

Ha la filosofia politica qualcosa di sensato da dire sulla pandemia da Covid-19?

di Furio Cerutti

La mia risposta è: per ora ha da dire piuttosto poco che non rischi di risultare scontato o dissennato, perché dell'oggetto pandemia si sa ancora troppo poco – sia su origine e sviluppi del virus sia sui processi politici, sociali e mentali che la pandemia sta originando o potrebbe originare. La filosofia in genere - come esploratrice del senso della nostra vita, ma anche fornitrice di questo - viene assai richiesta in un tempo in cui il senso collettivamente acquisito e tramandato fra le ultime generazioni viene bruscamente scosso da una minaccia (ma per chi ne è colpito si tratta non di questa, ma di un effettivo flagello che uccide) della cui possibilità ci eravamo dimenticati – anche se l'Organizzazione mondiale della sanità e Bill Gates cercavano di metterci in guardia. Ad un sovraccarico di domanda non corrisponde però - almeno per ora – una capacità delle filosofie di fornire risposte consistenti – per le ragioni dette sopra e perché in generale la filosofia non sembra aver più molto da dire.

Proviamo a vedere che cosa la filosofia politica possa dire di necessariamente molto congetturale e provvisorio, oppure è meglio non dica perché inconsistente. Lo farò enucleando qualche questione e qualche concetto-chiave sui quali lavorare o ai quali rinunciare perché improduttivi. Ne scelgo quattro, ma qui ne sviluppo solo tre.

Primo. E' questa pandemia una "sfida globale" nel senso da me definito ormai parecchi anni fa (in *Global Challenges for Leviathan*, 2007, ital. 2010) con precipuo riferimento empirico ad armi nucleari e riscaldamento globale? Cioè quello di una minaccia (ormai preferisco dire 'letale', essendo 'globale' termine inesorabilmente inflazionato e sbiadito) che può colpire tendenzialmente tutti sulla terra, scardinando la nostra civiltà, ed essere con qualche chance affrontata solo dalla collaborazione di tutti gli attori politici rilevanti? Una minaccia insomma hobbesiana, che crea un potenziale (non più di questo, alla sua realizzazione opponendosi meccanismi mentali e volontà fortissimi) per un aumento significativo della capacità di governare con qualche ragionevolezza i nostri affari (*governance*, non *government* per dirla con il classico *reader* di James Rosenau e Ernst-Otto Czempiel del 1992, *Governance without Government*, Cambridge Univ. Press) il mondo globalizzato nei suoi aspetti più forieri di sventura? A scanso di equivoci si noti che queste domande nulla hanno a che fare con l'uso metaforico di 'guerra' per parlare della pandemia, metafora stucchevole (non occorre esser passato attraverso la guerra mondiale per capire le abissali differenze, ma debbo dire che non guasta), volta solo a risparmiarsi l'hegeliano 'lavoro del concetto'.

La pandemia a me sembra una minaccia planetaria o quasi per estensione, ma *non letale* per la civiltà, cioè per l'insieme di pratiche e regole che rendono possibile la vita umana sulla terra; non è quindi una minaccia globale in senso stretto. I paesi ricchi e potenti ed a fortiori i loro ceti meglio tutelati hanno già adesso vaste possibilità di starne alla larga o di contenere i danni. Non sorge dunque nessun senso di una minaccia universalmente condivisa. C'è una controprova un po' cruda dello

scarso effetto delle pandemie sulle relazioni politiche internazionali: cento anni e poco più fa la “spagnola” fece stragi (50 milioni di morti, prevalentemente giovani adulti; mia madre giovanetta la prese ma si salvò, altrimenti non sarei qui a ragionare del coronavirus odierno) da far impallidire il Covid-19, eppure nulla cambiò nella gestione del dopoguerra, men che meno cambiò in senso più cooperativo, lavorando invece tutti i paesi assieme per mettere le basi di una seconda guerra mondiale.

