioè uno stato in cui «per ragioni di sicurezza, come quelle di “sanità pubblica”, [...] si può imporre qualsiasi limite alle libertà individuali» (Agamben, 2020).

Quello che da tali affermazioni emerge è evidentemente un atteggiamento di sospetto verso l'operato dei governi, che ostacola una presa di coscienza della necessità delle limitazioni imposte, aventi l'obiettivo di frenare la spinta mortifera dovuta alla pandemia; obiettivo, che si sostanzia nella tutela di una vita, che non

dovrebbe semplicemente essere considerata nell'accezione di nuda vita, esposta ai soprusi della contingenza, ma piuttosto come vita, che trova nella tutela della salute il riconoscimento di un fondamentale diritto individuale, ma soprattutto di un primario interesse della collettività, così come specificato nell'art. 32 della Costituzione.

È chiaro che, al pari della vita e della salute, la libertà è un diritto fondamentale dell'uomo, anch'esso tutelato dalla nostra Costituzione. In generale, in tutti i paesi democratici come il nostro, in cui la libertà è ritenuta ormai definitivamente acquisita, il fatto di vedersene privare è qualcosa di inedito e insopportabile.

Il riferimento immediato va alla libertà intesa ovviamente in senso individuale, che, come evidenziava Constant (2010), è la vera libertà dei moderni, paragonata con quella degli antichi, per i quali la libertà era invece quella politica.

Si tratta, quindi, di un presupposto nettamente individualista, che affonda le sue radici in una gerarchia di valori con all'apice la tutela della vita biologica del soggetto di diritto, anche a costo di sacrificarne gli aspetti relazionali, in linea con un ordinamento, anch'esso orientato a dare risalto ad un'idea di vita di stampo prettamente individualistico.

L'emergenza pandemica, però, ha costretto a guardare in una prospettiva diversa, caratterizzata dal superamento del mero orizzonte individualistico, tipico della modernità, e questo cambio di prospettiva coinvolge inevitabilmente anche il senso stesso attribuito alla libertà.

Esposito, a tal proposito, aveva già riflettuto sul tema della libertà con l'obiettivo di metterlo in relazione con il tema della comunità, ammesso che quest'ultimo sia ancora pensabile e soprattutto perseguibile.

A tal fine, Esposito ha cercato di rintracciare il senso originario della comunità e della libertà, arrivando a ribaltare il significato che si è soliti attribuire a tali concetti.

La comunità, ad esempio, alla quale viene solitamente collegata l'idea di appartenenza, di identità e di proprietà, in origine aveva un significato diametralmente opposto: comune era il contrario di proprio, comune indicava ciò che non era appropriabile da parte di nessuno, che era di tutti o comunque di molti;

comune era, quindi, ciò che si rapporta all'altro, significato racchiuso nel *munus*, cioè in quel dono che è anche un obbligo nei confronti dell'altro. Questa esposizione di ciascuno al contatto con l'altro, però, può anche costituire una minaccia, un contagio (ideale o reale) da parte dell'altro. Per contenere tali rischi, secondo Esposito (2008), la modernità ha messo in atto un processo di immunizzazione che tende, all'opposto, a richiudere le soggettività individuali su loro stesse, a riconsegnare gli individui a loro stessi.

Un processo simile, a parere di Esposito, sarebbe toccato anche al concetto di libertà che, così come oggi siamo soliti intenderlo, risulta anch'esso frutto di un processo di immunizzazione, che nella modernità ha portato a vedere la libertà all'interno di una impostazione soggettivistica. Ciò a cui si è assistito, cioè, è l'aver preso in considerazione innanzitutto il soggetto e, successivamente, la libertà che egli può acquisire, vista come un bene da possedere, conquistare, implementare, fino a impoverirla di significato e a rischiare di rovesciarla nel suo opposto. Se, tuttavia, si va a recuperare il significato originario della libertà, si può anche in questo caso ritrovare un suo legame con la semantica della comunità. Un aiuto in tal senso lo dà una ricognizione etimologica, che evidenzia le radici da cui deriva il termine libertà in diverse lingue. È il caso, ad esempio, della radice etimologica *leuth*, da cui derivano il termine greco *eleutheria* e quello latino *libertas*, oppure della radice *frya*, da cui derivano il termine inglese *freedom* e quello tedesco *freiheit*. Tali radici, come nota Esposito, si possono ritrovare, oltre che nella parola libertà, anche in altre parole, che sono accomunate da un richiamo al senso di comunità, alla crescita comune (basti pensare a termini come *love* o *friend*, che fanno riferimento ai sentimenti di amore e di amicizia). Ciò fa pensare che il significato originario di libertà non avesse una connotazione immunitaria, ma includesse un'apertura verso la comunità, verso gli altri (*Ibidem*).

