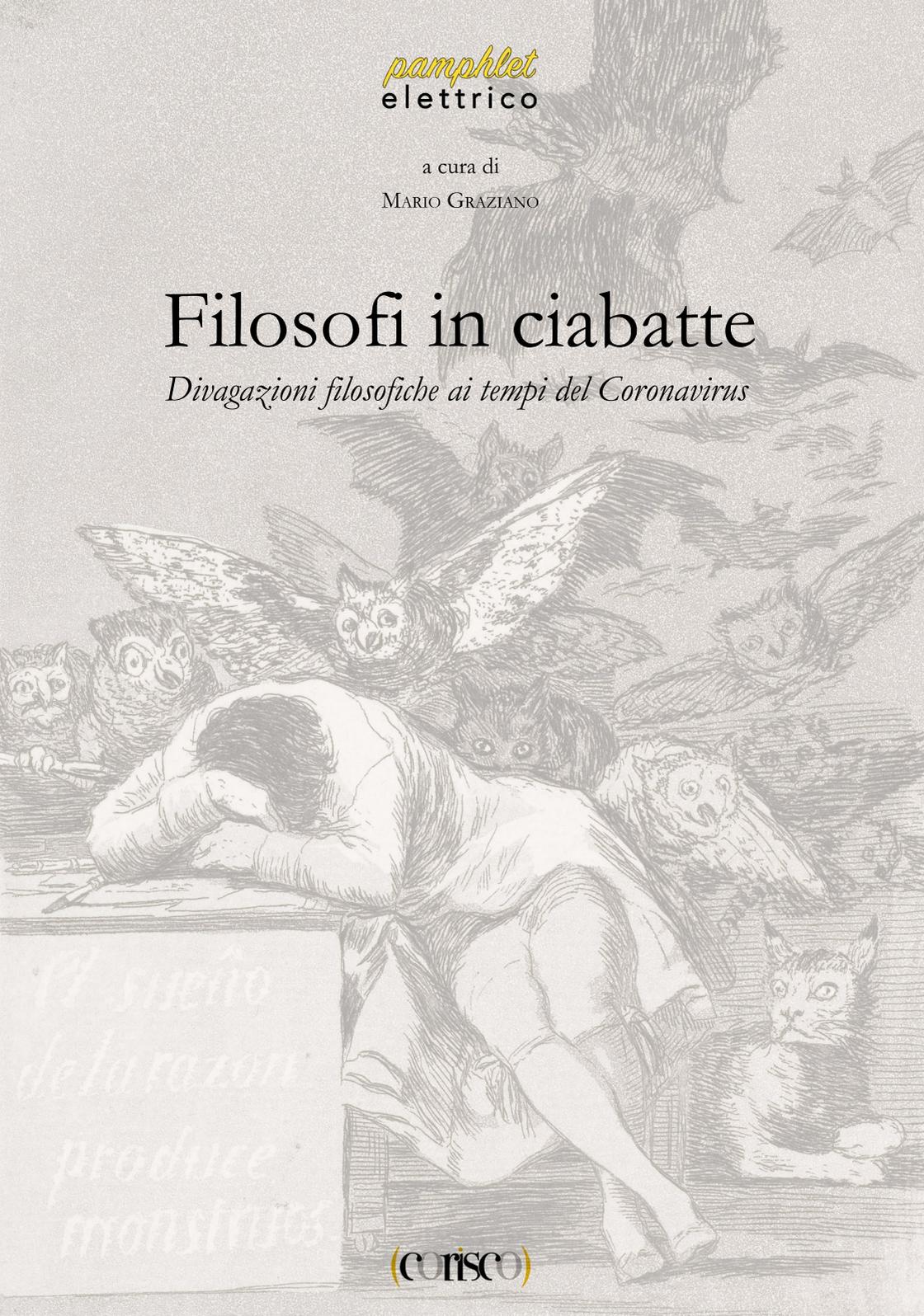


*pamphlet*  
elettrico

a cura di  
MARIO GRAZIANO

# Filosofi in ciabatte

*Divagazioni filosofiche ai tempi del Coronavirus*



*Il sueño  
de la razon  
produce  
monstruos*

(CORISCO)

*pamphlet*  
elettrico

***Pamphlet elettrico*** è la collana della CORISCO Edizioni pensata per i libri che affrontano temi di attualità con uno stile tagliente, provocatorio e svincolato dalle convenzioni accademiche.

# pamphlet elettrico

© 2020 .. Corisco Edizioni . Marchio Editoriale ..  
Roma-Messina

Proprietà artistica e letteraria riservata.

È vietata qualsiasi riproduzione totale o parziale ai sensi  
della L. N. 633 del 22/04/1941, L. N. 159 del 22/05/1993,  
L. N. 248 del 18/08/00 e successive modificazioni.

ISBN: 978-88-981-3838-8

A CURA DI MARIO GRAZIANO

Filosofi in ciabatte.

*Divagazioni filosofiche ai tempi del Coronavirus*

---

(corisco)

A CURA DI  
MARIO GRAZIANO

# Filosofi in ciabatte

*Divagazioni filosofiche ai tempi del Coronavirus*

# Indice

<b>Apertura. A cosa serve la filosofia pandemica</b> Pietro Perconti	6
<b>Introduzione. I pipistrelli, il riccio e la volpe. L'utilità della filosofia in ciabatte</b> Mario Graziano	9
<b>Vita e potere</b> Alberto Giovanni Biuso	21
<b>Pandemie. L'importanza di non farci trovare impreparati davanti ad una crisi</b> Domenica Bruni	30
<b>Le <i>Slippers</i> e il COVID-19</b> Marco Carapezza	36
<b>Il terrore ai tempi del coronavirus: tra mostri, irresponsabili e bravi cittadini</b> Valentina Cardella	42
<b>#Decideresulcovid: quando i dilemmi morali "fake" diventano realtà</b> Margherita Dahò	49
<b>Le relazioni ai tempi dell'attesa. Amore e distanze</b> Mariacristina Falco	61
<b>"Può vola coronavirus, trasparente come medusa". Come la pandemia ha cambiato la percezione della lingua dei segni italiana LIS</b> Sabina Fontana	67
<b>La trasmissione della conoscenza e la DaD per l'innovazione ai tempi del COVID-19</b> Mirella Fortino	75
<b>Il mondo disincarnato e la comunità spettrale nell'epoca del COVID-19</b> Edoardo Fugali	81
<b>La bioetica al tempo del COVID-19. Scelte tragiche e criteri di giustizia</b> Matteo Galletti	95

---

<b>La pandemia e i controllori dei tombini. Riflessioni sul paternalismo ai tempi del coronavirus</b>	107
Mario Graziano	
<b>Cosa ho imparato dal coronavirus</b>	117
Franco Lo Piparo	
<b>La libertà è l'esercizio della proprietà dell'esistenza</b>	120
Riccardo Manzotti	
<b>Non siamo più ai tempi della caduta dell'Impero Romano!</b>	125
Simona Morini	
<b>Salute ed economia nella tempesta di COVID-19. Qualche riflessione filosofica</b>	129
Sandro Nannini e Sibylle Mahrtdt-Hehmann	
<b>Immuni sì, ma non alla ragione</b>	135
Francesco Parisi	
<b>Il virus <i>Accabadora</i>. Riflessioni di filosofia naturalistica sul COVID-19</b>	141
Antonino Pennisi e Donata Chiricò	
<b>Rischi pandemici</b>	160
Pietro Perconti	
<b>L'insostenibile leggerezza dell'incertezza del diritto</b>	166
Aldo Schiavello	
<b>Narrare la pandemia: il contagio della paura nelle strategie comunicative di media e istituzioni</b>	172
Caterina Scianna	
<b>Nuovi sguardi sull'esistenza: paura, responsabilità e rinuncia</b>	179
Emidio Spinelli	
<b>Guerra di esperti e scandalo della cloroquina. La pandemia e il destino della medicina divisa tra clinica e prove di efficacia</b>	184
Andrea Velardi	
<b>Autori</b>	197

# Apertura.

## A cosa serve la filosofia pandemica

Pietro Perconti

Vous pensez pourtant, comme Paneloux, que la peste a sa bienfaisance, qu'elle ouvre les yeux, qu'elle force à penser! Le docteur secoua la tête avec impatience.

Comme toutes les maladies de ce monde. Mais ce qui est vrai des maux de ce monde est vrai aussi de la peste. Cela peut servir à grandir quelques-uns. Cependant, quand on voit la misère et la douleur qu'elle apporte, il faut être fou, aveugle ou lâche pour se résigner à la peste.

(Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 119).

Il sociologo britannico Gerard Delanty, per la serie “Europe in Question” della London School of Economics, ha rintracciato sei diverse prospettive filosofiche sulla pandemia da coronavirus: 1) l'utilitarismo con il suo tipico atteggiamento che tende a premiare il vantaggio di molti a scapito di quello del singolo individuo, con nozioni come quella di “immunità di gregge” e campioni come Peter Singer; 2) la prospettiva kantiana, con la tipica preferenza per idee come quella di dignità personale, rappresentata da filosofi come Jürgen Habermas; 3) il libertarismo con la sua preferenza assoluta per le libertà individuali; 4) la prospettiva ispirata alle idee di Foucault, con Giorgio Agamben e le sue riflessioni biopolitiche e le relative preoccupazioni securitarie; 5) il post-capitalismo del filosofo sloveno Slavoj Žižek, che nel suo recente libro *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World* (New York and London, OR Books) ritiene che il mondo dopo la pandemia non potrà che scegliere tra la barbarie o una qualche forma di nuovo comunismo; 6) la “nudge theory”, o “teoria del pungolo”, che consiste in una sorta di paternalismo libertario, ossia l'atteggiamento adottato dalle istituzioni pubbliche che non desiderano rendere costosi i comportamenti individuali dannosi, ma che tuttavia si adoperano per presentare le alternative più sagge in modo tale che esse sembrino più attraenti e vengano così scelte più facilmente (G. Delanty, *Six political philosophies in search of a virus: Critical perspectives on the corona-*

*virus pandemic*, LEQS Paper No. 156/2020). Il novero delle posizioni potrebbe essere facilmente esteso. Forse ci sono più prospettive filosofiche sulla pandemia di quante ve ne siano nel campo della virologia. La filosofia pandemica è in grande espansione, propiziata dalle condizioni “recluse” in cui la scienza ha dovuto operare negli scorsi mesi. La *Armchair Science* a cui la pandemia ha obbligato tutti quanti, ha attirato nuova luce anche sulla *Armchair Philosophy* o, come la chiama Mario Graziano in *questo* libro, la “filosofia in ciabatte”.

*Filosofi in ciabatte* raccoglie ventidue saggi scritti per lo più in uno stile non accademico da filosofi italiani. Si tratta di testi che affrontano il tema della pandemia da COVID-19, considerandolo da punti di vista differenti, tra cui la filosofia politica, l’analisi della comunicazione pubblica e l’evoluzionismo. Nel complesso, il libro è ispirato all’idea che la filosofia sia una pratica socialmente utile o, almeno, che aspira ad essere tale. Ma a cosa serve, dopo tutto, la filosofia pandemica? Se, da una parte, non si possono che apprezzare i numerosi temi squisitamente filosofici sollevati dalla gestione mondiale della pandemia (il paternalismo, come esercitare la libertà personale in equilibrio con altri valori pubblici, etc.), tutti vedono come l’intervento estemporaneo dei filosofi su un terreno mutevole e scivoloso, come quello di una crisi sanitaria ed economica mondiale ancora in corso, non può che assumere la forma dell’applicazione di tesi altrove ed altrimenti concepite, che sembrano non attendere altro che una conferma dalla materia viva del mondo che cambia e soffre. Ecco: forse la filosofia pandemica serve ai filosofi, alla loro vanità, alla smania di aver sempre qualcosa da dire perché, dopo tutto, la filosofia va bene per tutto (e per niente).

Oppure, se si vuole girare la storia in modo più produttivo, si può apprezzare la modestia della filosofia pandemica, ossia la sua disponibilità a misurarsi con qualcosa di vivo, eppure dai contorni ancora incerti, la cui interpretazione fredda non può che richiedere tempi di riflessione molto più lunghi di quelli di un *instant book* e dati su cui riflettere che ancora mancano del tutto. La filosofia pandemica non è, per usare una espressione che Antonio Gramsci aveva rubato a Goethe, una filosofia *für ewig*, ossia “per sempre”. Gramsci diceva: “Sono assillato (è questo fenomeno tipico dei carcerati, penso) da questa idea: che bisognerebbe fare qualcosa *für ewig*, secondo una complessa concezione di Goethe, che ricordo aver tormentato molto

il nostro Pascoli. Insomma, vorrei, secondo un piano prestabilito, occuparmi intensamente e sistematicamente di qualche soggetto che mi assorbisse e centralizzasse la mia vita interiore” (A. Gramsci, T. Schucht, *Lettere. 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Torino, Einaudi, 1, p. 61). Il filosofo pandemico, al contrario, rinuncia al disinteresse e all’anelito all’eternità e accetta il rischio di scrivere qualcosa che probabilmente apparirà come anacronistico soltanto tra un paio d’anni, secondo l’andamento futuro della pandemia, le considerazioni che via via eliciterà e lo sguardo colmo di saggezza che solo allora il filosofo *für ewig* sarà in grado di gettarvi.

Intanto che il panorama diverrà pronto per una vera e propria filosofia disinteressata, il filosofo pandemico fa come Socrate e i sofisti: chiacchiera alla buona di cosa succede in città, interroga se stesso e gli altri sul significato delle parole più comunemente usate e prepara la strada per le future riflessioni *für ewig* che Platone ed Aristotele saranno capaci di congegnare. Il lettore apprezzerà forse lo stile medio di queste riflessioni, un po’ più pensate di un articolo sui giornali e un po’ meno ambiziose dei saggi accademici. Anticipando in *Apertura* ciò che dovrebbe delinearci soltanto alla fine della lettura, non si può che affidarsi ad un vero *best seller* sulle pandemie, *The Great Influenza: The Epic Story of the Deadliest Pandemic in History*, pubblicato da John M. Barry nel 2004 nei Penguin Books (p. 461): “So the final lesson, a simple one yet one most difficult to execute, is that those who occupy positions of authority must lessen the panic that can alienate all within a society. Society cannot function if it is every man for himself. By definition, civilization cannot survive that. Those in authority must retain the public’s trust. The way to do that is to distort nothing, to put the best face on nothing, to try to manipulate no one. Lincoln said that first, and best. Leadership must make whatever horror exists concrete. Only then will people be able to break it apart”.

# Introduzione

## I pipistrelli, il riccio e la volpe. L'utilità della filosofia in ciabatte

Mario Graziano

### I pipistrelli

La pandemia di COVID-19 si è dimostrata essere un test terrificante per l'umanità. La crisi che stiamo vivendo sembra, purtroppo, non avere una fine. Al contrario, alcuni autorevoli membri della comunità scientifica non escludono un “nuovo inizio” già ad ottobre prossimo.

Dapprima come epidemia, dallo scorso dicembre, la diffusione del Sars Cov-2 ha sconvolto la vita di tantissime persone nel mondo. La sua origine, che si fa risalire al mercato “bagnato”<sup>1</sup> di Wuhan, nella provincia cinese di Hubei, dove si è registrato un numero impressionante di casi di polmonite, si è in seguito diffusa a una velocità spaventosa in tutto il continente asiatico, per poi approdare in Europa e adesso, purtroppo, in tutto il mondo.

Le caratteristiche del nuovo coronavirus sono, ad oggi, ancora non del tutto conosciute. L'ipotesi più accreditata è che il virus provenga da un serbatoio animale presente nel mercato di Wuhan che, così come avviene in tutti i salti di specie, agli esordi del suo adattamento in una nuova nicchia ecologica (gli esseri umani), provoca infezioni molto consistenti.

La promiscuità uomo-animali che si verifica massicciamente in quel tipo di mercato sarebbe, quindi, la causa dell'origine aggressiva dell'epidemia e, seppur molti animali ospitano coronavirus, fra i più accreditati come ospiti naturali del COVID-19, vi sono i pipistrelli. Questi particolari animali che nell'immaginario occidentale sono as-

---

1. I “wet market” tradotto con “mercati bagnati” o “mercati umidi” sono dei mercati in cui si vendono animali vivi macellati al momento (il termine “wet” deriva, infatti, dal pavimento bagnato e scivoloso provocato dal sangue e dalle viscere degli animali macellati).

sociati alle tenebre, ai vampiri e ad altre storie spaventose<sup>2</sup> sono, al contrario, in Cina e in buona parte del continente asiatico simbolo di felicità e prosperità. Nella scrittura ideografica cinese, il simbolo del pipistrello è espresso da un monosillabo (*fu*) il cui suono è del tutto identico a (*fu*) che significa buona sorte, longevità e ricchezza. Due pipistrelli indicano la “doppia felicità” e molti pipistrelli indicano la longevità, la virtù, le molte felicità della vita e della “buona morte” e paradossalmente, alla luce dei fatti, buona salute.

I chiroterteri, in realtà, sono dei mammiferi che hanno come caratteristica naturale principale quella di ospitare moltissime varianti di virus ma, avendo dei potenti mezzi di difesa innati, essi si ammalano raramente, pur rimanendo potenti veicoli di trasmissione dei virus in altri animali che possono fare da intermediari, a loro volta, alla diffusione degli stessi fin agli esseri umani. Il “passaggio” all’uomo non avviene frequentemente ma quando si realizza, così come è stato nel caso del virus della Sars, non è certo avaro di tristi conseguenze. Quando, infatti, si attua un salto di specie fin agli esseri umani, il virus che a quel punto è mutato, diventando trasmissibile da uomo a uomo in una forma molto aggressiva, perde la sua potenza infettatrice solo dopo un processo molto lungo di adattamento nel suo nuovo ospite.

Nella speranza che l’adattamento si realizzi il prima possibile<sup>3</sup>, nei mesi precedenti, abbiamo assistito terrorizzati allo snocciolamento delle cifre dei contagiati, dei pazienti in terapia intensiva o in isolamento domiciliare, dei guariti e, purtroppo, al numero impressionante dei morti.

Oltre ai devastanti effetti medici, la pandemia ha bloccato gran parte dell’economia mondiale, riscritto molte delle regole della nostra vita sociale, sospeso gran parte delle normali attività quotidiane. Sono state chiuse le scuole, i confini, gli spazi aerei, i luoghi di lavoro, i

---

2. I pipistrelli sono i soggetti della celebre incisione di Francisco Goya del 1797 dal titolo “Il sonno della ragione genera mostri”, custodita al Museo del Prado di Madrid, in cui si vede un uomo assopito nell’oscurità e dal cui sonno si librano incombenti pipistrelli (in copertina).

3. Quando, infatti, vi è un caso di “spill over”, cioè la fuoriuscita di un virus dalla sua iniziale nicchia ecologica e il trasferimento in un altro ambiente naturale, non è detto che la trasmissione si trasformi velocemente in un adattamento.

ristoranti e la stessa aria delle nostre case, pur non infetta, è stata avvertita come pesante.

Certamente, di fronte a quest'immensa tragedia quotidiana, alcune attività, come quella di voler *fare filosofia*, appaiono ancora più inutili di quanto normalmente non lo siano già. Motivo per cui si può addirittura pensare che molti egocentrici e narcisisti filosofi, costretti a rimaner fuori dalle aule accademiche, abbiano trovato nelle vetrine e nei salotti televisivi un rifugio favorevole a rilanciare, con la scusa del coronavirus, le loro idee vecchie e i loro schemi argomentativi multiuso. Quest'ultima è l'ipotesi, tra i molti altri, del critico letterario e saggista Alfonso Berardinelli che nei suoi articoli per *Il Foglio* annovera tra i tanti danni provocati dal coronavirus anche quello di aver rinvigorito l'Io spropositato di alcuni filosofi (con in testa Giorgio Agamben e Roberto Esposito ma anche filosofi di solito meno "appariscenti" come Donatella Di Cesare e Paolo Flores D'Arcais), le cui teorie dovrebbero in definitiva essere messe da parte per lasciare spazio a un più decisivo uso del buon senso<sup>4</sup>.