Un’ipotesi finale: quando la pandemia sarà, se non passata, almeno contenuta, avrà solo aggiunto un fattore in più al declino sia della globalizzazione (cf. *The Economist* del 14 maggio) sia dell’ordine internazionale liberale (cf. S. Lucarelli, *Cala il sipario sull’ordine liberale? Crisi di un sistema che ha cambiato il mondo*, Vita e Pensiero, 2020 e V.E. Parsi, *Titanic. Il naufragio dell’ordine liberale*, Il Mulino 2019); ne verranno inoltre acuite le spinte migratorie, che però hanno altrove (impoverimento dei ceti poveri e mutamento del clima) le loro cause principali. Nel migliore dei casi, che non potrà verificarsi se Trump resterà alla Casa bianca, ci potrà essere un aumento della capacità multilaterale di coordinamento ed *early warning* dell’OMS.

Secondo. A chi come me ha origini - od anche solo simpatie - francofortesi (con vecchie radici nella *Dialektik der Aufklärung*), potrebbe presentarsi la questione se la pandemia non sia un’altra conseguenza della *volontà di dominare la natura (Naturbeherrschung)* che si rovescia nell’essere invece totalmente soggetti alla natura e alle sue leggi (*Naturverfallenheit*); in questo caso, alla contagiosità e alle mutazioni del Covid-19. La risposta è binaria. A prima vista è positiva: un meccanismo assolutamente naturale (la mutazione e il trasferimento del virus via – pare -pipistrello agli animali vivi venduti sul mercato di Wuhan) prende il controllo del mondo tecnologicamente globalizzato e ne usa gli strumenti (traffico aereo intensissimo) per metterlo a dura prova. Ma se si guarda bene occorre rispondere negativamente: la *Naturverfalleneit* di Horkheimer ed Adorno si riferisce non alla prima, bensì alla seconda natura, sociale e costruita, indicando che in essa i meccanismi della costruzione del Sé tramite la razionalizzazione della vita vengono a dominare - massimamente nell’economia capitalistica - i rapporti fra gli esseri umani con la forza che Marx chiamava *naturwüchsig*. Del resto anche in caso di risposta positiva non è che si consegua un gran guadagno conoscitivo sussumendo anche il coronavirus al generale meccanismo che vede la natura dominata rivoltarsi contro i dominatori. Il riscaldamento globale ne è un caso ben più univoco e sconvolgente, anche filosoficamente, prima di tutto perché antropogenico. Nel Covid-19 di antropogenico c’è poco (ce n’è molto nella sua rapidissima diffusione sul pianeta tutto interconnesso) – se si esclude, come pare ragionevole fare, la sua origine di laboratorio.

Last not least, le epidemie non sono un fenomeno caratterizzante il mondo razionalizzato della modernità, basta ricordare la peste ateniese del 430 a.C. narrata da Tucidide. Insomma non sono filosoficamente eccitanti, se non nel senso che quella presente contribuisce anch’essa a smentire nella coscienza di tutti la falsa sensazione di sicurezza e onnipotenza che la modernità irrispettosa di ogni limite aveva generato. E trattandosi non di un fenomeno sistemico come il riscaldamento dell’atmosfera, ma di un’aggressione individualizzata al nostro corpo, che presenta a chi la subisce - anche se giovane - la concreta possibilità di morire (possibilità più salace dell’universale essere-per-la-morte heideggeriano), essa innesca reazioni complesse e non lineari, a cominciare dalla paura, di cui dirò qualcosa più avanti.