Recuperando il senso originario della libertà, pertanto, anche le limitazioni e i divieti che vengono imposti a causa del rischio di contagio dovrebbero essere recepiti da un'altra prospettiva.

Andrebbe cioè contrapposta alla logica immunitaria, che ci indurrebbe ad alzare barriere e ad evitare il contatto con gli altri, una logica comunitaria, che ci

faccia interpretare la realtà da un punto di vista diverso da quello individualistico ed egoistico.

Persino l'obbligo di distanziamento sociale, che parrebbe incarnare l'espulsione del senso di comunità, dovrebbe invece costituire l'esempio di una modalità per evitare il contagio rivolta, prima che a se stessi, agli altri (il fine principale non dovrebbe essere non contagiarmi, ma evitare di contagiare gli altri).

Ecco perché sarebbe più giusto parlare di distanziamento fisico, che non sottintende la perdita del legame sociale. Quest'ultimo, anzi, in molti casi appare rafforzato, perché, come Esposito sottolinea, sebbene il momento storico che stiamo vivendo imponga di fare tutto ciò che è in nostro potere per rimanere in vita, non possiamo tuttavia rinunciare alla vita con gli altri, per gli altri, attraverso gli altri. Il senso di comunità, così, si può recepire nel sacrificio estremo di chi rischia ogni giorno la propria vita per salvare quella degli altri e non viene certo offuscato da un distanziamento che, in confronto, appare un sacrificio ridicolo, ma tuttavia fondamentale per continuare a vivere in comune e a legarci agli altri, anche se, paradossalmente, attraverso la comune distanza (Esposito, 2020).

Alcune considerazioni (non) conclusive

I radicali cambiamenti che stiamo vivendo hanno portato a considerare la pandemia un evento talmente spiazzante per la nostra vita, al punto da considerarlo il quarto *shock* con cui l'essere umano si è trovato a confrontarsi. Prima della pandemia, nella storia si sono verificati infatti altri eventi che hanno, per così dire, ribaltato alcune certezze dell'uomo. Tra questi, Maffettone (2020) annovera la scoperta di Copernico, che ha operato la rimozione del pianeta Terra dal centro dell'universo; il contributo darwiniano, che ha messo l'uomo davanti all'evidenza di discendere dalle scimmie; l'intuizione freudiana, che ha contrapposto alla razionalità un'oscura selva di pulsioni. La pandemia da Covid-19 costituirebbe il quarto evento ad aver riaffermato l'intrinseca impotenza dell'uomo, ad aver evidenziato il senso del limite, ad aver fatto crollare le tante certezze che l'evoluzione scientifico-tecnologica spesso ci ha portato ad avere.

In maniera più radicale, ciò dovrebbe indurre anche a ripensare il modello individualistico, eredità del pensiero filosofico moderno. Come evidenziato a

proposito della teoria hobbesiana, infatti, interesse personale ed emozioni spingono gli individui verso il perseguimento dei propri scopi egoistici, cosicché la relazione che si instaura con l'altro è per lo più di carattere strumentale, ben rappresentata dalla figura dell'*homo aeconomicus*, sintesi esplicativa dell'uomo autonomo e teso a perseguire razionalmente i propri interessi, ma anche dell'uomo spinto ad agire dalle passioni (Pulcini, 2001).