A stilare tuttavia una vera e propria "mappa" chiarificatrice del "pensiero virale" dei filosofi impegnati nelle questioni della pandemia ci ha pensato il sociologo della comunicazione Massimiliano Panarari che in un articolo ironico per il *Venerdì* di Repubblica del 12 giugno 2020 individua ben sei macro-categorie in cui è possibile raggruppare i "filosofi pandemici"<sup>5</sup>. Vi sono, anzitutto, i "Negazionisti del virus", con in testa Giorgio Agamben e la sua controversa tesi che bisogna considerare il COVID-19 alla stregua di un semplice e innocuo virus influenzale<sup>6</sup>, la cui comparsa ha dato però adito ai politici e ai loro esperti di attuare una fitta rete di controlli e di limitazioni delle libertà individuali<sup>7</sup>. Poi vi è la categoria dei cosiddetti "Neo-igienisti", in cui figurano i nomi di Paolo Flores D'Arcais e del filosofo francese Jean Luc Nancy, i quali non esitano a definire farneticazioni le tesi di Agamben e che, al contrario, invocano la necessità di un intervento

4. <https://www.ilfoglio.it/autore/alfonso-berardinelli-528/>

5. È possibile visionare l'articolo a questo link: <https://www.store.rubbettinoeditore.it/media/contenttype/ilvenerd-repubblica.pdf>

6. Tesi condivisa inizialmente anche da molti politici e influenti virologi come, ad esempio, Maria Rita Gismondo dell'ospedale Sacco di Milano.

7. È possibile leggere tutti gli interventi di Agamben a questo link: <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>

massiccio della scienza e della ricerca in un'ottica che Panarari definisce "neo-illuminista". La terza categoria è composta invece dalla pattuglia dei "neo-comunisti" che include gli italiani Gianni Vattimo e Franco Berardi ma in cui primeggia il leninista Slavoi Zizek con la sua tesi che si può uscire dalla crisi economia indotta dal coronavirus solo attraverso una svolta radicale a sinistra. A seguire vi è la categoria che forse ha riscosso, almeno negli ambienti filosofici, il maggior successo, vale a dire la categoria degli "Immuni-politici" con a capo Roberto Esposito e Donatella Di Cesare che propongono, da punti di vista diversi, un "paradigma immunitario" capace di andare oltre chi può e chi invece non può permettersi di proteggersi dagli effetti nefasti del virus (con la conseguenza che si ridurrebbero così al minimo le disuguaglianze e le ingiustizie sociali che il coronavirus ha certamente accentuato). Infine vi sono le due ultime categorie, rispettivamente, quella dei "Tecnofilosofi" Byung-Chul Han e Jaron Lanier e quella dei "Razionalisti scettici" Mario Vargas Llosa, Fernando Savater e Bernard-Henri Lévy che pongono l'attenzione sulla crescita dei meccanismi di tracciamento del virus (i primi) e sulla minaccia di un autoritarismo statalista e illiberale (i secondi).

Al di là delle singole tesi filosofiche individuate e classificate nell'articolo, ciò che comunque Panarari ravvisa è il ritorno, considerato positivo, dei filosofi al loro ruolo di intellettuali pubblici.

Tuttavia, quest'evidenza per quanto possa sembrare vera, intuitiva e senza particolari problemi, pone in essere invece alcune considerazioni che meritano di essere esplicitate e chiarite. Infatti, in primo luogo, una tale affermazione implicitamente racchiude in sé il bisogno di precisare se molte controversie sociali, politiche e ambientali esistenti possano effettivamente trovare la loro base di spiegazione in argomentazioni, rivendicazioni e contro-rivendicazioni di natura filosofica e quindi, parallelamente, se il ragionamento filosofico possa giovare a chi è alle prese con queste controversie. In secondo luogo, si avverte la necessità di comprendere come le abilità filosofiche di questi pensatori possano rappresentare un grande serbatoio di potere intellettuale da utilizzare come strumenti non esclusivi della stessa comprensione filosofica bensì al servizio del soddisfacimento dei fini, dello sviluppo e del benessere dell'individuo e della società.

Riguardo quest'ultimo punto vi è la necessità non banale, infatti, che la filosofia esca dall'ambito strettamente accademico in cui di

solito si trova a proprio agio per sobbarcarsi l'onere di dire qualcosa sui dilemmi che attraversano il tempo presente, sperando altresì che quest'impegno produca alla fine un contributo significativo e costruttivo per questioni di pubblica preoccupazione.

Per raggiungere questo traguardo, quindi, i filosofi dovrebbero allontanarsi dal loro centro per così dire "proposizionale" per avvicinarsi quanto più possibile ad un ambito "performativo" e affrontare questioni urgenti che interessano e preoccupano quotidianamente le persone.

Ciò non implica, ovviamente, che i filosofi debbano uscire dal loro studio per acquisire le conoscenze utili alla risoluzione dei problemi. Possono, infatti, rimanere comodamente in "pantofole" nelle loro poltrone a leggere un libro da cui tirar fuori le verità o i dati empirici pertinenti, senza che ciò pregiudichi la profondità e il loro contributo nella comprensione delle questioni di interesse pubblico e nella loro risoluzione.

Ciò che importa, infatti, non è il luogo o la circostanza in cui viene prodotta la tesi o l'ipotesi di lavoro ma concerne molto più significativamente il campo di indagine, vale a dire riguarda nel dettaglio l'applicazione dei principi, dei concetti e dei metodi filosofici alle questioni pratiche che si vogliono affrontare.

## Filosofia pura e filosofia pratica

Il valore pratico della filosofia è stato più volte rilevato da diversi autori. Wittgenstein, ad esempio, asseriva che l'attenzione posta alla pratica poteva essere di aiuto anche alla stessa comprensione filosofica poiché i casi pratici o le innumerevoli risorse della vita quotidiana contribuivano a testare l'adeguatezza della teoria.

Tuttavia, nonostante questa ammissione di Wittgenstein e di altri filosofi contemporanei, in filosofia si è spesso abusato della presunta distinzione tra una filosofia "pura" in cui l'applicazione viene limitata a se stessa (cioè a problemi filosofici tradizionali e più generali come, ad esempio, la conoscenza della realtà, la moralità, i principi della scienza, i presupposti metafisici, ecc.) e una filosofia "applicata" a problemi non strettamente filosofici, potenzialmente interpretabili in un modo per così dire più ampio (quali, ad esempio, la questione climatica, l'uso della vaccinazione obbligatoria, il fine vita, le questioni di genere, ecc.).

A rendere esplicita questa distinzione ha contribuito negli anni 70 del secolo scorso un articolo del filosofo Leslie Stevenson, secondo cui la filosofia doveva in qualche modo liberarsi dalle “catene” della professione accademica e delle sotto-discipline create *ad hoc* negli ambienti universitari (vale a dire la logica, l’epistemologia, la metafisica, l’etica, la filosofia della scienza, ecc.). Ostaggi per molti anni di queste specializzazioni, era ormai venuto il tempo per i filosofi di dedicare la propria attenzione e tutte le loro energie a questioni più incombenti e improrogabili. Ciò che Stevenson allora proponeva era una filosofia pratica rilevante per la comprensione delle “questioni importanti della vita quotidiana”, ad esempio:

la discussione razionale di particolari questioni morali controverse, come la morale sessuale, il divieto cattolico di contraccezione, l’uso di droghe, l’aborto, l’eutanasia, l’eugenetica, la definizione di morte e molti altri problemi medico-etici-legali sollevati o che presto verranno sollevati dalla prossima rivoluzione biologica; o anche alcuni aspetti di vari problemi politici e sociali difficili, come la politica educativa [...]; la necessità della partecipazione pubblica alla pianificazione [...]; lo sviluppo economico mondiale; l’esame critico di diverse teorie politiche e di ideologie religiose e delle forme che esse assumono [...]; le teorie scientifiche o presumibilmente scientifiche [...].(Stevenson 1970, 259, traduzione nostra).

Tuttavia, come fa notare mirabilmente Peter Singer (1993), questo elenco di argomenti che nell’ottica di Stevenson sono “rilevanti per la vita di tutti i giorni” riflettono e sono limitati ai problemi della vita di tutti i giorni del 1970 e saranno, pertanto, argomenti urgenti e di pubblico interesse esclusivamente delle persone a cui si è rivolto Stevenson in quella data. Più in generale, le domande rilevanti hanno la caratteristica di variare nel tempo, così come varia il pubblico, e niente potrà impedire di far apparire rilevante oggi ciò che non lo era prima, e viceversa. Di conseguenza, ciò che potrà apparire rilevante oggi per la vita quotidiana, domani non essendo più tale, potrà comunque essere studiato e compreso attraverso gli strumenti “tradizionali” della comprensione filosofica “pura”.

È difficile, pertanto, tracciare un confine netto tra la filosofia “pura” e “applicata” se si prende come metro di distinzione la pertinenza

della riflessione filosofica tra ciò che quindi apparterrebbe alla prima e non alla seconda, e viceversa. Difatti, non è chiaro in che senso la filosofia “pura” non possa (o non debba) porsi delle domande “importanti per la vita di tutti i giorni”. Se si segue il pensiero di Stevenson, le domande “importanti per la vita di tutti i giorni” sorgono per così dire dalle questioni che sono effettivamente in corso nella quotidianità e che sono quindi ben presenti “nella mente” delle persone. Ma anche in questo caso, la distinzione pone in realtà più problemi di quanto ne riesca a risolvere. Supponiamo, infatti, che nessuno si preoccupi di sollevare domande che tuttavia possono essere importanti nella vita di tutti i giorni come, ad esempio, se valga o meno la pena continuare ad utilizzare auto vecchie che, come si ipotizza, possono essere causa importante di inquinamento. Seguendo il ragionamento di Stevenson, questa questione, non essendo sollevata da nessuno e non essendo presente nella “mente” delle persone, apparterrebbe alla filosofia “pura” che, tuttavia, accendendo i fari su di essa, la farà diventare una domanda importante della vita di tutti i giorni. In questo caso, quindi, si presume che ci possono essere domande importanti per la vita di tutti i giorni che hanno una risposta filosofica che, nella concezione di Stevenson, rientrano soltanto revisionisticamente nell’ambito della filosofia pratica.

Forse un motivo di differenza molto più importante, rintracciato da altri autori, tra la filosofia “pura” e quella “applicata”, potrebbe invece riguardare l’esigenza di “attivismo” che molti filosofi pratici invocano come elemento specifico del loro modo di fare filosofia. Questa, ad esempio, è l’idea di David Archard (2009), secondo cui i filosofi pratici non si devono semplicemente accontentare di rispondere alle domande che sono importanti per la vita di tutti i giorni, bensì hanno il dovere di trovare delle soluzioni relative a questi problemi attraverso un loro impegno diretto: i filosofi pratici devono cioè influenzare causalmente con il loro lavoro il mondo, portandolo in una certa direzione, sperabilmente migliore.

Tuttavia, anche questa differenza non consente di porre un muro così spesso tra le due concezioni. È molto probabile, infatti, che anche i filosofi “puri” desiderino influenzare il corso degli eventi in una certa direzione. E ciò succede anche quando si “accontentano” di cambiare soltanto il punto di vista del loro competitor accademico.

La voglia di essere influenti è inoltre pressoché presente in tutti

quei filosofi che si trovano, per i più disparati motivi legati al loro mestiere, ad essere impegnati socialmente; addirittura è alla base di una parte specifica della filosofia quale la filosofia dell'educazione.

Forse più della motivazione a incidere, un elemento di differenza potrebbe riguardare invece la "metodologia". Molti filosofi pratici descrivono la loro disciplina come "essenzialmente interdisciplinare" nel metodo, differenziandola in questo modo da una concezione della filosofia "pura" come disciplina "essenzialmente a priori" basata su delle verità concettuali frutto della "pura ragione". La filosofia pratica invece non disdegna affatto di rivolgersi ai dati e ai risultati empirici provenienti dalle scienze naturali. In questo modo, i filosofi pratici potrebbero proporre o valutare ipotesi filosofiche per problemi che non sono nati in ambito filosofico. Tuttavia, non è detto che per fare questo tipo di lavoro bisogna rifarsi esclusivamente alle ipotesi delle scienze empiriche e che, quindi, si debba per forza di cose uscire dall'ambito filosofico. Ad esempio, anche il semplice ricorso al concetto di causalità della filosofia "pura" potrebbe essere di aiuto per spiegare particolari condizioni o situazioni contingenti presenti in altri ambiti di ricerca.

L'insieme delle considerazioni fin qui riportate porta a dubitare del fatto che sia possibile rintracciare condizioni necessarie e sufficienti per operare la distinzione tra una filosofia "pura" arroccata dentro le mura dei castelli universitari e una filosofia pratica o applicata, al contrario, esclusivamente al servizio della vita di tutti i giorni. Sembra, infatti, che non vi sia un confine preciso tra le due per quel che riguarda le domande, il valore e il pubblico a cui è diretta. La voglia di applicazione di tanta parte dei filosofi pratici riguarda per lo più il desiderio di soddisfare contemporaneamente l'esigenza legata al valore della tesi filosofica e l'aspettativa che la stessa possa contribuire a comprendere e potenzialmente risolvere la questione pratica in cui ci si trova impegnati.

Anche la filosofia pratica è *filosofia* e come tale quindi la questione centrale dovrebbe più modestamente riguardare i criteri rispetto ai quali è possibile valutare se una teoria filosofica (quale che sia) applicata ad un certo ambito soddisfa o meno certe condizioni. In definitiva, l'indagine dev'essere portata sulla natura e sui criteri dell'applicazione filosofica.

## Il riccio e la volpe

Nel suo saggio del 1953, *The Hedgehog and the Fox*<sup>8</sup>, il filosofo Isaiah Berlin propone due differenti approcci che si possono utilizzare per conoscere la realtà e per risolvere i problemi. Il primo approccio, a “riccio”, è utilizzato da quelli che vedono tutto in relazione ad un’unica idea e ad una grande visione centrale: un sistema più o meno articolato, universale e coerente. Il secondo approccio, tipico dei pensatori “volpi”, richiede invece di attingere ad una vasta gamma di esperienze, di ragionamenti e di proporre conclusioni che integrano prospettive e piani differenti. Il loro pensiero procede, infatti, in ordine sparso e diffuso, si sposta su molti livelli nel tentativo di adattare il tutto in una finale visione di insieme, correndo in tal modo il rischio di risultare incompleti e, a volte, contraddittori.

La personalità a riccio e a volpe che permette a Berlin di classificare artisti, poeti e filosofi in due categorie ben distinte è stata, successivamente, ripresa in ambito psicologico-cognitivo anche da Daniel Kahneman, il quale descrive, nel suo famosissimo libro *Thinking Fast and Slow*, i pensatori-ricci come capaci di rappresentarsi gli eventi particolari all’interno di un solido quadro d’insieme, fiduciosi delle loro previsioni e delle loro possibilità; cosa questa che li fa essere particolarmente riluttanti ad ammettere errori. Di converso, i pensatori-volpi, nell’ottica di Kahneman, sono studiosi complessi che riconoscono la realtà come il risultato di interazioni di molte forze e di molti fattori contingenti e, pertanto, non credono alla possibilità di costruire un quadro unitario di spiegazione (Kahneman 2011).

La “forza” del riccio si può rintracciare nella sua attenzione ai dettagli e nella robustezza della sua visione unitaria. Il “potere” della volpe sta invece nella sua flessibilità e nell’apertura alle diverse esperienze. Il riccio non dubita mai ed è molto sicuro. La volpe è più cauta, più pragmatica, più incline a vedere complessità e sfumature.

Ovviamente, come quasi tutte le classificazioni metaforiche, anche la dicotomia tra riccio e volpe, se pressata, rischia di diventare artificiale, semplicistica e frivola. Tuttavia, pur ammettendo che essa si espone a serie critiche, la useremo per confrontare due modi diversi di “applicare” la filosofia (al di là quindi della distinzione tra “pura” e “pratica”). Proveremo quindi a immaginare l’applicazione filosofica

8. Tradotto in italiano con “Il riccio e la volpe” e pubblicato da Adelphi nel 1994.

come caratterizzata dalla possibilità di utilizzare questi due ambiti di riferimento. Potremmo cioè ipotizzare una applicazione a riccio, in cui l'applicazione è per così dire a "senso unico", con la tesi filosofica ben formata in un sistema coerente di idee che "dall'alto" viene applicata a un problema pratico che necessita di essere spiegato o risolto. Ad esempio, Onora O'Neill (2009) suggerisce una rappresentazione filosofica dall'alto verso il basso, a riccio, dei principi della filosofia morale quando si ha a che fare con questioni di etica applicata. Secondo questa visione, l'etica applicata non è altro, quindi, che una sorta di esame delle possibilità di applicare i principi morali di base a particolari casi pratici che si possono riscontrare nella vita quotidiana. Questo tipo di indagine viene considerata dall'autrice particolarmente utile poiché permetterebbe di "testare" la bontà della teoria normativa proposta.

Tuttavia, in quest'idea si può rintracciare un limite evidente: sebbene, infatti, si ammetta senza remore che la teorizzazione filosofica è un'attività importante per la risoluzione pratica dei problemi quotidiani, si ha l'impressione, fondata, che il grosso e il serio del lavoro filosofico venga in fondo svolto altrove e, successivamente, "calato" nella realtà quotidiana.

Lo stesso potrebbe valere anche per molte delle analisi proposte dai partecipanti alla classificazione di Panarari che abbiamo esposto in precedenza. Sebbene, infatti, le analisi di Agamben e di Esposito (solo per citare i più influenti) siano per molti versi pertinenti e hanno avuto sicuramente il merito di aver fornito importanti elementi al dibattito pubblico, il loro "limite" non è da rintracciare nella teoria proposta (e nemmeno nell'io spropositato degli autori) ma nella sofferenza insita in tutti i modelli a riccio di non riuscire ad andare al di là degli stretti orizzonti imposti dalle proprie strutture, costringendo la realtà ad "arrendersi" alla spiegazione già esistente e precedentemente confezionata chissà dove e quando.

Al contrario, il modello filosofico "a volpe" consente di valutare ipotesi filosofiche che derivano o riguardano contesti non esclusivamente filosofici ma, più generalmente, la ricchezza della vita umana e le varietà delle modalità di accesso che le persone hanno dei fatti quotidiani. Nello svolgere questo lavoro, l'approccio "volpe" potrà rivelarsi utile nel rendere più limitati i confini dei presupposti filosofici di partenza e nel suggerire nuovi paradigmi e modelli di spiegazione. Infatti, l'analisi condotta secondo la visione "volpe", pur attingendo

e impegnandosi con i campi tradizionali del sapere filosofico (metafisica, filosofia morale, epistemologia, filosofia del linguaggio), nel modellare la sua analisi filosofica alle questioni pratiche di pubblica preoccupazione, può richiedere di riflettere o rivedere i precedenti concetti filosofici delle teorie stabilite.

Esempi contemporanei di questo modo di fare filosofia applicata si possono rintracciare nelle questioni che riguardano i cambiamenti climatici, la distribuzione delle risorse, la disabilità, le discriminazioni, ecc. Sono tutti campi di indagine che hanno richiesto una revisione di buona parte della lettura filosofica ortodossa e che hanno istigato profonde sfide per lo sviluppo di quadri normativi nuovi rispetto alle vecchie concezioni di uguaglianza, responsabilità, obbligo (cfr. Lippert-Rasmussen *et al.* 2017).