Terzo. Una questione che è stata effettivamente sollevata - da quel notevole personaggio che è Wolfgang Schäuble, ora presidente del Bundestag - è questa: che valore diamo alla vita (biologica) al cospetto del fatto o del pericolo di perderla per il virus? Schäuble ha ricordato che nell'ordinamento costituzionale tedesco (art. 1 del *Grundgesetz*) il primo valore riconosciuto non è la vita come tale, bensì la dignità dell'essere umano; e sembrava adombrare l'eventualità che la decretazione restrittiva anti-pandemia possa diminuire questa dignità per salvare non una vita in dignità, ma una vita qualsivoglia. Se il sospetto di Schäuble sia fondato (a me non lo pare nemmeno alla lontana) è questione empirica che lascio da parte. Sul fronte concettuale le obiezioni sono due, una generica ed una di filosofia politica. L'essere umano può mantenere e sviluppare la propria dignità solo finché è vivo; un cadavere non può farlo, la sua dignità va solo a cura dei vivi difesa da oltraggi. Ma soprattutto: non spetta al decisore politico sovrano, lo Stato, decidere se la dignità del singolo è lesa o cancellata dalle misure anti-pandemia, arrivando in caso affermativo a cassare quelle misure e lasciare libero corso - modello Bolsonaro - alla pandemia. Lo Stato ha invece l'obbligo di mantenere le condizioni ottimali affinché chiunque possa (soprav)vivere e quindi decidere come dare corpo alla propria dignità (o libertà positiva, o progetto di vita - in questo contesto si veda il p.2 delle riflessioni di Michele Nicoletti in <http://www.sifp.it/seminari-e-convegni-seminars-and-conferences/lemergenza-covid-19/michele-nicoletti-la-vita-degli-altri.-in-dissenso>). Insomma la vita biologica, l'esser vivi e non morti, è per tutti e tutte l'elementarissimo 'bene comune' - ai sensi della definizione data a questa nozione da Rawls nel §39 di *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass., Harvard UP, 1999, p. 215) come 'certe condizioni generali che sono in un senso appropriato parimenti di vantaggio per ognuno'. Lo Stato invece può richiedere - si è ritenuto finora - ad ognuno di uccidere e farsi uccidere a difesa (purchè non pretestuosa) dell'esistenza stessa della comunità politica; e qui si tocca ancor più con mano l'abissale differenza fra pandemia e guerra.

Quarto. Questo punto posso oggi solo accennarlo, perché è ancora in corso di elaborazione e si troverà in forma compiuta nella versione integrale di questo intervento che apparirà sulla rivista *Iride*. 90, 2020/2. L'ipotesi sulla quale rifletto è che in molte società, a cominciare dalle nostre occidentali, l'effetto economico e sociale principale della pandemia sia un'ulteriore aumento dell'*ineguaglianza* tanto di reddito quanto educativa; la conseguenza politica sarebbe allora quella di uno scontento di massa che tornerebbe ad alimentare i movimenti e i partiti populistici provvisoriamente indeboliti dalla realtà del coronavirus. Essi potrebbero giovare della paura (ben poco "liquida") suscitata dalla pandemia e trasformarla - come già in qualche misura avviene - in psicosi di massa, favorendo così esiti autoritari fino ad ieri improbabili. In questo inatteso crogiuolo si rimodellano i quesiti sulla sorte della democrazia liberale e sul ruolo dello Stato, rimesso in auge dall'emergenza ed un po' pateticamente contestato dai neoliberali.

* * *

Chi mi ha letto fin qui avrà notato che ho parlato di eventi e processi reali o di concetti atti a farceli comprendere e a darci orientamenti per agire. Non ho fatto riferimento alla pubblicistica, tanto