Alla luce della mutata dimensione globale all'interno della quale l'uomo oggi vive, però, si assiste spesso al contrapporsi di atteggiamenti caratterizzati da un radicale individualismo, sfociante nell'indifferenza, ad atteggiamenti di radicale comunitarismo, sfociante in chiusure e incomprensioni tra popoli.

Dinanzi a queste divergenti prospettive, si può innanzitutto partire dall'individualismo e dalle sue forme patologiche, che, come già analizzato, prevedono l'erosione del legame sociale, per mettere in luce, invece, un ritrovato bisogno di comunità, che si sostanzia in forme di solidarietà e di opposizione alle dinamiche di esclusione tipiche della società mondiale.

Rispetto alla prima modernità, la dimensione globale manifesta ancora dei punti di continuità, tra cui proprio il richiamo al sentimento della paura. Paura, tuttavia, che, se inizialmente aveva una funzione produttiva, tesa cioè a promuovere la conservazione della vita, subisce una profonda metamorfosi in età globale, perché profondamente diverse appaiono le fonti e le caratteristiche del pericolo, che diventa sempre più incerto e indeterminato. Al rischio globale corrisponde una paura differente e più radicale anche verso l'altro, che assume i contorni dello straniero, del diverso.

Sarebbe allora auspicabile il recupero del senso produttivo della paura, in grado di riaccendere innanzitutto la consapevolezza della nostra vulnerabilità e di indurci ad abbandonare l'approccio immunitario verso l'altro, la cui diversità deve essere vista come occasione positiva di contaminazione, come apertura al rischio dell'incontro con l'altro. La metamorfosi della paura potrebbe porre le basi per la costituzione di un soggetto che si fa solidale e responsabile, non nel senso semplicemente di *rispondere* di qualcosa o a qualcuno, ma di assumersi una responsabilità che diventa pre-occupazione per l'altro, fino ad abbracciare il concetto di cura, che oggi viene invocato soprattutto come rimedio alla malattia,

ma che deve estendersi oltre, perché, coniugando «in sé, nelle sue stesse radici etimologiche, il significato di preoccupazione e di sollecitudine» consente «di aprire un altro versante della nozione di responsabilità che pone l'accento sull'impegno attivo, concreto ed esperienziale del prendersi cura. Il che vuol dire sottrarre l'etica della responsabilità al rischio di restare confinata in un ideale astratto e puramente di principio» (Pulcini, 2009a, p. 22).

In questa prospettiva, anche il senso della campagna vaccinale, che sta assumendo in molti contesti sociali i contorni dell'obbligatorietà, dovrebbe andare nella direzione di un'assunzione di responsabilità verso l'altro, nella consapevolezza che appellarsi alla libertà personale e al diritto di non vaccinarsi costituisca un pericolo non solo per se stessi, ma soprattutto per la comunità.

La pandemia, di fatto, ci ha sottoposti ad una durissima lezione, perché non siamo stati minimamente in grado né di prevederla né di immaginare i suoi effetti devastanti sui vari settori della nostra vita. Ciò è servito, tuttavia, per metterci davanti alla drammatica evidenza che gli investimenti nelle politiche sociali e, in particolare, nelle politiche per la salute non sono risultati sufficienti, e, pertanto, la responsabilità per il futuro deve andare nella direzione di non poter più valutare tali politiche sul piano della spesa, dovendole ineludibilmente considerare un investimento per tutta l'umanità. Da qui emerge chiaramente il legame strettissimo tra medicina ed economia anche se, come evidenziato da Foucault (1997), mentre in passato esso consisteva principalmente nel fatto che la medicina rappresentava uno strumento di conservazione e rinnovamento della forza lavoro, oggi invece l'incontro tra medicina ed economia produce direttamente ricchezza, perché la salute è sempre più un desiderio, un lusso, un oggetto di consumo che può essere prodotto dai laboratori farmaceutici, sebbene crescita dei consumi e livello di salute non appaiano in relazione diretta e permangano anche evidenti disparità nel consumo stesso dei servizi medici, sintomo delle ineguaglianze sociali.