Una filosofia pratica che segue il modello “volpe”, vale a dire che procede tramite un’interazione a doppio senso tra questioni pratiche e preoccupazioni più teoriche, può quindi assumere valore sia come buona filosofia “Pura” sia come ottimo metodo per risolvere i problemi pratici presi in esame.

La sfida che la pandemia di COVID-19 pone è di questa portata: è un evento, infatti, in grado di spostare, fino a far vacillare, le strutture consolidate del pensiero e degli approcci filosofici tradizionali, per far spazio alla riflessione su come convalidare, perpetuare o radicalmente cambiare le norme, le pratiche sociali, l’economia, le consuetudini e gli altri temi importanti della convivenza civile.

Pertanto, mentre navighiamo a vista nella tempesta della lotta alla malattia è preferibile, almeno per il momento, abbandonare la raffinatezza e la sottigliezza dei dettagli della filosofia accademica e accedere ad una lettura del presente in maniera critica, anticipando le poste in gioco e cercando di trovare le giuste strategie che meglio si possono adattare al nostro presente e al nostro futuro. Dobbiamo lasciare per un attimo nell’armadio il bel vestito da sera, i tacchi o le lussuose scarpe lucide e calzare più umilmente delle modeste “ciabatte” senza che ciò, tuttavia, significhi cedere alla tentazione di immediate semplificazioni. In definitiva, l’utilità di una tesi filosofica ai tempi del coronavirus si misura essenzialmente nel non essere filosoficamente debole e nel non essere scarsa dal punto di vista del contributo che essa fornisce alle questioni pratiche che si ha assunto l’onere di affrontare.

Questo libro mira a contribuire a questo impegno.  
Buona lettura.

## **Riferimenti bibliografici**

- Archard D. (2009), *Applying Philosophy: A Reply to O'Neill*, in «Journal of Applied Philosophy», 26(3), 238-244.
- Kahneman D. (2011), *Thinking Fast and Slow*, Farrar, New York, Straus and Giroux.
- Lippert-Rasmussen K. (2017), *A Companion to Applied Philosophy*, West Sussex, UK., John Wiley & Sons.
- O'Neill O. (2009), *Applied Ethics: Naturalism, Normativity and Public Policy*, in «Journal of Applied Philosophy», 26(3), 219-230.
- Singer P. (1993), *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stevenson L. (1970), *Applied Philosophy*, in «Metaphilosophy», 1(3), 258-267.

# Vita e potere

Alberto Giovanni Biuso

## La vita

La domanda epistemologica e politica, è: che cos'è la vita?

La vita è un insieme di strutture metaboliche, vale a dire di organi tra di loro coordinati a formare un'unità capace di assorbire dall'esterno ossigeno, luce, calore, nutrimento per trasformarli in parte di se stessa, e così continuare a vivere.

La vita è chimica in movimento, materia consapevole di esserci. Ciò di cui ci si nutre diventa il corpo che si è, si fa tessuto, muscoli, sangue, liquidi, cervello, pensieri. Esserne consapevole significa oltrepassare le secche di ogni dualismo 'mente – corpo' come di ogni riduzionismo che evidenzia soltanto una delle componenti dell'essere umano o dei viventi: che si tratti dell' 'anima' o dell'organismo. Gli umani sono plurali, complessi, intessuti di tante vite, di quelle dei propri avi come degli incontri che ci regalano gioia o ci infliggono tormento. E siamo fatti anche di una miriade di esseri che abitano nel nostro corpo, che sono il nostro corpo: batteri, germi, virus.

La vita è un costante adattamento alle condizioni dell'ambiente, evitando i pericoli che esso presenta e utilizzando invece le occasioni che comporta.

La vita è movimento, anche nelle piante; la vita è intenzionalità e dunque un moto semantico generale degli enti capaci di percepire il mondo e riconoscergli ogni volta un significato plausibile, in modo da continuare a esistere in un contesto dato.

La vita è un movimento temporale rivolto verso ciò che sta accadendo, ciò che è appena accaduto, protensione verso quanto sta per accadere; elementi che non vanno intesi come separati ma nella profonda unità che li costituisce.

La vita è un movimento fattizio e prassico, fatto di atteggiamenti, comportamenti, abitudini, obiettivi.

La vita è la consapevolezza che un corpo ha di esserci.

La vita è relazione costante con l'ambiente, con altri viventi, con enti autonomi dal corpo – definiti ‘naturali’ – e con enti costruiti da altri corpi – definiti ‘artificiali’.

La vita è società che interagisce, reciprocamente apprende, confligge.

La vita è economia, è produttrice di beni «naturali e necessari» e anche – specialmente nelle società contemporanee – «non naturali e non necessari» (Epicuro 1983, 199), la vita è trasformatrice di condizioni.

La vita è storia, continuità delle masse dentro il tempo, movimento delle folle nello spazio, vicenda collettiva e mai singola.

Di tutta questa complessità, di tanta magnificenza, che cosa è rimasto nella temperie sanitaria e politica che va sotto il nome di COVID-19, sotto il nome di epidemia da coronavirus?

Poco. E questo poco ha a che fare soprattutto con tre elementi:

–il βίος, non la ζωή;

–l'informazione;

–la *potestas*.

Ζωή è la vita in quanto tale, la vita tutta intera, il crescere degli alberi, lo schiudersi delle uova, il brusio degli insetti, il silenzio dei rettili, il volo; lo sperma e l'ovulo dal quale emergono nuovi viventi. βίος è ciascuno di questi enti, la vita singola, il corpo individuato nello spazio e nel tempo, la sua identità legata all'intero ma anche da esso autonoma mediante un insieme di percezioni, movimenti, decisioni, atti di forza e di mediazione con gli altri βίοι, con le altre singole vite. Gli animali sociali sono βίοι dentro la Ζωή. Al di fuori di essa non esistono, non possono esistere. Sta qui la radice di ogni sapienza teoretica e di ogni saggezza prassica. In qualunque modo poi esse si esprimano. Che si tratti del Λόγος ellenico, dell'apparire induista, del sorriso del Buddha o dell'animismo africano e amazzonico, sempre in queste culture e civiltà l'Intero è stato oggetto di rispetto e spesso di venerazione.

La frattura è invece tutta dell'Europa moderna, di un eccesso *logico* che invece di rimanere lo strumento del sacro – come nel platonismo, ad esempio – ha preteso di sostituirsi a esso. Una volta avviati su questo piano inclinato, la pallina della ragione umana non poteva che cadere nell'abisso prassico della contrapposizione all'intero, alle foreste, ai mammiferi, agli oceani, all'aria. Il λόγος si è rovesciato nella ὕβρις.

In qualunque modo sia apparso, il COVID-19 ha ricordato alla nostra specie che ci sono forze – minuscole ma potenti – che abitavano la Terra assai prima della comparsa di questa specie di mammiferi

verticali e che la abiteranno ancora quando essa si sarà estinta. Batteri e virus saranno gli ultimi a spegnersi.

È bastato infatti un ente che la ricerca biochimica pone al confine tra la vita e la non vita – «Per quasi un secolo la comunità scientifica ha cambiato ripetutamente idea su cosa fossero i virus. [...] Oggi i virus vengono collocati in una sorta di limbo tra vivente e non vivente. [...] Oggi, però gli scienziati hanno finalmente iniziato a riconoscere il ruolo fondamentale dei virus nella storia della vita» (Villareal 2020, 3) – per *mostrare* la fragilità della grande vita, della vita per eccellenza, della vita che, come ironizza Nietzsche, chiama la *propria* storia la storia *del mondo*. È bastato un virus *nuovo*, anche se poco letale, per rendere evidente il fatto ancestrale dell'appartenenza dell'umano all'intero, nonostante tutte le patetiche e pericolose pretese di separazione ontologica di *Homo sapiens*.

Il COVID-19 sta mostrando anche e soprattutto che da questa separazione del βίος dall'intero, dall'οἶκος, scaturisce la separazione dei βίοι umani tra di loro, discende quindi la fine della πόλις, la sua *dissipatio*, la dissoluzione del corpo collettivo, della città umana.

In questo processo la miseria dell'informazione splende in tutta la sua (dis)misura. Una radicale frammentazione individualistica del corpo sociale può essere spacciata come salvaguardia della sua salute – meglio ancora della salute *degli ultimi*, degli anziani, dei deboli – soltanto se a questa leggenda del potere offre sostegno la capacità finanziaria e culturale delle televisioni, della stampa, dei social network ben indirizzati all'obbedienza.

Si è vista in opera la feccia dello spettacolo che di nulla ha rispetto. Né della solitudine dei familiari ai quali viene impedito di piangere chi muore, né del dolore disperato perché solitario di chi muore, né della complessità dei dati, né della pluralità delle soluzioni. Come accade per tutte le tossicodipendenze, l'informazione ha bisogno ogni giorno di nuovi lutti, proclami e decreti. Ha bisogno della droga del potere che dispiega il proprio cordoglio, la morte di ogni autonomia, il tramonto della razionalità a favore della superstizione.

## Il potere

La questione della libertà è da sempre una questione di corpi, esattamente di corpimente, del loro muoversi nello spaziotempo, della

loro autonomia da forme di convivenza coatte, da minacciose strutture di obbedienza, da regimi sanitari imposti. Perché il corpomente è *potentia* opposta alla *potestas*, è la volontà di esistere contrapposta al dominio che vorrebbe spegnerla. Una delle questioni fondamentali del potere sta dunque proprio qui: che cosa un corpo *può* fare, che cosa *non può* fare, che cosa *deve* fare: «Verum ego jam ostendi, ipsos nescire, quid Corpus possit, quidve ex sola ipsius naturæ contemplatione possit deduci» “Ma io ho già mostrato che essi non sanno che cosa può il corpo, o che cosa si può dedurre dalla sola considerazione della sua natura” (Spinoza 2011, III, 2, scolio, 1322).

In Spinoza la corporeità è la condizione stessa di una possibile *libertà*. Non, naturalmente, del libero arbitrio, di una libertà metafisica che la struttura deterministica del mondo esclude. Ma di una libertà *politica*, una libertà che fonda la politica e senza la quale i regimi sono e diventano tirannici, qualunque nome diano a se stessi, compreso quello di democrazia. Quest’ultima è in Spinoza profondamente legata a una struttura corporea limitata nel tempo, consapevole della propria finitudine ma non per questo abitatrice del panico. Il dispositivo fondamentale dell’autorità tirannica, di ogni regime dispotico, è invece ed esattamente la paura della morte, che diventa pensiero ossessivo del decesso. Si tratta, per l’appunto, del dispositivo politico indotto dal COVID-19:

Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit, mortis Metu non dicitur; sed bonum directe cupit, agere vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi; atque adeo nihil minus quam de morte cogitat; sed ejus sapientia vitæ est meditatio.

‘L’uomo libero, cioè l’uomo che vive secondo il solo dettame della ragione, non è guidato dalla paura della morte, ma desidera direttamente il bene, cioè desidera di agire, di vivere, di conservare il suo essere secondo il principio della ricerca del proprio utile; e perciò a nulla pensa meno che alla morte ma la sua sapienza è una meditazione della vita’ (Spinoza 2011, IV, 67, scolio, p. 1528).

È la paura del morire che sta a fondamento della pervasività del potere. Quando l’autorità prospetta il rischio della *morte* se si disattendono i suoi comandi, la probabilità di essere obbediti cresce esponenzialmente.

È per questo che ogni epidemia diventa un dono per chi comanda, una vera e propria manna, che sia discesa dal cielo, fuggita da laboratori, germinata dalla terra e dalla sua potenza. Un'epidemia infatti dissolve con il suo stesso nome i corpi collettivi nei quali la socialità si organizza, cancellando la serie di elementi ricchi, complessi, plurali nei quali la *vita* consiste.

Condizione e fondamento di ogni vita è l'elemento biologico. Il quale è necessario ma non è sufficiente. Da salvaguardare con tutti gli strumenti medici, politici, sociali che epoche e situazioni offrono. Ma non è sufficiente.

Vivere significa anche scambio con i propri simili, relazione con lo sconosciuto, incontro dei corpi nello spaziotempo, nell'ambiente, nel mondo.

La vita è movimento, scoperta, autonomia.

Vivere è non smarrire mai, e anzi moltiplicare, la dimensione simbolica, culturale, collettiva dello stare al mondo. Perché *Homo sapiens* è naturacultura che agisce nello spazio e nel tempo. Non è un software astratto, formale, disincarnato.

Se in situazioni di emergenza può essere necessario diminuire la potenza dell'incontro dei corpi, questo non può mai significare rinuncia alla ricchezza simbolica dell'esistere. È quanto è invece accaduto con l'epidemia causata dal COVID-19. È qui che abita il pericolo. La morte umana non è soltanto decesso, è il dissolversi del mondo.

È dunque bene rivendicare la legittimità e la necessità di capire, pensare, opporsi al sabba dei controllori, proibitori, puritani, moralisti, servi, e di tutta la varia umanità che sembra ubriacata dal vino andato a male del controllo totale.

Un problema sanitario non è mai stato e mai sarà un problema di carattere soltanto medico ma sarà sempre anche una questione di natura sociale, politica, culturale. Si sta ridisegnando lo statuto dei corpi, si sta proponendo agli stessi corpi di essere sempre tracciabili e tracciati con il loro consenso. E per chi non darà tale consenso ci saranno altre forme, più discrete ma altrettanto efficaci.

Il controllo attuato da software *sanitari* installati sui cellulari non sarà temporaneo, non sarà mirato. È uno dei più pericolosi cavalli di troia che il virus offre al controllo generale. Aveva ragione La Boétie: gli umani sono pronti alla «servitù volontaria». A cosa è valso dedicarsi agli studi su Marx, Foucault, Nietzsche, Deleuze, a cosa è

valso leggere Céline o Canetti, se poi si obbedisce in modo convinto e completo alle ingiunzioni di un'autorità confusa e contraddittoria, che nasconde i nomi dei propri 'consulenti' e inventa numeri, scenari, terrori? A cosa è valso indagare e mostrare il significato e la necessità dei riti funerari in antiche culture se poi si accetta la negazione di tale significato e di tale necessità nel presente? Tanto valeva leggere *Sorrisi e Canzoni TV*.

Il terrore paralizza, il terrore interrompe il pensare, il terrore trasforma gli umani in foglie tremule che temono di staccarsi da un momento all'altro dall'albero della vita. Ma *questa* è sempre la condizione dei viventi. Il panico mediatico e politico sulla fragilità dei corpi che è emerso nell'anno 2020 non è giustificato dalla dimensione sanitaria dell'epidemia da COVID-19. Le grandi, vere, *pandemie* della storia umana recente – tutti conoscono per ragioni letterarie quelle del 1348 e del 1630 e anche l'epidemia che falciò l'Europa subito dopo la Prima guerra mondiale mietendo *decine di milioni* di morti – hanno avuto una potenza letale e di contagio incomparabile con quella del virus attuale. Sino a che si possono contare *uno a uno* i morti, la parola *pandemia* è un dispositivo politico non una descrizione sanitaria. Quanto avvenuto nel mondo in questi mesi non è paragonabile con le vere pandemie del passato. E tuttavia soltanto nel XXI secolo gli umani sono stati reclusi dentro i sepolcri delle loro case *da sani*, soltanto nel presente il terrore mediatico si è scatenato contro individui solitari nelle campagne o sulle spiagge, soltanto nel presente la persuasione dell'autorità è entrata sino a tal punto nelle cellule e nei pensieri dei corpi e delle menti biologici e politici.

Il virus passerà ma non passeranno le pratiche, le abitudini, le leggi, i controlli universali – tramite cellulari e droni – che il virus sta favorendo. E non passerà l'orgia di autorità che il potente di turno, piccolo (sindaco) o grande (ministro) che sia, scatena nel decretare ogni giorno qualche divieto. La paranoia del potente, così ben descritta da Elias Canetti (1981), si dispiega in modo mirabile davanti ai nostri occhi.

E questo senza complotti, senza segreti, senza volontà occulte ed elitarie. Questa è da sempre la pratica del potere, che le tecnologie contemporanee favoriscono però in modo esponenziale. È il momento e l'occasione alla quale da sempre aspiravano. Porsi sopra la legge, al di là delle Costituzioni, *diventare* essi stessi la legge. Sentirsi nelle mani la vita e la morte di milioni di sudditi; decretare ogni giorno

nuovi divieti, pene, sanzioni, delazioni, cellulari spia, droni; istituire persino un corpo di 60.000 parapoliziotti con lo scopo di controllare e vessare i cittadini.

Si tratta di un dispositivo socialmente e psicologicamente ben noto: quando ci si pone sul piano inclinato del panico, l'inevitabile risultato è la violenza verso colui/coloro che si ritiene portino in sé e con sé il pericolo per tutti gli altri. Se non si pone un freno alla psicosi di massa, ogni altro membro del corpo sociale diventa un potenziale pericolo e quindi un nemico. La dissoluzione del contatto sociale – ciò che la neolingua chiama *distanziamento* – diventa in questo modo la migliore garanzia per chi governa, qualunque sia il suo nome, fazione, epoca. È chiaro infatti che degli atomi sociali irrelati non potranno unirsi tra loro per contrastare le decisioni di colui che comanda.

Non c'è alcun complotto nella diffusione del virus, che è un evento biologico il quale è stato favorito da: a) condizioni ambientali di inquinamento (come in Lombardia e a Milano, città dove vivo); velocità di spostamento consentite dai viaggi contemporanei.

Biologi, virologi, medici e statistici sono stati e continuano a essere molto in disaccordo tra di loro; dunque e per fortuna non c'è una scienza assoluta che possieda il monopolio delle interpretazioni e delle soluzioni; non esiste *la* medicina ma esistono molti medici che hanno opinioni diverse.

Si può morire, e si muore, di virus ma si può morire, si muore e si morrà, di miseria. In generale non si può comprimere a lungo una società senza ucciderla. Così è fatta la socialità umana.

In ogni caso, quanto accaduto nella primavera dell'anno 2020 ha confermato in pieno la *volontarietà* della servitù, mostrata dal compiacimento delle maggioranze dei cittadini nei confronti dei decreti che li hanno relegati in casa, mostrata dall'ira e dagli insulti nei confronti di chi non si è chinato alla morte sociale, mostrata dalla soddisfazione per una condizione che pur se limitatrice delle libertà ha regalato traumi, novità, impulsi autoritari finalmente autorizzati dal potere e quindi scatenati verso chi sembra non obbedire in pieno al comando. Molte spente esistenze hanno visto in tutto questo l'occasione per imporre il proprio vuoto alla pienezza di altre vite, il proprio buio ai viventi nella luce, la propria sottomissione ai liberi. La servitù non è stata soltanto volontaria ma anche felice, convinta, complice. Pubblicamente rivendicata. Vale a dire totale.

## La Φύσις

Il fatto è che pensavamo che l'intero del quale siamo parte, – Γῆ, Gea, la Terra – si facesse uccidere da noi senza prima tentare di salvare se stesso, eliminandoci: «O genti, volevate lottare contro l'inquinamento? Semplice: bastava eliminare la razza inquinante» (Morselli 2012, 53).

Da quanto si sa, il COVID-19 agisce soprattutto dove la concentrazione di umani è alta, nelle città, nelle grandi città – come quelle cinesi – e meno nelle campagne. La verità è che gli umani siamo diventati troppi su questo pianeta, che non può più sostenerci, in ogni senso. Malthus lo aveva ben compreso ma ragioni religiose e politiche tendono a nascondere questa semplice verità. Tutto parte sempre dal numero. Per quanto riguarda l'*Homo sapiens*, tutto parte dunque dalla demografia.