meno alle cose scritte da Giorgio Agamben e al dibattito da esse suscitato, non vedendo io abbastanza motivi per occuparmi di quelle che mi suonano ripetitive farneticazioni di cui ‘il tacere è bello’. Mi sembrano la versione italiaica di quelle di Peter Sloterdijk (in Occidente – ha scritto in *Le Point* - si assiste alla presa del potere da parte di una ‘securitocrazia’ operante sotto la copertura della ‘medicocrazia’, v. Julia Encke nella *F.A.Z* del 26.4), e che hanno trovato bizzarra eco nella dichiarazione della Conferenza episcopale italiana, secondo cui la mancata riapertura delle chiese a fine aprile negava la libertà di culto. Il motivo dello scarso interesse è che da decenni Agamben ci ripresenta variazioni su di un unico tema, lo stato d’emergenza, avendo ancor adesso mal digerito alcune vecchie letture tedesche, segnatamente schmittiane. La relazione con il mondo reale e la sua analisi ragionata è pressoché nulla, se non comica: pensare che governi traballanti come quelli spagnolo ed italiano, o in via d’uscita come quello tedesco e – speriamo - quello USA, o pieni di guai come nel Regno sempre meno unito stiano con il pretesto del virus per imporre alle rispettive cittadinanze un regime totalitario di sorveglianza e dominio fa ridere; fa ridere, ma nemmeno tanto, l’idea che tutti i nostri paesi siano ormai per vaticini filosofici votati a finire come l’Ungheria di Orbán. Anche perché ci sono al mondo abbastanza tentativi (e quindi conflitti e controtendenze) di stabilire un controllo universale (il regime di Xi in Cina, l’auscultazione planetaria di conversazioni e messaggi – testimoniata fra l’altro dal libro di Edward Snowden *System Error* - da parte della National Security Agency americana) o di condizionare il nostro comportamento acquisitivo (il *Surveillance Capitalism* di S. Zuboff) che non occorre inventarsi fantasmi o gonfiare babau weimariani per essere preoccupati e per mettersi a ripensare il sistema dei contrappesi liberali e costituzionali in termini adeguati allo sviluppo tecnologico. Per indagare questi tentativi occorre inventarsi qualcosa di categorialmente nuovo anziché rispolverare il vecchio arnese dello “stato d’emergenza”, il basilisco che quarant’anni dopo la prima ventata di schmittismo (allora operaista) sembra ancora incantare qualcuno in questo paese, ahimé sempre nei paraggi della sinistra.

Quello che non fa per niente ridere è la convocazione dei milioni di cadaveri dai campi di sterminio nazisti a testimoni delle proprie lugubri strampalatezze. Agamben non è nuovo a tale disgustosa strumentalizzazione delle vittime dello sterminio a conforto dell’idea fissa cui affida la propria notorietà. Alla fine del 2003 – mi trovavo a Harvard University per uno dei miei soggiorni di ricerca – lessi su *Le Monde* un articolo (tradotto credo da *La Repubblica*) in cui egli dichiarava di rinunciare ad una *visiting professorship* a New York University per non doversi sottoporre alla verifica dei suoi dati biometrici appena introdotta dal governo degli Stati Uniti. Già lì si convocavano a proprio conforto gli assassinati di Auschwitz e già allora trovai disgustoso - per deontologia intellettuale – il loro uso a fini di polemica politica anti-occidentale. Né ebbi a sentirmi in imbarazzo restando ancora qualche mese sotto sovranità a stelle e strisce. Qualche anno più tardi gli Stati dell’UE e la stessa Italia introdussero simili dispositivi (passaporti a lettura ottica) nella propria legislazione. Attesi che Agamben si dimettesse coerentemente da cittadino italiano/europeo rendendosi apolide e quindi indenne dalla tabe della sovranità. Invano. E’ insomma da tempo che non riesco a prendere sul serio le sue ossessioni. Ma nemmeno riesco a reprimere un certo disgusto a sentire ripetere – in un paese con trentaduemila morti, i più senza conforto di affetti – la litania che la pandemia non esiste e se l’è inventata il potere.

Quello di Agamben è in verità un caso estremo e parossistico di dove finiscono i filosofi quando invece di percepire le novità, studiarne la logica e tradurla in nuovi concetti e orientamenti per l’agire prendono dai giornali eventi, che si guardano bene dall’esaminare con gli strumenti analitici

adatti, solo per appenderci i propri schemi e formule e proclamarne la conferma. Qualche somiglianza, però lontana, a me capita di percepire nell'atteggiamento dei normativisti più pedissequi, i quali a qualsiasi tema o quesito, indipendentemente dalla sua materia e struttura, non sanno che sovrapporre un qualche topos tratto dalla scolastica rawlsiana. Se dinanzi a domande o tragedie che stanno all'attenzione della gente i filosofi reagiscono con queste modalità, atte a creare sette, ma non ad animare un discorso collettivo, non c'è da meravigliarsi se poi la filosofia finisce per essere ininfluenza nella sfera pubblica, e questa per risultare meno capace di riflessione di quel che dovrebbe.