Gli investimenti nell'ambito della salute dovrebbero pertanto essere diretti a superare tali limiti e ad elevare i livelli di salute, anche rafforzando la capacità dei sistemi sanitari di affrontare situazioni emergenziali improvvise e supportando la ricerca di laboratorio, fondamentale, ad esempio, nella prospettiva della corsa ai vaccini.

La campagna di immunizzazione, con la messa in commercio dei diversi vaccini, deve però guardare alla dimensione globale, dal momento che la pandemia costituisce una minaccia estesa a tutta la popolazione mondiale e, in questo senso, il rischio che corriamo può essere definito democratico, nel senso che colpisce tutti senza distinzione di collocazione sociale o geografica (Longo, 2020). Proprio per questo, anche l'invocato senso di responsabilità dovrebbe essere rivolto a tutti indistintamente, senza differenze, che non avrebbero altro risultato che procrastinare la soluzione del problema.

Purtroppo, il rapporto tra medicina ed economia non è sempre esemplare e tanti sono gli interessi in gioco. Ciò è evidente perché in tema di salute e di accesso alle cure sono marcate le differenze oltre che nei singoli contesti sociali, soprattutto tra nord e sud del mondo, tra paesi ricchi e potenti, dove ad esempio la campagna vaccinale procede a ritmo spedito e dove sono in generale garantite cure adeguate, e paesi poveri, dove l'effetto della pandemia si concretizza in un ulteriore aumento dell'ineguaglianza tanto sul piano sanitario (cure e vaccinazione), quanto economico e sociale. Assumono quindi una valenza assoluta tutti i tentativi per combattere questa tendenza, come dimostra, nel caso della pandemia, ACT Accelerator, una *partnership* tra OMS, scienziati, aziende e organizzazioni sanitarie globali, il cui obiettivo va proprio nella direzione di concretizzare uno sforzo globale, veloce e coordinato per sviluppare strumenti in grado di combattere la pandemia attraverso un'immunizzazione globale, probabilmente unica via per poterci definitivamente liberare dalla morsa del virus.

Bibliografia

- Agamben G. (2003). *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2020). Nuove riflessioni, in *Quodlibet*, 22/04/2020, consultato il 10/07/2021 (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>).
- Id. (2021a). La nuda vita e il vaccino, in *Quodlibet*, 16/04/2021, consultato il 11/07/2021 (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>).
- Id. (2021b). Tessera verde, in *Quodlibet*, 19/07/2021, consultato il 14/09/2021 (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tessera-verde>).
- Arendt H. (2001) [1961]. *Tra passato e futuro*, Milano: Garzanti.

- Id. (2010) [1958]. *Vita activa. La condizione umana*, Milano: RCS Quotidiani S.p.A.
- Bazzicalupo L. (2010). *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma: Carocci.
- Beck U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma: Carocci.
- Chiodi G.M. e R. Gatti (2009) (a cura di). *La filosofia politica di Hobbes*, Milano: FrancoAngeli.
- Cicerone (1984). *De legibus*, Libro III, III, Bologna: Zanichelli.
- Constant B. (2010) [1819]. *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Milano: RCS Quotidiani.
- Esposito R. (2004). *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino: Einaudi.
- Id. (2008). *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2020). *Vitam instituere*, in *European Journal of Psychoanalysis*, 26/03/2020, consultato il 02/09/2021 (<https://www.journal-psychoanalysis.eu/istituire-la-vita/>).
- Foucault M. (1997). *Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste, (1971-1977)*, Milano: Feltrinelli.
- Id. (2014) [1975]. *Sorvegliare e punire*, Torino: Einaudi.
- Ginzburg C. (2008). *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*, Parma: Monte Università Parma.
- Longo M. (2020). *La dimensione emozionale del rischio* in Longo M., G. Preite, E. Bevilacqua e V. Lorubbio (a cura di), *Politica dell'emergenza*, Tangram Edizioni Scientifiche.
- Maffettone S. (2020). *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, Roma: Luiss University Press.
- Pulcini E. (2001). *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2009a). *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2009b). *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in G. M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano: FrancoAngeli.