La filantropia è inseparabile dall'amore verso la φύσις. In caso contrario diventa tracotanza, è ὑβρις, diventa dismisura. I grandi imperi o chi vorrebbe diventarlo – compresi il fascismo, il capitalismo, il comunismo – hanno bisogno del numero, di tanti esseri umani. E però una crescita demografica inarrestabile è diventata il maggior pericolo per gli equilibri biologici della Terra. Il rischio è la fine di una specie della quale il pianeta neppure si accorgerà: «Un fierissimo vento, levatosi mentre che l'Islandese parlava, lo stese a terra, e sopra gli edificò un superbissimo mausoleo di sabbia: sotto il quale colui disseccato perfettamente, e divenuto una bella mummia, fu poi ritrovato da certi viaggiatori, e collocato nel museo di non so quale città di Europa» (Leopardi 1982, 157). Quell'Islandese è *Homo sapiens*.

## Riferimenti bibliografici

- Canetti. E. (1981), *Massa e potere*, trad. di F. Jesi, Milano, Adelphi.  
Epicuro (1983), *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet.  
La Boétie de E. (2011), *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere.  
Leopardi G. (1834), *Dialogo della natura e di un Islandese*, in «Operette morali», a cura di P. Ruffilli, Milano, Garzanti, 1982.  
Morselli G. (2012), *Dissipatio H.G.*, Milano, Adelphi.

Spinoza B. (2011), *Ethica*, in «Tutte le opere», trad. di G. Durante rivista da A. Sangiacomo, Milano, Bompiani.

Villareal L. P. (2020), *I virus sono vivi?*, in «I Quaderni de Le Scienze», 8(3), 3-9.

# Pandemie. L'importanza di non farci trovare impreparati davanti ad una crisi

Domenica Bruni

Il divulgatore scientifico David Quammen, nel suo saggio intitolato “Spillover” (Quammen 2012), racconta la storia dell’evoluzione delle pandemie. Secondo Quammen, *the next Big One*, ossia la futura pandemia, sarebbe “venuta fuori da una foresta pluviale o da un mercato della Cina meridionale”. Il nuovo coronavirus è proprio un caso di *spillover*, quel momento in cui un virus compie il salto di specie, passando da un ospite non umano al primo ospite umano: il paziente zero. Il racconto di Quammen non è una profezia ma è il frutto di studi scientifici e ricerche sulle malattie infettive.

Chi ha letto *Spillover* avrà certamente reagito in modo del tutto personale e privato al reportage di Quammen così come personali e private sono state le nostre reazioni quando qualcosa di improvviso e inaspettato ha stravolto routine, piani, abitudini e pensieri. Sono stati almeno due i modi di reagire. Da un lato, c’è chi si è fatto prendere dallo sconforto lasciandosi trascinare dagli eventi, dall’altro lato c’è chi ha iniziato a riflettere sulla possibilità di non farsi trovare impreparati nell’eventualità di una futura epidemia.

Il nuovo coronavirus (Sars-Cov-2), infatti, ha trovato il mondo totalmente impreparato. In realtà, non sarebbe dovuto essere così. La lista delle malattie stilata dagli esperti dell’Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) che hanno causato o potrebbero causare grandi pandemie è ormai nota: febbre Congo-Crimea, Ebola, febbre emorragica di Marburg, febbre di Lassa, Mers, Sars, infezione da virus Nipah, Febbre della Rift Valley, Hiv/Aids, tubercolosi, malaria. Le pandemie rappresentano un pericolo che ciclicamente, da secoli, si ripete nella storia dell’umanità.

Esistono molti tipi di coronavirus, la maggior parte dei quali causa

malattie negli animali. Tuttavia, è noto che sette tipi di coronavirus sono responsabili di malattie negli esseri umani. Quattro di queste sette infezioni umane causano forme lievi di malattie a carico delle vie aeree superiori (sintomi del raffreddore comune). Tuttavia, tre delle sette infezioni da coronavirus umano possono essere di gran lunga più gravi poiché sono responsabili di importanti epidemie di polmonite mortale. Le tre infezioni da coronavirus a cui mi riferisco sono:

Il SARS-CoV2, un nuovo coronavirus che è stato identificato per la prima volta a Wuhan, capoluogo della provincia di Hubei, nella Cina Centrale, alla fine del 2019 come causa della sindrome da coronavirus 2019 (COVID-19) per poi diffondersi in tutto il mondo;

Il MERS-CoV, identificato nel 2012 come la causa della sindrome respiratoria mediorientale (*Middle East respiratory syndrome*);

Il SARS-CoV, identificato nel 2002 come responsabile dell'epidemia della sindrome respiratoria acuta grave (*Severe Acute Respiratory Syndrome*).

Il COVID-19, dopo SARS e MERS, è il terzo coronavirus che innesca una epidemia e lo ha fatto in meno di vent'anni. Queste nuove malattie che colpiscono gli esseri umani provengono dal mondo animale, ossia vengono trasmesse dal contatto tra uomini e animali selvatici. Se il contatto avviene tra gli animali e un numero minimo di persone il rischio non è molto alto. Quest'ultimo, invece, aumenta vertiginosamente nel momento in cui un elevato numero di individui si trova esposto al contatto con animali selvatici. Ecco perchè i *wet market* sono, in questo periodo, nel mirino della comunità scientifica e sono considerati i principali responsabili dell'innesco, della diffusione e della amplificazione delle epidemie. Il termine "wet" (umido) deriva dal pavimento scivoloso creato dal sangue e dalle viscere animali cadute a terra. All'interno di questi mercati vengono venduti animali selvatici e fauna ittica. I mercati umidi sono considerati possibili intermediari dei coronavirus. I due terzi delle infezioni e delle malattie emergenti, infatti, provengono proprio dalla fauna selvatica.

Esistono anche altri modi, oltre ai *wet market*, attraverso cui si diffondono i virus.

Uno di essi è il commercio delle medicine tradizionali. La medicina orientale ed in particolar modo quella cinese, infatti, rappresenta una delle responsabili della distruzione di alcune specie animali. Unguenti, creme e pozioni definite "infallibili" e che stanno

diventando di moda soprattutto in Europa vengono create utilizzando animali in via di estinzione. Tigri, rinoceronti, orsi, pangolini, cavallucci marini, scorpioni vengono uccisi per interessi economici. La bile degli orsi è diventata una delle cose maggiormente richieste poiché pare essere un ottimo antidoto per le malattie di origine sessuale e per le malattie dermatologiche. E così, gli orsi sono destinati a vivere in gabbie molto piccole crescendo con malformazioni ossee e tendinee a causa dell'ambiente troppo angusto in cui vengono relegati con il solo scopo di estirpare dai loro corpi piccolissime quantità di bile prodotta dalla loro cistifellea; i pangolini vengono uccisi dai cacciatori nell'ordine delle centinaia (oltre cento mila all'anno), le scaglie della loro corazza vengono letteralmente strappate per estrarre cheratina. Le "piastre" di un pangolino possono raggiungere i tre mila euro al chilogrammo.

La descrizione delle atrocità commesse sugli animali a fini economici è interminabile. Un altro modo per proteggerci dalle epidemie, dunque, insieme a quello di chiudere i *wet market*, sarebbe quello di bloccare il commercio delle medicine tradizionali, queste ultime non devono essere considerate buone, giuste o efficaci solo perchè frutto di una cultura popolare. Sarebbe forse auspicabile che tutto il mondo adottasse la mutilazione genitale femminile come accade in Africa o che tutti amputassero la falange di un dito dopo ogni lutto come facevano, fino a qualche decennio fa, le donne della Nuova Guinea? La risposta è ovviamente negativa.

Accanto alla chiusura dei mercati umidi e al blocco della diffusione della medicina tradizionale non bisogna, però, dimenticare che molte zoonosi si originano dalla costante diminuzione della biodiversità che si traduce in un incremento dei contatti uomo-organismi selvatici. Tale diminuzione è causata da una serie di fattori che hanno alla base un minimo comune denominatore: pensare che la natura sia qualcosa di estraneo a noi e in virtù di questa estraneità sia possibile trasformarla. Tra questi fattori è doveroso ricordare la densità di popolazione umana, l'abbondanza di animali selvatici, la deforestazione, il disboscamento, l'intensificazione delle pratiche di agricoltura intensiva, i cambiamenti climatici causati dai massicci interventi umani. Tutte queste cose sembrano essere fattori determinanti da prendere in considerazione nella emergenza dei nuovi virus potenti e indifferenti alle sorti dell'umanità.

Esiste un altro atteggiamento fondamentale da adottare per non farci trovare più così impreparati. Questo atteggiamento consiste nella capacità che ha ciascun Paese di fare dei piani guidati dalla consapevolezza che qualcosa, prima o poi, potrebbe andare diversamente da come si desidera. E così un sistema finanziario potrebbe andare in default o potremmo essere coinvolti da una nuova pandemia in maniera improvvisa proprio come è accaduto con il COVID-19. Provare a interrogarsi e a rispondere alla domanda: «Cosa fare se dovesse scoppiare una pandemia?», significa essere pronti ad affrontarla (fare scorta di mascherine, guanti, presidi sanitari, igienizzanti e altri prodotti chimici, ecc.).

La pandemia da COVID-19 è stata una immane tragedia per milioni di persone. Abbiamo capito di esserci imbattuti in un problema mondiale che uccide velocemente. Non c'è modo di risolvere un problema mondiale se non adottando soluzioni che investono e coinvolgono tutto il mondo.

I progressi della tecnica e della scienza saranno utilissimi, certo, ma da soli non basteranno per fermare le malattie infettive. Ci sarà, si spera, un vaccino ma ci vorrà del tempo. Il vaccino fermerà *questa* epidemia ma non sarà una azione preventiva.

Resterà spalancata la strada della nascita e della trasmissione di nuove epidemie letali dall'animale all'uomo. Quel che serve, dunque, è uno sforzo mondiale. Tutte le Nazioni dovranno agire in maniera congiunta per comprendere e prevenire l'origine delle epidemie lottando insieme contro il cambiamento climatico, contro l'annientamento della biodiversità, contro lo sfruttamento selvaggio senza precedenti della natura e rispettando la complessità ecologica di cui facciamo parte. E così, una delle due strade che si è aperta davanti ai nostri occhi impreparati rappresenta una occasione che non dobbiamo e non possiamo perdere. Abbiamo l'occasione di ripensare il rapporto con la natura, ristabilire quel legame originario in cui eravamo parte di essa e non l'altro termine della relazione. Dobbiamo prenderci cura della natura e quindi di noi stessi. In "Imperfezione", Telmo Pievani (2019) riflette sulla emancipazione dell'uomo dalla natura, una emancipazione che è solo una illusione. Pievani smaschera questa credenza che accomuna gli esseri umani sottolineando come l'*Homo sapiens* sembra avere uno sguardo sul mondo come se ogni cosa partecipasse di un fine perfetto e preciso. Questo schema mentale è ricorrente. Il

motivo di questa pervasività è da rintracciare nella nostra storia naturale: siamo una specie sociale ed è importante per noi, da un punto di vista adattativo, interpretare le intenzioni di chi ci sta di fronte, per far questo attribuiamo finalità, scopi, senso e significato anche dove non ce ne sono. Questa innata coazione a ripetere non ci permette di comprendere la realtà nel profondo poichè essa si basa sulla imperfezione e sulla contingenza. «La natura procede per mutazioni casuali – afferma Pievani – lo stesso uomo non è la fine di una catena di perfezionamenti predisposta alla sua comparsa. Osservando il rapporto tra l'uomo e il virus che stiamo affrontando oggi, provocatoriamente direi che noi siamo, anzi, palesemente imperfetti: da tre miliardi di anni il virus svolge benissimo il suo mestiere, assai elementare, di far copie di se stesso e moltiplicarsi. Questo è anche il nostro compito, ma lui lo fa in maniera assai più efficiente di noi. Il virus, nel confronto, pare una macchina perfetta dal punto di vista evolutivo. Noi no. Però, proprio perché così imperfetti, noi abbiamo dei margini di creatività, di intelligenza, di previsione, di codifica simbolica, assai preziosi. Sono facoltà che dovremmo imparare a usare molto meglio, e che invece sprechiamo proiettando su questo fenomeno categorie religiose, come quella di colpa, oppure attraverso un ecologismo radicale, che si spoglia di qualsiasi umanismo e dichiara che la natura starebbe assai meglio senza l'uomo. Dobbiamo ripensare il nostro rapporto con la natura riscoprendo ciò che con essa condividiamo».

Lo scienziato e naturalista statunitense, studioso delle crisi del ruolo storico delle epidemie, Jared Diamond, vincitore del premio Pulitzer per il suo best-seller “Armi, acciaio e malattie” (Diamond 1997), è stato molto chiaro nel suo monito: «Noi esseri umani, gli animali e le piante siamo tutti sulla stessa barca, la barca del pianeta. O noi tutti sopravviviamo insieme o noi tutti cadiamo nell'abisso insieme, sta a noi la scelta». Non lasciamoci sfuggire questa occasione e trasformiamo la crisi in cui siamo immersi in un vantaggio. Diamond nel suo ultimo libro “Crisi. Come rinascono le nazioni” (Diamond 2020) sostiene che le crisi della Nazioni non sono diverse dalla crisi degli individui, esse hanno un andamento personale. *Crisi* è la parola chiave che descrive le fasi della vita di una persona come di una nazione, essa può contenere sofferenze e tragedie ma anche vantaggi e opportunità.

Una crisi personale, come una crisi nazionale, può essere risolta o meno ma per risolverla occorre prendere atto della crisi stessa, ricono-

scerla e individuarne le responsabilità. Ogni momento critico ci pone di fronte la nostra fragilità. L'importante è non sprecare un momento di crisi altrimenti tutta la sofferenza da essa generata sarà stata inutile.

## Riferimenti bibliografici

Diamond J. (2019), *Crisi. Come rinascono le nazioni*, trad. it. Torino, Einaudi 2020.

Id. (1997), *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. Torino, Einaudi 1998).

Pievani T. (2019), *Imperfezione. Una storia naturale*, Milano, Raffaello Cortina.

Quammen D. (2012) *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, trad. it. Milano, Adelphi 2017.

# Le *Slippers* e il COVID-19

Marco Carapezza

## Le ciabatte e la filosofia

Uno straordinario quadro di Samuel van Hoogstraten (1627-78), oggi conservato al Louvre, mostra un interno olandese, un ambiente elegantemente altoborghese, come mostra l'elegante infilata di stanze che si susseguono, i quadri raffigurati al termine della fuga prospettica, l'eleganza dei pavimenti e degli oggetti che vi troviamo finemente raffigurati. Quest'opera è conosciuta in due modi differenti: *Slippers*, dunque *Pantofole o Ciabatte*, oppure *Prospettiva di un interno olandese visto attraverso il portone*. Ambedue i "titoli", evidenziano un modo di considerare il quadro. In un caso si descrive ciò che è evidente, l'interno di una casa e il gioco prospettico, del resto van Hoogstraten, contemporaneo di Vermeer, è un pittore famoso per la sua capacità di giocare con gli effetti della prospettiva. L'altro titolo, *Slippers*, evidenzia il «desueto», come avrebbe detto Francesco Orlando, rende evidente ciò che invece funziona da semplice indizio e rinvia a ciò che non è presente, e che può essere solo immaginato. A differenza di molti altri quadri di interni, quest'opera colpisce, infatti, per alcuni strani, perché eccessivamente quotidiani, oggetti lasciati in bella vista: un mazzo di chiavi ancora appese ad una porta, una scopa, un paio di *slippers* sul tappetino di paglia sulla soglia della porta dell'ultima stanza.

Chiavi, scopa, *slippers*. Malgrado l'apparente purezza dell'atmosfera dell'interno, nell'opera non vi è infatti alcuna persona, questi oggetti rinviano però agli abitanti della casa, ad azioni veloci, alla donna che quegli oggetto ha lasciate di fretta, probabilmente per godere di un furtivo incontro con l'amante. Il soggetto è dunque una scena erotica che va ricostruita e immaginata dall'osservatore, cui è lasciato il compito di abduire una narrazione che renda coerente quegli oggetti.

L'idea di scrivere sul coronavirus in un volume intitolato *Filosofi in ciabatte*, mi riporta alla mente questo quadro: cosa può dire infatti il

filosofo sul coronavirus? Da un certo punto di vista, niente; non siamo né epidemiologi né virologi né politici, ma tantissimo sugli indizi teorici che questo drammatico periodo lascia alla nostra riflessione.

Ancora le ciabatte sono quelle che abbiamo utilizzato in questi mesi, giustamente richiamate nel titolo. La riflessione filosofica vive nelle condizioni esistenziali degli uomini che la praticano, e sebbene di solito quest'aspetto viene messo in secondo piano, il titolo di questo volume c'invita ad essere più vicini al nostro sentimento. Le ciabatte sono allora un approccio indiziario e laterale al tema, come laterale è per un filosofo occuparsi di coronavirus mentre ancora gli effetti non sono del tutto chiari.

## Epidemia e infodemia

La prima osservazione riguarda come il COVID-19 è stato trattato dall'informazione: assieme ad una pandemia siamo stati travolti da un'infodemia, un proliferare di informazioni relative al coronavirus, i giornali per alcuni mesi non hanno parlato che di morti, virus, contagi, *fattori R*, *et similia*, dove tra *fake*, *troll* e informazioni attendibili districarsi non è stato facile. L'offerta è stata vastissima, ma questo eccesso di offerta è stata declinata nei modi più vari. L'informazione più autorevole, schierata con le posizioni governative, ha però dato spazio ad una pletora di bizzarri personaggi dal seguito mediatico più o meno grande, che testimoniavano di visioni alternative. Al di fuori dei principali canali di informazione invece la situazione si capovolveva e lo spazio era monopolizzato dai complottisti e millenaristi di varia natura. Del resto ognuno cerca le informazioni che più aderiscono alla propria visione del mondo, alla propria narrazione e il modo in cui si cercano le informazioni pregiudica già le risposte che si vuol trovare. Se non siamo interessati a discutere l'efficacia dei vaccini, difficilmente cercheremo materiale su vaccini e autismo, -per citare un tema caro ai complottisti-, o COVID-19 e ricerca militare americana o cinese. Evidentemente effettuando queste ricerche troveremo gruppi alternativi di protesta che mostrano la loro sfiducia al sistema attraverso una narrazione alternativa. Noi cerchiamo ciò che ci serve, cerchiamo ciò che vogliamo trovare. È anche vero che i modelli proposti mostrano che anche in rete la maggior parte dell'informazione segue canali abbastanza attendibili, ma questa minoranza è molto

ampia. Tra i molti tentativi di mappare la diffusione di informazioni sull'epidemia possiamo segnalare il lavoro di Walter Quattrociochi che, attraverso esami di enormi quantità di dati per esempio *Data for good* di Facebook, ha consentito di avere informazioni molto accurate sulla diffusioni di *fake news* relative al COVID-19.

## Attendibilità dei dati

Il problema non sono solo le fake news ma anche la diffusione di dati ufficiali ed autorevoli che hanno contribuito a creare un grande spettacolo mediatico, a scapito dell'utilizzabilità scientifica. Il problema non sono però solo le *fake news*. Ma la diffusione di dati, anche con il crisma di ufficialità governativa ed autorevolezza istituzionale che è servita a creare un grande spettacolo mediatico e ci ha messo davanti la pochezza della cultura scientifica italiana. Grafici e statistiche hanno cominciato ad essere diffuse quotidianamente. Ogni giorno alle 18 un bollettino governativo ci informava del numero di morti, guariti e contagiati. Ma cosa significa che ci sono  $x$  contagiati se non sappiamo quanti tamponi vengono realizzati? Chiaramente più tamponi si fanno più potenzialmente aumenta il numero di contagiati manifesti. Per semplificare, consideriamo una popolazione ideale, di cui la metà dei suoi abitanti è positiva al COVID-19, se sottopongo 10 individui al tampone avrò circa 5 positivi, se ne sottopongo 1000 ne avrò 500. Analogamente se consideriamo una popolazione con un numero relativamente basso di contagiati ma su di essi vengono effettuati moltissimi tamponi, otterremo un numero di contagiati molto più alto. Ben consapevole di questa ovvietà, Trump ha proposto di diminuire i tamponi per ottenere dati più tranquillizzanti: a parità di contagiati, più analisi faccio, più positivi al virus riesco a trovare.

Ancora, se i tamponi vengono fatti ai ricoverati che presentano sintomi simili al coronavirus, evidentemente le percentuali saranno molto diverse, da quelle che si otterrebbero se i soggetti da sottoporre a tampone venissero scelti in modo da avere un campione statistico.

Ogni giorno abbiamo saputo da fonti ufficiali il numero dei contagiati, un dato ottenuto con tecniche di campionamento diversissime tra loro. Più preciso forse è stato il numero dei morti, per quanto anche in questo caso è difficile avere un dato preciso, visto che non tutti i morti venivano sottoposti ad indagini. E non si è mai capito chi è

morto *con* il coronavirus e chi è morto *per* il coronavirus. Le regioni italiane hanno fornito dati ottenuti con mezzi di raccolta differenti e non sempre sovrapponibili. E questo ha reso i dati spesso difficilmente utilizzabili per avere dei dati d'insieme.

Ma il problema non è certo solo italiano. Anche nel resto d'Europa, il COVID-19 ha mostrato, ancora una volta, che abbiamo bisogno di un coordinamento europeo delle procedure di raccolta dati. Un'Europa dei dati clinici e sociali che riguardano i cittadini che vada oltre l'Europa delle merci e L'Europa dei cittadini. Se infatti l'Europa delle merci ha continuato a funzionare (e per fortuna), e l'Europa dei cittadini ha mostrato alcune lacune per mancanza di coordinamento, ad esempio nella chiusura delle frontiere degli stati nazionali, ciò che è certamente mancato è un'Europa dei dati: il proliferare di dati raccolti ha reso evidente che non ci sono istituzioni europee che garantiscano il modo in cui i dati vengono raccolti.

## Informazione e competenza scientifica

Questi dati sono stati ripresi e diffusi da tutti i principali e più autorevoli giornali italiani, dal *Corriere della sera* a *Repubblica*, che giornalmente ha pubblicato un grafico, disponibile on line anche in versione animata, con l'incremento dei contagiati nel mondo, divisi per nazione. Ma vale quello che abbiamo appena detto, dati ottenuti con metodi di campionamento così differenti non possono significativamente essere comparati. Per cui abbiamo visto la Cina, l'Italia, e poi gli Stati Uniti, essere primi nel numero di contagiati, come se questi numeri fossero elementi di alcun valore.

Dall'inizio di questo secolo, l'informazione guarda ai dati quantitativi come quelli che meglio descrivono e catturano l'immagine dinamica dei cambiamenti in atto, l'autorevolezza dei nostri giornali andrebbe nutrita da un radicale innalzamento delle capacità dei nostri giornalisti di trattare analisi quantitative. Tornando all'infodemia, non possiamo più considerare le *fake news* come il risultato di gruppi culturalmente marginali quando anche i giornali più autorevoli mostrano un livello così basso di preparazione scientifica, e un evidente incapacità di trattare i dati statistici. Gli articoli dedicati al COVID-19, potrebbero essere utilizzati come illustrazione dei bias cognitivi di Kahneman e Tversky. L'ampia diffusione di *fake news* è un fenomeno

inevitabile ai tempi di internet, ma il suo contenimento dipende anche dal grado di fiducia sociale che un'informazione autorevole riesce ad avere. Mi pare sia un grandissimo problema non solo italiano. Dopo un felice periodo negli anni Ottanta i giornali italiani (*La stampa, il Corriere*), hanno confinato le trattazioni scientifiche in supplementi esterni al giornale stesso e hanno utilizzato collaboratori esterni, rinunciando al giornalista scientifico e affidando le questioni scientifiche a giornalisti di dubbie competenze.

## Il mito del dato

Il problema dei dati evidentemente non riguarda però solo il modo in cui essi vengono raccolti, o l'uso che ne viene fatto nell'informazione, essi pongono un problema epistemologico essenziale e socialmente assai significativo, soprattutto adesso che il *mito del dato*, come scrivevano Sellars e poi McDowell, è così pervasivo e ogni problema sembra essere risolto dal ricorso al dato empirico. In *Empiricism and Philosophy of Mind*, del 1956, Sellars metteva in crisi l'idea che la nostra conoscenza rispecchi la natura e mette in evidenza la necessità di guardare a come funziona la nostra mente nelle attività conoscitive. Questo tema è ampiamente presente nei nostri studi accademici, meno nell'immagine che ne vien proposta nell'informazione, del tutto trascurata è invece la dimensione intrinsecamente politica che questi dati pongono. Sono le persone a costruire cornici di senso in cui i dati hanno senso, anzi cornici di senso all'interno delle quali s'individuano i dati da cercare. Non esistono dati significativi al di fuori dei problemi che nascono nelle persone che li cercano e li usano. I filosofi del linguaggio conoscono bene la differenza individuata da Austin tra enunciati performativi ed enunciati constativi. I primi determinano i fatti nel mondo, i secondi invece descrivono, fotografano come il mondo ci si presenta. Dove mettiamo i dati che raccogliamo? Essi da un lato si presentano come enunciati constativi, sembrano descrivere il mondo e parte della loro forza si basa sulla loro apparente neutralità, dall'altro li utilizziamo come performativi, lo facciamo quando stabiliamo classifiche tra le università più o meno eccellenti sulla base di alcuni parametri, prendendo poi per buone queste classifiche, senza curarsi di identificare i parametri che li hanno generati: un dato di per sé neutrale può diventare altamente significativo perché contribuisce

a modificare il posto in una classifica con le conseguenze in termini di prestigio e attrattività che si possono immaginare. Il modello è lo sport, laddove per esempio nei cento metri vince chi corre più rapidamente, in quel caso è chiaro il criterio in base a cui vengono fatte le classifiche, ma quando queste si realizzano su eventi complessi cercando di individuare innumerevoli parametri, come è inevitabile nel caso universitario, si ottengono delle aggregazioni di dati prive di ogni valore descrittivo. Ben lo sa Trump che infatti attribuisce i numeri americani all'eccessiva diffusione e accuratezza dei tamponi effettuati ed è un maestro nella capacità di giocare con le paure delle persone.

## La paura

Il COVID-19 ci ha riconsegnato ad una dimensione della paura antica, legata alla nostra corporeità che pensavamo superata, o comunque relegata ai paesi del terzo mondo. Avevamo altro genere di paure, solitudine, disoccupazione, paure significative ma, per così dire, immateriali come il nostro mondo globalizzato messo in crisi dall'epidemia. Ci siamo scoperti vulnerabili proprio in ciò che ritenevamo acquisito: la sicurezza dei nostri corpi. La sicurezza che sta alla base del nostro vivere sociale come già notava Hobbes. E il filosofo conosce bene l'animo umano: «Le passioni che inducono alla pace sono la paura della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità». La pace è il risultato dello scambio, che ci consente una vita piacevole dove la nostra vita non è in pericolo e in cui possiamo godere di alcune libertà. Ed è questa libertà che abbiamo dovuto cedere per lenire la nostra (fondata) paura di rimanere vittime del COVID-19 e la libertà che abbiamo ceduto non è indipendente dal governo dei dati. Altri stati (Brasile, USA) li hanno governati diversamente, e spesso con risultati tragici. Il COVID-19 ha rimesso in auge istituzioni che sembrava destinata ad una lenta agonia, le politiche degli stati nazionali. Queste politiche per essere efficaci devono basarsi su dati efficaci e su un loro uso consapevole. Senza governo di dati e senza dibattito informato la democrazia contemporanea mostra la sua fragilità.

E torniamo così all'infodemia da cui siamo partiti, e alla necessità di ripensare il non detto, le *slippers* appunto lasciate lì in bella vista.

# Il terrore ai tempi del coronavirus: tra mostri, irresponsabili e bravi cittadini

Valentina Cardella

## Il mese oscuro

Una giornata qualunque della metà di marzo del 2020. Si vive barricati in casa. Nel silenzio assoluto, una macchina della protezione civile sfila per le strade, l'altoparlante ripete senza soluzione di continuità "Restate a casa. È importante limitare gli spostamenti soltanto a quelli strettamente necessari: lavoro, salute, esigenze di prima necessità. Restate a casa, se volete tutelare la vostra salute, e quella dei vostri cari". I telegiornali reiterano giornalmente la macabra conta di contagiati e deceduti. Le trasmissioni televisive sono monotematiche: si parla ossessivamente e continuamente del coronavirus. Si esce per strada, nei casi di necessità, in preda ad un terrore strisciante; ci si addossa al muro, quando si incrocia un passante, come se fossimo topi, o personaggi di un libro di Kafka. Come siamo arrivati a questo punto? E soprattutto, era inevitabile arrivare a tanto?

## Il dato, questo sconosciuto

Quali sono i dati certi sul COVID-19? Per dirla senza mezzi termini, nessuno. Il paziente 1 di Codogno, il primo ad essere riconosciuto ufficialmente come affetto da coronavirus, non è in realtà il paziente 1. Gli scienziati retrodatano l'inizio del contagio in Italia a gennaio, e molti segnalano un numero anomalo (e sospetto) di polmoniti in certe aree del nord Italia (come a Piacenza) già a dicembre<sup>1</sup>.

Dunque, dell'ingresso del virus sul territorio italiano (e se è per questo, anche su quello cinese) sappiamo poco. Cosa sappiamo invece del suo tasso di mortalità? Anche qui non abbiamo a disposizione

---

1. <https://cattiviscienziati.com/2020/02/28/il-virus-cera-gia-una-possibile-buona-notizia/>

dati chiari; l'OMS ad aprile ha segnalato una mortalità del 3,4%, ma questa stima è riferita al numero di morti certi ed ai casi noti di persone infettate, che, come si può intuire, sono entrambi inaffidabili<sup>2</sup>. A rendere ancora più incerto questo dato, è il fatto che i pazienti risultati positivi sono principalmente quelli con sintomi evidenti ed esiti clinici più gravi. Dato l'esiguo numero di test eseguiti, probabilmente la stragrande maggioranza delle infezioni non viene rilevata, ed ecco perché mancano certezze anche sul numero dei contagiati. La stessa prudenza occorre avere riguardo al numero dei morti; l'esempio della provincia di Bergamo, in cui i morti risultanti all'anagrafe sono 2,5 volte in più rispetto a quelli registrati dalla Protezione Civile, è significativo<sup>3</sup>. Se a questo scenario si aggiunge il fatto che non esistono procedure standardizzate di raccolta di dati epidemiologici tra le differenti nazioni, si arriva alla conclusione che di questo virus sappiamo decisamente poco.

Certo, il COVID-19 è un virus nuovo, ed è normale che i dati siano incompleti e fuorvianti. Ma se è vero che, in generale, quello dell'oggettività dei dati è un mito (non ci sono dati, ma solo interpretazioni, v. Sellars 1956), in un contesto in cui perfino i dati essenziali sono mancanti, è evidente che la rappresentazione che si è fatta del coronavirus è stata una scelta, non una conseguenza inevitabile della natura del virus stesso. In questo articolo si cercherà di mostrare il modo in cui si è articolata tale rappresentazione.

## **“Se ami l'Italia, mantieni le distanze”, o ‘dell’eteronomia della morale’**

L'incertezza relativa ai dati sul coronavirus riguarda altresì l'efficacia delle misure adottate per contrastarlo. Ad esempio, riguardo all'utilità del distanziamento sociale, che anche agli occhi dei non esperti sembra il modo migliore, oltre che il più semplice, per combattere il virus, mancano dei dati certi. Anzi, per quanto possa sembrare strano, per altri virus respiratori non si è riscontrata nessuna evidenza che misure come il distanziamento possano essere efficaci (Jefferson *et*

2. <https://www.wired.it/scienza/medicina/2020/04/02/covid-dati-scientifici-rischiamo-suicidio/>

3. [https://www.tgcom24.mediaset.it/cronaca/lombardia/coronavirus-i-numeri-reali-delle-vittime-secondo-leco-di-bergamo-4-500-in-un-mese\\_16793912-202002a.shtml](https://www.tgcom24.mediaset.it/cronaca/lombardia/coronavirus-i-numeri-reali-delle-vittime-secondo-leco-di-bergamo-4-500-in-un-mese_16793912-202002a.shtml)

al. 2011). Le uniche misure dimostrate efficaci al di là di ogni dubbio sono le semplici pratiche igieniche (Saunders-Hastings *et al.* 2017).

Eppure, il lock-down ed il distanziamento sociale sono stati da subito dichiarati essenziali, ed anzi, in un suo celebre discorso di aprile, il premier Conte ha potuto dire, presentando la fase 2, e dando del tu per la prima volta ad ogni singolo italiano: “Se ami l’Italia, mantieni le distanze”. Questa frase rappresenta perfettamente l’atteggiamento del governo italiano (ma anche di gran parte della stampa) durante tutta la pandemia. Più voci critiche hanno definito tale atteggiamento paternalistico. Io lo definirei una distorsione del concetto di cura. La cura, in una prospettiva filosofica, non è infatti una semplice forma, per quanto nobile, di protezione, ma piuttosto un aiutare l’altro ad essere libero, a dispiegare le sue potenzialità e a divenire responsabile della sua vita e delle sue scelte. C’è però un’altra possibilità dell’aver cura, che travisa questo concetto e lo rende inautentico. Nella cura inautentica, qualcuno solleva l’altro dalla cura e si sostituisce a lui, e “l’altro in questo modo risulta espulso dal suo posto, retrocesso, per ricevere a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendeva cura, risultandone del tutto sgravato” (Heidegger 1927, 153). In tale prospettiva, l’altro non è riconosciuto capace di prendere le giuste decisioni, di seguire le sue norme morali, di assumersi le responsabilità per sé e per gli altri. Questo è il ‘prendersi cura’ che il governo italiano ha esercitato durante la pandemia. Il cittadino italiano ha così perso la possibilità di decidere ciò che era meglio per lui, di essere responsabile dei suoi atti, e, a conti fatti, di esercitare la sua libertà. Nell’ottica del governo, il virus era troppo pericoloso, ed i cittadini troppo fragili, e non si poteva rischiare di lasciarli scegliere. Si è arrivati così agli obblighi più assurdi (divieto per persone della stessa famiglia di uscire insieme, di andare al mare per chi ha la casa di fronte alla spiaggia, di correre da soli negli spazi aperti ed isolati, di passeggiare nei boschi), in un susseguirsi di norme di dubbia costituzionalità e di corrispettive sanzioni che sono cresciute esponenzialmente nel corso della fase 1, nonostante non ci fosse alcuna correlazione dimostrata tra la violazione delle norme ed il decorso del contagio.

Ma questa rinuncia alle libertà più profonde ha avuto un costo elevatissimo. Come l’ha avuto l’evitare tutti i rapporti sociali durante la fase 1, e mantenere le distanze nella fase 2. L’uomo è un animale sociale, e anche se siamo stati incoraggiati a sostituire la socialità reale

con il suo surrogato virtuale, rinunciare alla nostra essenza relazionale è stato un sacrificio, che solo una situazione estrema ha potuto rendere possibile. E torniamo qui però alla premessa iniziale; di questa situazione estrema noi conosciamo davvero molto poco. Quello che ci è dato conoscere, è stato il modo in cui tale situazione è stata *rappresentata*. Ci avviamo così all'analisi della modalità di rappresentazione che media e governo hanno scelto di dare del fenomeno coronavirus.

## The walking dead (pandemic version)

La rappresentazione dentro la quale è stata inquadrata e riempita di senso l'epidemia di coronavirus è stata uno scenario del terrore. Del resto, l'unico scenario che può giustificare una sospensione dei più elementari diritti umani, non poteva che essere questo. Gli elementi cardine di questo scenario sono i mostri, il nemico, e gli eroi. Il mostro ovviamente è il virus, che, essendo però per sua stessa natura invisibile, si incarna nelle sue vittime, in due forme molto diverse: il contagiato, e l'asintomatico. Mentre per il primo nutriamo una istintiva compassione, che è fortemente incoraggiata dai media, il secondo, che rappresenta una versione molto più subdola del 'mostro', viene utilizzato esplicitamente per incrementare la paranoia sociale. L'asintomatico è una sorta di zombie filosofico (Chalmers 1996), indistinguibile dai soggetti sani, ma letale. Di fronte a quest'ultimo tipo di mostro, l'unica cosa da fare è, come in ogni film di zombie che si rispetti, barricarsi in casa.

Ma chi si barriera in casa, ha bisogno di un nemico. E la rappresentazione mediatica del COVID-19 ha creato anche un tipo particolare di nemico, che per le sue caratteristiche si presenta come un vero e proprio paradosso. Si è infatti mostrato prima come il 'prendersi cura' del governo si sia delineato sottraendo ad ogni cittadino la possibilità di scegliere, e di conseguenza anche la sua capacità di essere responsabile. L'unico modo che hanno avuto gli italiani di sentirsi responsabili è stato seguire delle regole imposte dall'alto, una responsabilità decisamente limitata, ed etero diretta, quindi una non-responsabilità. E proprio in questo contesto, di una responsabilità di cui ci si riempie la bocca ma che rimane un concetto vuoto, si delinea la figura del nemico come l'irresponsabile. Irresponsabile è stato il paziente 1, che, pur essendo tornato da una zona a rischio, ha fatto le maratone, è andato

a mangiare fuori, ha contagiato tutto e tutti. Irresponsabile è il runner che corre nelle spiagge deserte, anche se non rappresenta un pericolo concreto per nessuno. Irresponsabile è chi sente anche semplicemente un insopprimibile desiderio di uscire, e vorrebbe assecondarlo. Irresponsabile è, in parole povere, chiunque col suo comportamento auto-diretto possa instillare negli altri un minimo di spirito critico sulla ragionevolezza di certe ingiunzioni.

In questo scenario trovano ovviamente posto anche gli eroi. I primi ad essere stati, anche letteralmente, definiti tali, sono stati medici, infermieri, operatori sanitari, tutti quelli che hanno combattuto e continuano a combattere in prima linea contro il virus. Ma nello scenario del terrore che qui ho descritto a partire dai suoi elementi essenziali si inserisce anche un tipo diverso di eroe: il bravo cittadino. Il bravo cittadino è quello che non solo ubbidisce alle regole, ma che crede faccia parte integrante del suo compito denunciare chi bravo cittadino non è: l'irresponsabile. La caccia all'untore, che grazie all'uso dei social assume forme particolarmente inquietanti durante la fase della quarantena: positivi indicati con nomi e cognomi nei post pubblici di facebook, messaggi audio su whatsapp che indicano presunti contagiati, foto di ignare persone per strada rilanciate sui social con tanto di gogna mediatica conseguente e così via, in un crescendo di piccoli orrori quotidiani che non tiene più conto di elementi di base della convivenza civile come il rispetto e la privacy. Ma è un dato di fatto che in questo scenario la paranoia individuale e sociale, che rappresenta una reazione naturale di fronte a pericoli percepiti come incombenti, è stata incoraggiata dagli stessi media. È difficile rimanere tranquilli quando tutti intorno a te si sono fatti prendere dal panico.

## Elogio della solitudine

La paranoia è una componente imprescindibile della psicologia umana. La prospettiva continuista sul disturbo mentale ha identificato la paranoia (intesa come sospettosità, diffidenza) come un tratto che va da un grado medio, non patologico e anzi vantaggioso, tipico della gran parte della popolazione, ad un grado medio-alto caratteristico di certi individui, fino ad un tratto patologico che corrisponde al disturbo paranoide di personalità, ed infine al disturbo delirante, che si presenta

come il caso estremo di paranoia (Bebbington *et al.* 2013; Freeman *et al.* 2015). Ma è un dato di fatto che la paranoia possa anche essere considerata un fenomeno sociale (Freeman e Freeman 2008). Così come ci sono società più paranoiche di altre (la società americana, con le sue molteplici teorie complottiste, ne è un esempio lampante), ci sono anche contesti in cui la reazione paranoica è non solo tollerata, ma anche fortemente incoraggiata. Il caso italiano del coronavirus lo conferma.

La paranoia trova nel nemico invisibile, che non si può riconoscere facilmente, che sembra essere ‘come gli altri’, il suo humus ideale. Ed i virus sono quindi dei candidati perfetti da questo punto di vista. Ma il battage mediatico ha trasformato una reazione ‘normale’ di allarme in un invito esplicito alla paranoia. Diffidare di tutti, quel “Trust no one” che l’agente Mulder di X-Files considerava la sua stella polare, è stato quindi il naturale risultato della Fase 1, nel modo in cui è stata orchestrata e rappresentata.

Ma la fase 2 in questo senso non sta dando segnali molto incoraggianti. La paranoia, anche nel momento in cui il contagio scende drasticamente, non sembra destinata a scomparire facilmente. Il fascino della paranoia consiste nel fatto che ci offre una visione del mondo manichea, semplificata, che identifica buoni e cattivi ed ignora o sussume ogni complessità del mondo. Nella paranoia, ciò che può apparire insensato, o dettato semplicemente dal caso (un incidente nucleare, la morte improvvisa di un leader, l’emergere di un nuovo virus) viene letto come voluto da un nemico ben identificabile, contro il quale è più semplice lottare. Come afferma Bell: “per tutti noi è straordinariamente difficile riconoscere l’esistenza di un mondo che ci circonda del tutto indifferente al nostro destino; perciò gli stati paranoici ci offrono una specie di compensazione. Se sei paranoico, non sei mai solo” (Bell 2003, 89).

Il punto probabilmente è proprio questo: dobbiamo trovare o ritrovare il coraggio di essere soli. E soli non nel senso letterale della solitudine che molte persone hanno vissuto durante la quarantena, ma soli come singoli, con le nostre responsabilità, le nostre scelte, le nostre colpe. Come singoli, senza che qualcuno si prenda cura di noi sostituendosi a noi, possiamo ritrovare la capacità decisionale, e quindi la libertà. Solo così, assumendoci il peso di una responsabilità che è insieme nostra e degli altri, potremo affrontare l’epidemia col giusto

equilibrio, sottrarci al clima di delazione e sospetto, e finalmente far breccia in questo scenario del terrore.

## Riferimenti bibliografici

- Bebbington P.E., McBride O., Steel C., Kuipers E., Radovanovič M., Brugha T., Jenkins R., Meltzer H.I., Freeman D. (2013), *The structure of paranoia in the general population*, in «British Journal of Psychiatry», 202(6), 419-427.
- Chalmers D. (1996), *The conscious mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Freeman D., Freeman J. (2008), *Paranoia. The 21st century fear*, Oxford, Oxford University Press.
- Freeman D., Garety P.A., Bebbington P.E., Smith B., Rollinson R., Fowler D., Kuipers E., Ray K., Dunn G. (2005), *Psychological investigation of the structure of paranoia in a non-clinical population*, in «British Journal of Psychiatry», 186, 427-435.
- Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, trad.it. Mondadori, Milano 1996.
- Ioannidis J.P.A. (2020), *Coronavirus disease 2019: The harms of exaggerated information and non-evidence-based measures*, in «European Journal of Clinical Investigation», 50, e13222.
- Jefferson T., Del Mar C.B., Dooley L. (2011), *Physical interventions to interrupt or reduce the spread of respiratory viruses*, in «Cochrane Database Systematic Review», 7, CD006207.
- Saunders-Hastings P., Crispo J.A.G., Sikora L., Krewski D. (2017), *Effectiveness of personal protective measures in reducing pandemic influenza transmission: a systematic review and meta-analysis*, in «Epidemics», 20, 1-20.
- Sellars W. (1956) *Empiricism and Philosophy of mind*, in H. Feigl and M. Scriven (eds.), *The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. I*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

# #Decideresulcovid: quando i dilemmi morali “fake” diventano realtà

Margherita Dahò

I dilemmi del Trolley o del Footbridge sono scenari di fantasia che ricordano l'incipit di un film o romanzo di azione. Per questo motivo sono stati spesso criticati, in quanto sembrano aumentare l'intensità emotiva della persona e la sua distorsione cognitiva (Helion e Ochsner 2016). Nonostante questi scenari sembrino essere lontani, molte persone appartenenti alle squadre di soccorso e di emergenza devono affrontare questo tipo di situazioni e dilemmi morali ogni giorno. Durante un naufragio in mare, per esempio, chi dovrebbe essere salvato per primo tra i superstiti? Le donne e i bambini? Oppure i primi individui che si incontrano, a prescindere da tutto? E' una situazione di emergenza comune nel Mar Mediterraneo, dove non c'è tempo per riflettere o arrivare ad una scelta. Pertanto, spetta al singolo decidere chi salvare per primo. Anche questo esempio di dilemma sembra essere estremo e molto lontano dalla vita quotidiana normale. Tuttavia, giornali e media spesso diffondono notizie riguardanti simili conflitti bio-etici, come i casi di Terri Schiavo o di Charlie Gaard. Occorre, inoltre, ricordare le diverse situazioni che alcune donne si trovano ad affrontare: continuare una gravidanza? Salvare la propria vita o quella del feto (quando vi sono, ad esempio, importanti complicazioni mediche)?

## Chi decide, cosa e perché

Oggi, il più grande dilemma etico è dato dall'emergenza dovuta al virus SARS-CoV-2, chiamato comunemente anche COVID-19 o Coronavirus. Milioni di casi sono stati registrati negli ultimi mesi in tutto il mondo, lasciando una scia di morti e contagiati. Tuttavia, come riportato dalla letteratura, il virus di per sé non è letale, soprattutto se si è in giovane età e non si soffre di altre patologie. Il problema giunge quando, per far fronte a questo virus, il quale può provocare una grave forma di polmonite, occorrono cure intensive. Ciò può accadere indipendente-

mente dalle condizioni fisiche pregresse del paziente. Il virus sta quindi attivando diversi dilemmi Trolley che coinvolgono l'intero sistema sanitario. Negli ultimi mesi, infatti, anche gli ospedali più importanti si sono dovuti riorganizzare diversamente a causa del sovrannumero di pazienti COVID-19, ritrovandosi a dover prendere delle decisioni molto difficili. Durante l'emergenza non hanno avuto, ad esempio, abbastanza ventilatori o letti per ogni malato che necessitava di assistenza: a chi dare la precedenza? In alcuni ospedali, poi, queste scelte estreme sono state prese in modo autonomo: in alcuni si è proceduto a non intubare persone di età superiore ai 60 anni, in altri di età superiore ai 70 anni. Inoltre, per far fronte all'emergenza, sembra che in alcuni istituti siano stati sospesi interventi chirurgici e, addirittura, terapie oncologiche, ad eccezione dei casi più urgenti. Le preoccupazioni riguardano, dunque, anche la mancanza di procedure chiare ed eque che indichino chi deve avere la priorità nel ricevere le cure. Di fatto, il Trolley o Footbridge problem, che sono stati descritti come “storielle” surreali, causando anche commenti ironici da parte di alcuni studiosi, ora sono divenuti realtà quotidiana. La domanda a questo punto è: come occorre procedere? Portiamo via la macchina di ossigeno ad un “anziano” per salvare la vita di un giovane? E chi dovrebbe prendere queste decisioni? Il singolo medico? Il singolo ospedale? Il governo? Quali sono le linee guida da seguire? Quali soluzioni alternative più etiche si possono vagliare?

Lo scopo principale degli studi sui giudizi morali è quello di mettere in luce se sia corretto inibire attivamente l'utilità di un individuo sopprimendolo, al fine di ottenere una maggiore utilità per la società o per il maggior numero di persone coinvolte. La maggior parte degli intervistati sul Trolley o Footbridge problem afferma che avrebbe azionato l'interruttore per salvare le cinque vite distese sul binario, ma non avrebbe spinto l'uomo grasso perché, nel primo caso, non si intende nuocere a nessuno: la morte di una persona è considerata un effetto collaterale del distacco del vagone; mentre, nel secondo caso, spingere un uomo giù da un ponte è considerato un assassinio. Nella situazione emergenziale del coronavirus, i medici scollegano intenzionalmente il ventilatore di un paziente? Scelgono chi dovrebbe continuare a vivere in base al criterio della “maggiore utilità per la società”? Cosa si intende con “utilità” in questo frangente? Un lavoratore a tempo-pieno di circa 60 anni e padre di famiglia è meno “importante” o “utile” per la società odierna rispetto a un giovane trentenne senza lavoro e senza figli? E cosa accadrebbe

se il sessantenne fosse un collega medico o un parente? Infine, cambierebbe qualcosa se la pelle del paziente fosse bianca o nera?

Queste domande enfatizzano tutto il dramma che pone il “dilemma COVID-19”. In realtà, scenari simili sono già stati vissuti nel corso dei secoli da varie popolazioni, oppure sono stati utilizzati dai ricercatori a fini scientifici. Cosa cambia allora? L’attuale emergenza sanitaria sta toccando da vicino tutti quanti. E non è fake. E’ reale e presente. Pertanto, dato che le persone sopravvissute alle guerre mondiali, o alle ultime stagioni pandemiche, sono molto poche (e per di più ai tempi erano bambini), nessuno sa esattamente come comportarsi. Fortunatamente, dato che il dilemma questa volta è reale, non bisogna scegliere tra “tirare” o “non tirare” la leva. E’ possibile, infatti, cercare altre opzioni più creative, essendo la realtà complessa e le situazioni contingenti molteplici. La realtà non è bianca o nera, ma multicolore. Pertanto, data la sua complessità, e dato che non è possibile né controllarla né prevederla, ci sarà sempre qualcosa che può essere fatto. In sostanza, i dilemmi morali già citati, pongono sempre una soluzione standard dicotomica e, in questo modo, colui che è chiamato a rispondere non può agire diversamente. La realtà, invece, proprio per la sua complessità e forma mutevole, non “chiude” l’individuo in un sistema dicotomico, ma lo “apre” a più opzioni. Tuttavia, immaginando che non ci siano alternative, come, per esempio, trovare altri ventilatori, macchine ad ossigeno o posti letto, quali criteri dovrebbero essere seguiti per affrontare l’emergenza sanitaria? E’ possibile identificarne molti, ma i più comuni sono:

- l’età del paziente;
- la probabilità o percentuale di sopravvivenza o di recupero più alta;
- il ruolo assunto dal paziente all’interno della società;
- l’ordine temporale di arrivo in ospedale per il ricovero.

Ora, verranno analizzati questi punti per evidenziarne i lati di forza e di debolezza di ciascuno.

## **Età del paziente come criterio**

Poiché i giovani sono più forti, si riprendono più velocemente e possono vivere più anni, si pensa che sia meglio salvarli per il principio di maggiore utilità per la società. Tuttavia, se questo tipico ra-

gionamento utilitaristico, da un lato, sembra essere una verità assoluta, dall'altro, com'è possibile selezionare deliberatamente una linea dopo la quale l'umanità è considerata anziana? Come si seleziona l'età “giusta”? Che cosa si intende per “anziano”? Non ci sono risposte standard per queste domande. Comunemente, si ritiene che le persone anziane siano quelle pensionate, affette da una o più problematiche di salute e/o difficoltà di movimento. Tuttavia, sempre più indagini sulle persone over 70 hanno dimostrato come la maggior parte di esse conduca una vita piuttosto attiva, continuando a lavorare ove possibile e/o partecipando ad eventi sociali e sportivi. Alcuni addirittura si sposano e hanno una vita sessuale. Quindi, definire chi è “vecchio” è difficile. Inoltre, la fascia d'età da considerare cambia in base al background culturale, alla comunità di appartenenza, e alle aspettative di vita media.

Ad ogni modo, immaginando di essere un medico che, a causa dell'emergenza COVID-19, debba scegliere chi intubare tra un uomo di 32 e 68 anni, la risposta sembrerebbe “facile”: il paziente di 32 anni perché è più giovane, più sano, eccetera. Tuttavia, cosa accadrebbe se invece si dovesse scegliere tra un uomo di 57 e 62 anni che hanno famiglia e lavoro? Differiscono solo di 5 anni e sono entrambi ugualmente utili per la società. Inoltre, potrebbe anche essere che un uomo sulla sessantina sia più forte e più sano di un uomo sulla cinquantina (dipende dalla salute e dagli stili di vita adottati durante l'intera esistenza). Pertanto, è chiaro come l'unico criterio dell'età non sia sufficiente per prendere una decisione etica.

## **La probabilità o percentuale di sopravvivenza o di recupero più alta come criterio**

Anche in questo caso, è spontaneo e intuitivo ammettere che chi ha maggiori possibilità di guarire o sopravvivere dovrebbe avere la priorità. In effetti, è molto meglio intubare questo tipo di individui rispetto a quelli che probabilmente moriranno comunque presto. Gli ospedali seguono questo criterio perché, in questo modo, possono salvare e curare più persone in minor tempo, risparmiando anche risorse ed energie. Fin qui, sembrerebbe la soluzione perfetta. Tuttavia, la debolezza di questo pensiero consiste nel fatto che per la scienza medica non sempre è possibile prevedere la reazione di un paziente ad una

patologia o ad un trattamento. In effetti, sono stati segnalati sia casi clinici di guarigioni o recuperi inaspettati e sorprendenti, sia di improvviso quanto incredibile peggioramento delle condizioni. Inoltre, le valutazioni o le previsioni mediche spesso si basano su un ragionamento euristico, dato che non c'è sempre il tempo o la possibilità di applicare un teorema di calcolo delle probabilità come quello di Bayes. Le euristiche sono strategie di ragionamento rapide ed economiche che, tuttavia, possono portare ad errori di ragionamento sistematici o distorsioni cognitive come un eccesso di ottimismo o pessimismo. Pertanto, si tratta di un metodo pratico, non garante di successo, né ottimale, perfetto o razionale (in modo normativo), ma che è comunque sufficiente per raggiungere un obiettivo immediato a breve termine. Baron (2008) sottolinea come tali errori di giudizio siano presenti perfino nei testi di medicina. Nella realtà ospedaliera, peraltro, in cui non viene mai fornito esplicitamente un unico tasso di base certo (ad es. percentuale di recupero, percentuale di riduzione dei sintomi, ecc.), i medici possono sperimentare una notevole incertezza e difficoltà nel decidere con precisione quale tasso di base sia il più rilevante da considerare e come calcolarlo. Pertanto, anche questo criterio non può essere un fattore da considerare per decidere chi salvare, soprattutto quando si trattano casi simili.

## **Ruolo assunto dal paziente all'interno della società come criterio**

Secondo questo principio, le persone più importanti o utili per la società dovrebbero avere la precedenza. Anche qui, sembra un'ipotesi apparentemente corretta, in quanto si presuppone che il ruolo assunto da un medico durante un'emergenza sanitaria abbia maggiore importanza rispetto a un docente di inglese. Tuttavia, anche un padre di bambini piccoli potrebbe essere considerato come un membro fondamentale, rispetto a un adulto senza figli, poiché il primo deve prendersi cura della prole, ovvero della generazione successiva. Quindi, secondo questo ragionamento, anche un lavoratore a tempo pieno è più importante rispetto a un disoccupato. In sintesi, è possibile continuare all'infinito con esempi simili stabilendo un'ipotetica gerarchia di chi dovrebbe essere salvato per primo. Ma è davvero possibile procedere con questo criterio? In primis, si è affermato che, durante

un'emergenza sanitaria, medici ed infermieri dovrebbero avere la precedenza, come avveniva effettivamente anche durante le guerre; a seguire sarebbe la volta di donne e bambini, poiché garantiscono la sopravvivenza della comunità dal punto di vista demografico; quindi occorrerebbe anche salvare coloro che guidano democraticamente il popolo e garantiscono il rispetto delle regole. Infine, anche alcuni imprenditori o manager dovrebbero essere soccorsi per salvaguardare l'economia, la distribuzione delle risorse, eccetera. Pertanto, in fondo a questa ipotetica gerarchia, rimarrebbero solamente le persone considerate più "inutili" per questo momento di emergenza: scrittori, artisti, filosofi, avvocati, sacerdoti, e i più vulnerabili, come i senzatetto, i carcerati, i disoccupati, i malati mentali, i disabili, e gli anziani. Talvolta, in certe società, si ritiene che coloro che non hanno conseguito studi accademici siano meno importanti per la società, come gli agricoltori o i braccianti che, tuttavia, producono materie prime con cui nutrire la popolazione.

Supponiamo, invece, che il dilemma sia scegliere tra l'intubare un ministro, una signora in dolce attesa o un operaio di una ditta che produce ventilatori polmonari. In questo momento di emergenza, forse il cittadino più importante, al di là dell'operatore sanitario, è forse colui che produce questi macchinari salvavita, anche se magari si tratta di un ignorante, un disabile, un giocatore d'azzardo o un ex carcerato. Proprio come in tempo di guerra, l'uomo che produceva materiale bellico era tra quelli più rispettati e tenuti in considerazione. L'ovvia reazione emotiva di fronte a simili affermazioni è di considerare queste scelte di "priorità" non propriamente etiche. Tuttavia, i puri utilitaristi, o coloro che dichiarano di preferire sempre il bene più grande per la società, probabilmente sarebbero d'accordo con questo piano, o almeno in parte. Un successivo quesito però è: durante l'attuale emergenza sanitaria, questa gerarchia potrebbe essere effettivamente realizzata? Discutibile. Non solo perché è pressoché impossibile metterla in pratica (in ospedale si dovrebbe perdere del tempo per indagare sul ruolo assunto nella società dai pazienti? Si dovrebbe poi dare un ticket basato su un ipotetico "intervallo di importanza"?), ma anche perché per il giuramento di Ippocrate gli operatori sanitari devono curare chiunque, indipendentemente da razza, preferenza religiosa, politica, genere e ruolo sociale.

## **Ordine temporale di arrivo e gravità come criterio.**

Questo criterio sembra essere intuitivamente molto democratico. In effetti, è quello più utilizzato, specialmente all'interno dei pronto soccorsi dove le persone, che hanno lo stesso grado di urgenza rappresentato da un "codice-colore", ricevono assistenza in ordine di arrivo, ad eccezione di chi è in condizione più critiche e per cui si dà la precedenza sempre e comunque. Pertanto, in questo caso viene sempre trattato il più svantaggiato. Tuttavia, il problema di questo criterio è quando nello stesso momento ci sono più persone che riversano in condizione gravi, come dopo un grande incidente o un attacco terroristico. Di solito, di fronte a un'emergenza simile, i pazienti con condizioni più gravi vengono anche inviati in diversi ospedali del territorio. Comunque, rimane il problema di decidere qual è la persona che dovrebbe essere soccorsa per prima quando non c'è tempo di valutare tutti gli aspetti. Nei paragrafi precedenti è già stato spiegato il motivo per cui non è sempre possibile stimare velocemente e realisticamente lo stato di salute di un paziente e le sue possibilità di sopravvivenza e recupero. Infatti, per far ciò, si dovrebbe fare ricorso alle euristiche. Pertanto, anche l'ordine di arrivo in ospedale e la valutazione della gravità non sembrano essere del tutto adeguati.

## **Un altro punto di vista**

Come si è notato, nessun criterio in sé è sufficiente per giustificare chi dovrebbe poter ricevere, durante l'emergenza COVID-19, l'assistenza della ventilazione meccanica, né può essere preso arbitrariamente un singolo fattore ed esteso a tutta la popolazione. A questo punto, gli esperti potrebbero suggerire una combinazione di questi criteri, al fine di trovare un equilibrio tra il dovere di cura incentrato sul paziente, di uguaglianza delle persone e di equità delle cure, e le risorse economiche necessarie. Tuttavia, il persistere con questa "ricerca dell'equilibrio" ha lo svantaggio di portare a un processo in cui la scelta diventa solamente sempre più complessa, dato che ci sono più variabili da considerare. Il rischio, quindi, è quello di arrivare ad una soluzione non pienamente equa.

In ogni caso, la morte di una persona dovuta all'inefficienza del sistema sanitario è sempre una perdita e un fallimento della stessa.

Di conseguenza, quando si preferisce lasciare morire una persona per salvarne altre, non è vero che si guadagna qualcosa, poiché nessuno può “sostituire” quella persona deceduta, né si può cancellare l’inadeguatezza che ha dimostrato di avere quell’istituzione nell’affrontare l’emergenza. Come scrive Taurek (1977), se si analizza la situazione da questa prospettiva, i numeri in questo caso non contano. Ai familiari, infatti, non importa se altre persone sono state salvate, anziché la persona amata (ad eccezione dei casi di donazione degli organi, in cui i parenti possono trovare consolazione nel pensare che si sia fatto del bene, ma in questo caso la morte è già avvenuta o non può essere evitata). Inoltre, non è sicuro che le persone salvate saranno effettivamente utili per la società, specialmente se sono molto giovani. Si dà per scontato che chiunque abbia venti, trenta o anche quarant’anni farà sicuramente grandi cose (o avrà la possibilità di farlo), solo perché ha molti anni di vita davanti a sé. Essere “giovani”, tuttavia, non equivale necessariamente ad una “maggiore utilità per la società”. Il bias cognitivo che forse porta a pensare il contrario, è un pensiero automatico e ottimista che sorge a partire dall’elevato numero di anni che un ragazzo ha di fronte a sé e perché, anche se ancora immaturo, si ritiene abbia tempo per evolvere, migliorare o cambiare. Quindi, sempre a causa di questo bias, forse la maggior parte delle persone darebbe comunque la possibilità di sopravvivere a un giovane tossicodipendente, anziché a un uomo sano in pensione. In ogni caso, si potrebbero fare molti ragionamenti sulla scia di quest’ultimo esempio, così come riportarne molti altri di cui la letteratura è piena. Di fatto, si può teoricamente continuare all’infinito equiparando vite umane, ma persiste il problema dell’impossibilità di tracciare una linea netta, perché le vite umane non possono essere comparabili (né forse è necessario).

Tuttavia, la linea arbitraria può ancora servire, anche se non è completamente corretta. È necessario non cadere, infatti, anche nell’arbitrarietà del giudizio totale o di una “non scelta”. Inoltre, come è stato detto precedentemente, è importante tenere presente che la realtà, nonostante la sua complessità, è appunto reale ed oggettiva e suggerisce in sé l’elemento, il segno o l’indicazione che devono essere seguiti. Bisogna poi fare attenzione a non confondere il piano della realtà con quello filosofico e delle assunzioni: nel qui ed ora non esistono i “se questo, o se quell’altro accadesse”. Immaginare ipotetici scenari futuri per affrontare possibili eventi imprevisti ed emergenze è utile e sano.

Il problema sorge, però, quando ci si allontana troppo dalla realtà, cadendo vittima di congetture e pensieri che non conducono da nessuna parte. Come si è visto, è abbastanza facile lasciarsi interrogare da una miriade di “se”. La realtà, però, ancora una volta, ci dice che l'emergenza è ora, nel presente, e che in questo momento è ancora possibile agire in modi diversi. Sempre la realtà suggerisce anche che se un paziente già affetto da precedenti importanti patologie o con una sindrome da disfunzione di uno o più organi arriva in ospedale, il COVID-19 sarà ciò che aggraverà ulteriormente le sue condizioni e lo porterà alla morte. Potrebbe essere il problema respiratorio di questo particolare virus, ma, date le gravi condizioni del paziente, potrebbe anche essere un'influenza stagionale o qualsiasi altro virus o batterio di un certo rilievo. In questo caso, è quindi giusto non intubare, ma inviare al servizio di cure palliative.

## Conclusioni

Il virus SARS-CoV-2 sta facendo sorgere diverse preoccupazioni bioetiche all'interno degli ospedali dei Paesi che si trovano ad affrontare l'emergenza. Questo virus, infatti, anche se non è considerato letale, può causare complicazioni che necessitano l'utilizzo di una terapia intensiva. Il dilemma più grande è dato dalla mancanza di ventilatori, macchine di ossigeno o letti per tutti i pazienti ammalatasi. Per far fronte a questa emergenza, alcuni ospedali possono decidere autonomamente di evitare di dare queste forniture mediche, o il ricovero in clinica, ad anziani o a coloro che già soffrono per altre patologie (ad es. diabete, cancro, malattie cardiache, ecc.), in favore di persone più giovani e con più probabilità di sopravvivenza. Siccome si tratta di un'emergenza e qualcuno potrebbe essere d'accordo con questo tipo di approccio “per il bene maggiore per la società”, è possibile tuttavia ricorrere ad altre soluzioni. Per esempio:

1) Il governo di ogni Paese che sta affrontando questa emergenza, o lo farà in futuro, deve fornire linee guida comuni e chiare che abbiano cura e rispetto della vita di ogni essere umano. La decisione di intubare un paziente a discapito di un altro non può essere lasciata, infatti, al singolo medico, unità ospedaliera, comitato scientifico o clinica sanitaria. Inoltre, dato che la pandemia è globale, si ritiene necessaria una risposta globale. Ovvero, dovrebbe essere trovata una strategia

globale comune, ma che sia anche flessibile e rispetti le differenze di ogni cultura e paese.

2) Dato che l'emergenza è reale, si suggerisce di vagliare tutte le soluzioni possibili al fine di contrastare la mancanza di forniture mediche o di operatori sanitari in servizio, anziché ridurre, chiudere il range di azione in una soffocante dicotomia "si-no". Inoltre, in questo processo, ogni livello della società può e deve contribuire. Per esempio:

I) A livello macro:

- il governo può trovare al di fuori della propria nazione le risorse mancanti, attraverso donazioni o accordi economici, in quanto altri paesi possono contribuire economicamente o in altri modi al superamento della crisi (ad es. invio di personale medico, macchinari specifici o altre forniture sanitarie necessarie);

- si ritiene poi necessario fare molta prevenzione trasmettendo messaggi informativi rispetto al COVID-19 in più lingue, soprattutto in prossimità degli ospedali, degli aeroporti, stazioni ferroviarie, e sui media;

II) A livello meso:

- si suggerisce di trasferire i pazienti che necessitano di cure intensive, quando possibile, in altri ospedali pubblici o privati del Paese in cui l'emergenza non si è ancora estesa;

- le industrie possono intensificare la produzione di nuove macchine per terapia intensiva (ad es. respiratori polmonari), nonché la creazione di nuovi ospedali, magari a partire da strutture già esistenti e in disuso;

- incoraggiare le industrie che sono in grado di cambiare il proprio business a creare nuove maschere o forniture sanitarie (Qualcosa di simile è accaduto durante la seconda guerra mondiale, dove alcune compagnie si erano riconvertite per la fornitura di materiale bellico);

III) A livello micro o locale:

- ogni persona può fare donazioni extra agli ospedali, anche se il crowdfunding privato non è di solito comune o ammesso;

- ogni persona può fare volontariato in diversi modi, in particolare, in aiuto delle persone più vulnerabili, come senzatetto, anziani, disabili, persone con problematiche psichiche, immigrati, eccetera, e che sono state lasciate senza la quotidiana assistenza sociale od alimentare;

- ogni persona deve rispettare le norme locali stabilite per evitare ulteriori contagi. Nel caso di aree periferiche caratterizzate da un tasso maggiore di disagio sociale che non permette un adeguato rispetto delle stesse (ad es. area molto povera in cui la distanza sociale non è sempre possibile, presenza di barriere linguistiche, ecc.) si suggerisce di ideare dei programmi di sensibilizzazione creati ad hoc e di trovare soluzioni alternative (es. offrire alloggi non utilizzati, usufruire di un interprete e/o di un mediatore interculturale, offrire personale sanitario appartenente a quella cultura ecc.);

- lasciare la scelta al paziente, quando è possibile, di essere intubato o meno, al fine di dare questa possibilità di sopravvivenza a un altro. Anche se i casi fossero pochi, è ancora possibile che qualcuno, guidato da motivazioni personali, compia questo gesto altruistico (ad esempio, quasi ogni genitore probabilmente rinunciarebbe alla propria vita per salvare quella del figlio). Vi sono, tuttavia, anche rari casi in cui le persone hanno salvato la vita a perfetti sconosciuti, pur essendo consapevoli dei rischi di perdere la propria. In ogni caso, sebbene siano situazioni limitate, è un'alternativa che può essere considerata.

Riassumendo, di fronte all'emergenza pandemica che sta circolando nel mondo, ogni paese o istituzione deve optare per il maggior numero di percorsi possibili per consentire agli operatori sanitari di svolgere la loro prima missione che non è quella di salvare il numero massimo di persone, ma prendersi cura di ognuno di loro nel miglior modo possibile, anche se si dovesse trattare di facilitare la respirazione manualmente o dare solo una carezza o parola di conforto. Non sarebbe giusto o etico lasciare morire persone innocenti a causa delle falle del sistema. Bisogna, infine, sottolineare che questa volta il dilemma del Trolley non è fake, ma reale, e che, quindi, possono essere trovate diverse soluzioni creative.

## Riferimenti bibliografici

- Baron J. (2008), *Thinking and deciding*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beauchamp T., Childress J. (2013) *Principles Of Biomedical Ethics. 7th Ed.*, Oxford, Oxford University Press.
- Helion C., Ochsner K.N., (2016). *The role of emotion regulation in moral judgment*, in «Neuroethics », 1-12.

#Decideresulcovid: quando i dilemmi morali "fake" diventano realtà

---

Taurek, J. M., (1977) *Should the Numbers Count?*, in « Philosophy & Public Affairs » , 6(4), 293-316.

# Le relazioni ai tempi dell'attesa. Amore e distanze

Mariacristina Falco

Sono diversi i temi che ruotano intorno alla pandemia che ci ha colti. La sanità *in primis*, poi la politica, il pubblico, il privato, la scuola, l'industria, il mercato, i mercati. Abbiamo scritto, letto, discusso, riflettuto più o meno su tutto, avendone il tempo e anche l'esigenza. Colgo quindi l'occasione di questo spazio di riflessione ulteriore per ragionare su un tema altrettanto dibattuto e generalmente condiviso, con connotazioni solo apparentemente meno gravose rispetto ai temi citati in apertura. Voglio proporre in questa sede il tema dell'amore durante il coronavirus, e più che dell'amore, delle relazioni d'amore in questo tempo di attesa. Meglio dire di attese e di distanze, di diverso ordine e grado. Il dibattito ha interessato i media, trovando spazio in tv, seppure in maniera ridotta rispetto alle grandi problematiche già elencate, e una maggiore rilevanza social, dovuta probabilmente allo stretto legame con la sfera privata, di solito raccontata su piattaforme votate alla condivisione (Marrone 2017). Nell'emergenza in cui ci troviamo e in cui proviamo a mettere in ordine gli eventi, ho tentato un ragionamento dall'interno, assumendo cioè il punto di vista di chi occupa un posto preciso in una possibile classificazione dei ruoli e delle figure coinvolte nella sistemica.

## L'incidente pandemia

La lacuna di senso iniziale, la sensazione di spossamento, che ha investito il singolo così come la collettività può essere ben rappresentata da quel regime del rischio puro, dell'alea, di cui parla Eric Landowski in *Rischiare nelle interazioni* (2010). In quella sede il semiologo tenta infatti una topografia dei regimi di senso, individuandone quattro: programmazione, aggiustamento, incidente e manipolazione (ibid., 85). Il regime della programmazione, scrive Landowski, «[...]si avvicina ad un regime cautelare perfetto, senza incidenze né

devianze di alcun tipo» e può essere rappresentato dalle società totalitarie di tipo burocratico (ibid., 30). Il regime della manipolazione vede invece una maggiore interdipendenza tra i soggetti, ed ha alla base un fare politico volto alla persuasione, all'accordo (ibid., 31). Nel regime dell'aggiustamento le parti comunicano e si aggiustano sulla base di un proprio sentire e di un sentirsi reciprocamente: come se durante un conflitto invece di attaccare frontalmente, o di neutralizzare il nemico attraverso una strategia manipolatoria, si decidesse di trarre vantaggio dal lasciare che l'avversario segua una propria inclinazione, aggiustandosi a essa (ibid., 57). L'ultimo dei regimi proposti dal semiologo è il regime del rischio puro, dell'incidente. In esso sono contemplati tutti gli eventi che, dalle calamità alla vita quotidiana, sfuggono ai regimi precedenti. Si tratta di discontinuità che possono essere visute euforicamente o disforicamente, portando però agli stessi effetti. Commenta Landowski: «Non consentendo alcuna forma di comprensione, ci pongono dinnanzi all'insensato; escludendo ogni possibilità di anticipazione, non ci offrono moralmente alcuna sicurezza: in una parola ci sprofondano nell'assurdo» (ibid., 75). Come anticipato in apertura, il caso del COVID-19 sembra corrispondere bene proprio a questa dimensione del rischio puro. Siamo infatti nella situazione in cui un temibile virus sconosciuto e impreveduto, contro cui inizialmente non avevamo strumenti né di difesa né di attacco, ci ha colti di sorpresa. L'incidente ha coinvolto l'intera società e ci ha costretto a misure di sicurezza e di prevenzione che hanno totalmente modificato le nostre vite e le nostre abitudini quotidiane. Il virus, come un'esplosione, ha così innescato una serie di cambiamenti non predicibili all'interno della vita sociale, e lo stesso è avvenuto all'interno del sistema delle relazioni amorose (Lotman 1993).

## **Innamorati che aspettano**

Cosa è successo alle coppie investite dalla pandemia? Nel tempo del virus che ci ha tenuto e ancora ci tiene in casa a difenderci nel privato da un nemico pubblico, e che mai come adesso condividiamo globalmente, le esperienze individuali e quotidiane si sono divise, e ancora si dividono, tra chi vive insieme quel che resta della quarantena e del distanziamento sociale, felicemente, infelicemente o normalmente, e chi resta a distanza, felicemente, infelicemente o solitamente.

Chi per lavoro, chi per mal calcolo, chi per scelta, chi per bisogno, chi per consuetudine, chi per volere, gli amanti sono stati separati, oppure, sembrava, uniti per sempre. Da un giorno all'altro si è diventati Sandra e Raimondo in *Casa Vianello*, da un giorno all'altro Livia Burlando e Salvo Montalbano nei romanzi di Andrea Camilleri. Improvvisamente la relazione ha iniziato ad abitare e a consumarsi in un sospiro rituale casalingo, oppure altrettanto improvvisamente i pendolari del sentimento hanno smesso di viaggiare, restando fermi davanti a uno schermo.

Niente di nuovo, avranno pensato in molti. Di continuo si rilancia, di continuo si ricalcola, si riprogramma. Niente di nuovo, tutto sommato si aspetta, vivendo e rivivendo quel rimando costante dell'incontro con l'altro. Lo sappiamo ormai, che cos'è l'amore se non anche mancanza? Che cos'è, se non anche attesa?

Roland Barthes lo ha detto: «L'innamorato passa la vita, il tempo, ad attendere. Se va a un appuntamento, è sempre quello o quella che aspetta» (Barthes 2001, 245). E l'attesa pare essere l'impegno, il patto tacitamente sottoscritto.

## **Il racconto dell'attesa. La mancanza e il desiderio**

Tuttavia l'imprevisto che ci ha colti ha a ben guardare una possibile risoluzione sintattica. Le mancanze che sentiamo sono raccontate dai continui tentativi che facciamo per colmarle, postando per esempio foto di videochiamate, stories di apertivi e brindisi on line.

Sulla messa a distanza e il potenziamento dei dispositivi mediatici ha scritto di recente Donatella Di Cesare. Secondo la filosofa: «Il corpo è avvertito piuttosto come mancanza, privazione. Quello altrui non meno che il proprio. Il contatto in sé è contaminato dal contagio» (Di Cesare 2020, 57). E così lo schermo tenta di sostituirsi allo sguardo e, mettendo in comunicazione, separa (ibid., 58). Come evidenza Di Cesare: «l'avvicinamento è sempre una messa a distanza» (ivi).

Da questo continuo tentativo di contattato non fanno altro che scaturire nuove mancanze e altrettanti desideri, causati proprio da una forzosa distanza o da una eccessiva vicinanza rispetto alle persone e ai luoghi, e da una quasi totale sospensione delle pratiche del quotidiano, quantomeno nelle modalità in cui eravamo abituati, soprattutto se pensiamo alla necessità del distanziamento sociale. Il risultato è il

confermarsi della mancanza stessa che, come ci ha insegnato Propp, è il motore delle nostre storie. In particolare, il sistema delle relazioni amorose ha visto e in parte vede ancora contrapporsi l'unione e la separazione, la *vicinanza e la lontananza*. Seguendo Greimas, possiamo dire che il ripristino della relazione al prima del virus ha costituito per molti, anche se non per tutti, il programma narrativo principale. Per *Programma narrativo* si intende infatti in semiotica l'azione progettata dal Soggetto (Greimas e Courtès 1979, Greimas 1984). Ora, per colmare la mancanza nulla poteva essere fatto se non aspettare. Certamente il programma è stato riempito da sottoprogrammi, come la cucina, l'allenamento, la lettura. Ogni giorno, infatti, siamo ancora sommersi da racconti di questo tipo, sempre e soprattutto attraverso i social. Ma, seppure impegnati in continue attività casalinghe, abbiamo acquisito una competenza su tutte le altre: il saper aspettare. Secondo quanto hanno previsto i decreti: aspettare restando più o meno distanti.

Siamo soggetti appassionati che hanno aspettato il momento di uscire, il momento del rinnovato incontro con l'altro, un incontro fuori dalla dimensione emergenziale e con un altro a sua volta trasformato. Aspettare è quello che potevamo fare, che abbiamo imparato a fare, che dobbiamo ancora fare. Lo scopo dello stare a casa, uniti o separati, vicini o lontani, è stato ed è ancora uscire di casa liberamente.

## Tentativi di classificazione

Le coppie in pandemia possono quindi essere classificate secondo un asse semantico della distanza fisica. Nella fase 1 la distanza possibile era abbastanza ridotta, offrendo la possibilità di creare una opposizione tra chi condivide il domicilio e chi è domiciliato altrove. Solo la condivisione dello stesso tetto consentiva infatti lo stare insieme. Non era in gioco la cosiddetta stabilità degli affetti, ma solo la componente logistica. Per cui le diverse etichette applicabili, come sposati, fidanzati, compagni, conviventi, amanti, sono tutte collassate in un dicotomia rigida costituita da conviventi e non conviventi. Quello era il confine invalicabile, tutti comunque sotto un unico termine ombrello, il termine congiunti. Il 4 maggio ha segnato però per i congiunti la possibilità di un effettivo congiungimento, oppure di una disgiunzione, qualora lo scopo fosse stato allontanarsi. E qui è possibile un'ulteriore osservazione. Su chi siano in maniera specifica i congiunti numerose

risposte più o meno istituzionali sono arrivate da più parti. Ma i congiunti si dividono ancora adesso secondo il criterio ulteriore del confine. I congiunti interni al confine, ora non più comunale ma regionale, possono varcare quella che nel tempo è tornata ad essere una soglia; i congiunti frontalieri restano divisi, ognuno al di qua del proprio limite (Cf. Zilberberg 1993). Per loro c'è stato, ancora una volta, un rilancio della terminatività, e un'attesa ogni giorno più disforica (Cf. Greimas e Courtès 1979; Zilberberg 1991).

## Una considerazione finale

Per uscire dal regime dell'incidente, dell'alea, ci si è affidati alla scienza e alle decisioni politiche, tentando di ridurre il rischio, redimendolo secondo una programmazione prudente fatta di divieti, di obblighi e di consigli. Il divieto di assembrarsi, l'obbligo dell'auto-certificazione, il consiglio, quand'anche l'obbligo, della mascherina. Divieti, obblighi e consigli hanno marginalizzato la casualità dell'evento, arginandola attraverso una lista di necessità. Tornando alla topografia di Landowski richiamata inizialmente, possiamo notare come attraverso i decreti si sia tentato un provvisorio regime della programmazione, di volta in volta passato attraverso una manipolazione mediatica e politica, votata al convincimento. Entrambi i regimi di senso non privi di discrezionalità locali. Sarà il ritorno con l'altro trasformato, l'altro vicino, l'altro scevro di paura a rappresentare il ritorno al senso. Sarà il compimento dell'attesa a mettere fine all'emergenza. Scriveva Gramsci: «Ci vorrà pazienza ed io pazienza ne posseggo a tonnellate, a vagoni, a case [...]» (Gramsci 2011, 31).

## Riferimenti bibliografici

- Barthes R. (1979), *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 2001.
- Di Cesare D. (2020), *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gramsci, A. (1971), *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 2011.
- Greimas, A.J., Courtès, J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- Greimas, A.J. (1984), *Del senso 2. Narratività, modalità, passioni*, Milano, Bompiani, 1998.

- Landowski, E. (2010), *Rischiare nelle interazioni*, Milano, Franco Angeli.
- Lotman, J. (1993), *La cultura e l'esplosione: prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli.
- Marrone, G. (2017), *Social media e comunione fatica: verso una tipologia delle pratiche in rete*, in «Versus», 125(2), 249–272.
- Propp, V. (1966), *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi.
- Zilberberg, C. (1991), *Aspectualisation et dynamique discursives*, in Fontanille, J. «Le discours aspectualisé», Limoges / Amsterdam / Philadelphia, Pulim / Benjamins, pp. 83-104
- Id. (1993), *Soglie, limiti, valori*, in Fabbri, P. e Marrone, G. (2001), «Semiotica in nuce. Volume II. Teoria del discorso», Roma, Meltemi, pp. 124-138.

# “Può vola coronavirus, trasparente come medusa”. Come la pandemia ha cambiato la percezione della lingua dei segni italiana LIS

Sabina Fontana

## Introduzione

Mi accingo a scrivere questo contributo con la ferma intenzione di accogliere l’invito a rimanere “in ciabatte” per condividere alcune riflessioni sulla comunità segnante e la lingua dei segni maturate dalla prospettiva privilegiata di segnante nativa e linguista della lingua dei segni. Ora, in linea generale, io non faccio partecipare la mia famiglia sorda<sup>1</sup> alle ricerche, ma questa volta è stato impossibile impedirglielo dato che sono stati i principali ispiratori di queste riflessioni a partire dal titolo, che è un messaggio *whatsapp* di mia madre durante il *lock-down*. Scrivendo questo contributo, ho deciso di correre il rischio di cadere nel paradosso dell’osservatore partecipante. In realtà, mi vado convincendo sempre più del fatto che occorre partire dalle percezioni e dalle categorie significative per i membri di una data minoranza (approccio emico), anziché andare a studiare quella minoranza armati di tutto punto di categorie concettuali pre-costituite e spesso ideologiche (approccio etico)<sup>2</sup>. D’altra parte, l’esperienza della minoranza segnante durante la pandemia mostra che i servizi andrebbero sempre strutturati a partire dai bisogni espressi dagli utenti finali in un’ottica di co-produzione (Ostrom e Walker 2003). Araabi (2020), infatti, sostiene che gli approcci top down tendono a fallire e per costruire inter-

---

1. Padre, madre e zii dell’autrice sono sordi.

2. Negli studi antropologici, a partire dagli anni ’60, è diventato necessario distinguere sempre tra le categorie significative per comunità in esame (emiche) e le griglie di analisi dei ricercatori (etiche) (Duranti 1997)

venti e servizi efficaci, occorrerebbe, al contrario, partire dalle risorse informali, cioè dalle strategie organizzative messe in atto dalla comunità. Così ribadiscono anche Gulli e Volterra (2020) in un articolo sulle varie risorse messe in atto dalla minoranza segnante durante il periodo di *lockdown* che ha ispirato l'autrice. Nel presente contributo vorrei provare a sistematizzare le mie riflessioni ed esperienze durante la pandemia cercando di ordinarle secondo due nuclei fondamentali:

Le modalità e strategie di aggregazione della minoranza sorda che affronta la pandemia e lo sviluppo di narrative che vanno oltre la normalizzazione e la disumanizzazione;

La conquista di sempre maggiori spazi pubblici della lingua dei segni, nel corso del *lockdown*.

Vedremo come l'esperienza del COVID-19 abbia contribuito a rafforzare, in tempi molto brevi, una visione positiva dell'esperienza della sordità e della lingua dei segni nella maggioranza, finendo con il superare e, forse, neutralizzare i processi di normalizzazione e di disumanizzazione della minoranza sorda attraverso narrative positive dell'esperienza della sordità.

## **Cosa succede se la minoranza sorda resta a casa: oltre la disumanizzazione e la normalizzazione**

Solitamente le minoranze subiscono gli effetti di situazioni di emergenza in modo molto più drammatico delle maggioranze. Studi sociologici (Dyer 2020; Pareek *et al.* 2020) hanno mostrato che forti disparità nell'accesso alle cure, all'informazione, all'istruzione associate spesso a condizioni abitative non ideali, rendono le minoranze più vulnerabili a questi eventi.

Ora, sicuramente, questo vale anche per la minoranza sorda. Non possiamo dire che sia garantito un accesso paritario alle cure perché le persone sorde segnanti non beneficiano di un servizio di interpretariato istituzionalizzato in un contesto sanitario. Non possiamo dire che la figura dell'interprete scolastico e universitario sia garantito sempre in modo sistematico e continuativo. In generale, non possiamo dire che sia sempre garantita l'accessibilità tramite la lingua dei segni. Possiamo dire con certezza che la lingua dei segni è un diritto inviolabile per i sordi che però non viene reso sempre accessibile sia alle famiglie nella prima infanzia, sia tra gli stessi sordi adulti (Trovato

2016). Tuttavia, negli ultimi anni qualcosa è cambiato e, a mio avviso, una serie di processi, che erano già in corso, hanno subito un'accelerazione con la pandemia.

Cominciamo ad analizzare questa rivoluzione a partire da una breve analisi del dibattito relativo alla minoranza segnante. Quando parlo della minoranza segnante, c'è sempre qualcuno che storce il naso, soprattutto tra i medici (in particolare se otorinolaringoiatri, audiologi o foniatristi) e tra i logopedisti. Perché mai delle persone disabili costituiscono una minoranza? Sappiamo che l'accettazione della minoranza sorda dipende dal riconoscere le lingue dei segni come vere e proprie lingue e quindi come diritto delle persone sorde. Secondo la prospettiva medica, soltanto la lingua vocale garantisce la crescita cognitiva e la partecipazione sociale della persona sorda, mentre «il gesto uccide la parola e danneggia la precisione delle idee»<sup>3</sup>. Da qui, nasce la narrativa della sordità della maggioranza udente vista come sofferenza (la gioia di poter sentire), come silenzio (la sordità come mutismo e come assenza di rumore), come deviazione dalla norma (voce inarticolata). Non esistono le persone ma il senso che non hanno. Le persone sorde sono quindi 'non udenti' cioè quello che non sono ma dovrebbero essere, oppure audilesi o ipoacusici (Fontana 2017a). A questa visione 'udente' disumanizzata (non esiste il soggetto ma il suo handicap) e da normalizzare (da costruire secondo la norma udente), la minoranza segnante contrappone una visione positiva di sordità, basata sull'esperienza della condivisione della propria lingua dei segni, del senso di appartenenza, della propria narrativa di minoranza in opposizione ad una maggioranza che vuole decidere cosa è meglio per una persona sorda.

Questa opposizione, a mio avviso, è stata ribaltata dall'esperienza della pandemia in modo trasversale, cioè indipendentemente dall'appartenenza generazionale. Si può dire che durante il periodo di *lock-down*, sia avvenuta la quarta rivoluzione tecnologica nella minoranza segnante. Sappiamo che l'invenzione della scrittura e della stampa rappresentano la prima e la seconda rivoluzione tecnologica (Auroux 1998; Lo Piparo 2018) mentre la terza è rappresentata dall'avvento della radio e poco dopo della televisione. I social e gli *smartphone* se-

3. Seconda risoluzione del Congresso di Milano del 1880 nel quale si decise l'esclusione delle lingue dei segni dagli istituti scolastici e dall'educazione dei sordi (Volterra 2016).

gnano la quarta rivoluzione (Lo Piparo 2018). Se la prima rivoluzione innesca il processo di grammatizzazione, proseguito dalla stampa, la terza innesca un processo di ridefinizione dei saperi attraverso le nuove tecnologie dell'informazione. La quarta coinvolge anche gli individui, che assumono un ruolo rilevante nella gestione di questi saperi. In ogni rivoluzione il processo di grammatizzazione coinvolge i sistemi di simboli di un'intera comunità. Con la quarta rivoluzione, il processo coinvolge non solo i simboli ma anche le forme di aggregazione di una comunità che si trasformano con l'istituzione di nuove dimensioni relazionali e nuove forme di trasmissione e di condivisione delle informazioni e dei saperi. Per le minoranze segnanti, sapevamo già che l'avvento delle tecnologie digitali aveva cambiato le forme di aggregazione che prima si svolgevano in presenza, nei circoli per esempio, e ora tendono a realizzarsi sui *social network*. Le comunità segnanti, prima circoscritte al paese di residenza, oggi hanno uno spazio di partecipazione, di accesso e di circolazione delle informazioni inedito.

Durante il *lockdown*, i vari social network non hanno avuto soltanto una funzione aggregante, ma sono diventati il luogo dove condividere informazioni sull'emergenza<sup>4</sup>, su temi culturali e artistici<sup>5</sup>, infine, sul funzionamento della lingua dei segni. I social sono stati i luoghi virtuali di organizzazione della comunità per resistere al *lockdown* come per esempio su PassaSegni Lis Positivi, una pagina Facebook dove ognuno ha pubblicato su invito di Rosella Ottolini lo slogan 'resta a casa'. Il processo di grammatizzazione coinvolge, in questo caso, i corpi dei segnanti come strumenti di risonanza emotiva e relazionale prima ancora che comunicativa. Già prima del *lockdown*, la lingua dei segni e l'esperienza della sordità avevano guadagnato una visibilità sui media, sui social e sui giornali mai sperimentata in Italia. Contrariamente alla filosofia normalizzante che promuove un accesso basato sui sottotitoli o sulla lettura labiale, durante il settantesimo festival di Sanremo, l'accessibilità è stata garantita per tutte le serate attraverso la lingua dei segni da interpreti performer su Rai Accessibilità. Il 22 gennaio, il cantante sordo Francesco Brazzo (Brizio) si presenta a Italia's got talent portando

---

4. <https://www.facebook.com/EmergenzaSordi/>

5. [https://www.youtube.com/watch?v=Va9-ocjmqno&feature=share&fbclid=IwAR05TA-n6PLYndW2dHuD00txLkJz\\_17xpqUVaaYckd3fayn1MQFxr7-REh8](https://www.youtube.com/watch?v=Va9-ocjmqno&feature=share&fbclid=IwAR05TA-n6PLYndW2dHuD00txLkJz_17xpqUVaaYckd3fayn1MQFxr7-REh8)

un inedito rap in segni. L'interprete traduce le domande della giuria e il cantante risponde usando la lingua vocale, cancellando in un attimo l'antico pregiudizio de «il gesto uccide la parola». Alla fine della sua esibizione, il pubblico si alza e applaude nella maniera 'sorda'<sup>6</sup>. E ancora: in pieno *lockdown*, l'esperienza dell'Esodo<sup>7</sup> e de "I dieci comandamenti"<sup>8</sup> con Roberto Benigni che vengono tradotti in LIS da interpreti performer sordi e udenti, consente alle persone sorde di entrare in contatto con dimensioni artistiche sinora riservate alla maggioranza. Una serie di cartoni animati per bambini tradotti in LIS, su Rai Accessibilità estende queste esperienze ai piccoli sordi. Infine, i piccoli sordi segnanti sono coinvolti essi stessi a narrare in segni le favole classiche su Facebook. Possiamo ipotizzare, citando Lo Piparo (2018, 15) che quella descritta sopra possa essere una rivoluzione liberale attraverso la tecnologia digitale attraverso cui "le minoranze che dissentono possano esistere e organizzarsi per diventare maggioranza"? A mio avviso, quando i social network garantiscono la partecipazione di tutte le fasce generazionali di una minoranza ad eventi sinora destinati alla maggioranza, costruendo momenti di condivisione di esperienze tra maggioranza e minoranza, si può veramente parlare di rivoluzione liberale. Per esempio nel mio contesto familiare, l'accessibilità del festival di Sanremo ha consentito la condivisione di esperienze e di argomenti tra persone sorde e udenti e ha promosso il confronto e lo scambio tra maggioranza e minoranza, incoraggiando le persone udenti (la vicina di casa per esempio) a chiedere informazioni sulla diversità, su quel sordo che cantava o sull'interprete performer del Festival. Inoltre, ha creato un'occasione di partecipazione ad eventi artistici che va oltre i cinque minuti delle informazioni in LIS del Telegiornale. Infine, anche la presenza costante dell'interprete al bollettino quotidiano della Protezione Civile, a una serie di dirette informative del presidente Conte, dei presidenti regionali, e, più in generale, al dibattito pubblico e politico rappresenta un segno ulteriore della rivoluzione liberale in atto. Questa presenza importante sancisce in modo definitivo un passaggio cruciale nella storia della LIS da lingua

6. <https://www.youtube.com/watch?v=QOnedu-uzo0>

7. [https://www.facebook.com/search/top/?q=RaiAccessibilit%C3%A0%20esodo&epa=SEARCH\\_BOX](https://www.facebook.com/search/top/?q=RaiAccessibilit%C3%A0%20esodo&epa=SEARCH_BOX)

8. [https://www.facebook.com/watch/?v=996497044119051&external\\_log\\_id=628c8f21-4e1e-4aa6-8c05-f77951a20c45&q=i%20dieci%20comandamenti%20benigni](https://www.facebook.com/watch/?v=996497044119051&external_log_id=628c8f21-4e1e-4aa6-8c05-f77951a20c45&q=i%20dieci%20comandamenti%20benigni)

privata usata in un contesto esclusivamente informale-familiare a lingua pubblica con nuove dimensioni funzionali e agisce in modo importante sulla standardizzazione. Soprattutto, però, ha un impatto sulla percezione degli udenti trasformando in quotidianità ciò che era anomalo e occasionale, e, a tratti, rendendolo desiderabile. Lo provano le varie esibizioni di persone udenti che decidono di filmarsi mentre cantano in LIS. Lo provano i numeri, sempre in crescita, delle persone che decidono di imparare questa lingua. Infine, modifica repentinamente la percezione dei sordi che nel corso degli ultimi quarant'anni hanno acquisito una sempre maggiore consapevolezza della loro lingua segnata che da lingua stigmatizzata si è trasformata in valore identitario. In quanto detentori di questo valore, le persone sorde lanciano messaggi, domande, informazioni sui social, suscitando dibattiti articolati su temi di natura linguistica e strutturale. Torniamo ancora una volta al mio contesto familiare, teatro (a distanza) di articolate conversazioni sulla correttezza o meno di alcuni segni o espressioni in LIS. Durante la pandemia, il segno per 'Coronavirus' usato dall'autrice è stato contestato e poi corretto dai familiari sordi perché 'era scomodo ed era stato preso in prestito dagli americani dai giovani sordi che sono estero-fili'. È un indicatore molto importante. Segnala l'esistenza di una norma e di una tradizione che secondo i familiari dell'autrice i giovani non rispettano. Non era mai accaduto sinora che la scelta di un segno o di un altro destasse tanto scalpore in famiglia!

In quest'ottica, il dibattito relativo alle mascherine che, coprendo metà faccia, finiscono con l'ostacolare sia la produzione che la comprensione in LIS, assume un valore che va oltre il problema contingente. In primo luogo ha un valore simbolico ed epistemologico perché è la minoranza segnante a dire alla maggioranza che i dispositivi non funzionano dato che non sono costruiti secondo i propri bisogni comunicativi. In secondo luogo, la stessa minoranza ammette, nel definire il suo bisogno di ripensare le mascherine per i sordi, che le componenti facciali e labiali sono necessarie nella LIS nonostante vengano spesso minimizzate.

Vorrei concludere le mie riflessioni rilevando come in questo periodo di distanziamento sociale, la minoranza sorda, non solo ha dimostrato capacità organizzative e di resilienza (Gulli e Volterra 2020), ma sembra promuovere quel processo di autodeterminazione che era stato avviato con la scoperta della linguisticità delle lingue dei segni. Ha mo-

strato, in altre parole, di essere in grado di guidare la maggioranza nella realizzazione dei servizi destinati alle persone sorde, attraverso i social networks e le associazioni, ribaltando il paradigma dell'assistenza, dell'integrazione e della normalizzazione sviluppato dalla maggioranza per la minoranza. Si potrebbe ipotizzare che la vera Rivoluzione Liberale è costruita garantendo il diritto alla diversità attraverso l'accessibilità garantita a tutti gli individui sordi. Tuttavia, su questo occorre ancora lavorare dato che i numeri verdi destinati alla collettività in periodo di emergenza rimangono ancora inaccessibili, per esempio.

Qualche tempo fa scrivevo, citando Franco Lo Piparo (2004, 157) che la lingua dei segni era “un idioma che non ha esercito e non ha burocrazia”, perché:

un idioma diventa lingua non solo se ha i suoi Dante, i suoi Petrarca, i suoi Boccaccio, ma se ha delle leggi, delle regolamentazioni scritte che diffondono su tutto il territorio, su tutta un'area geografica che appunto per questo diventa un'area linguisticamente compatta (*ibidem*).

Per questo motivo la comunità segnante non poteva essere considerata una minoranza. Oggi la comunità segnante è a tutti gli effetti una minoranza linguistica perché, consapevole della linguisticità della propria lingua, ha cercato, in questi anni e particolarmente in questi mesi, di descriverne il funzionamento e di definire una norma (Fontana e Volterra 2020), andando oltre l'assenza di una forma di scrittura.

Oggi, la lingua dei segni ha i suoi poeti e la sua letteratura e una poetica tessuta e vissuta attraverso il corpo (Fontana 2017b). Non posso che concludere questo intervento con una bellissima performance in Visual Vernacular<sup>9</sup> sulle modalità di contagio del COVID-19 che narra in una modalità visiva e poetica, la battaglia tra il virus e l'individuo<sup>10</sup>.

## Riferimenti bibliografici

Araabi S. (2020), *Lessons from mutual aid during the Coronavirus crisis*, Stanford Social Innovation Review (<https://ssir.org/articles/entry/lessons>)

9. Si tratta di un registro poetico basato sulle potenzialità espressive del corpo.

10. <https://www.youtube.com/watch?v=wMBhzVjfaDo>

from mutual aid during the coronavirus crisis)

- Auroux S. (1994), *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga.
- Dyer O. (2020), *COVID-19: Black people and other minorities are hardest hit in US*, in «BMJ», 369, m1483
- Duranti A. (1997), *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fontana S., Volterra V. (2020), *Stabilità e instabilità della LIS. Alcune riflessioni tra norma e uso*, in Dovetto F. (a cura di), *I sistemi instabili*, Roma, Aracne editrice, 97-118.
- Fontana S. (2017a), *Esiste la cultura Sorda*, in Calzolaio F., Petrocchi E., Valisano M., Zubani A., In Limine (a cura di), *Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Venezia, Edizioni Cà Foscari.
- Fontana S. (2017b), *Tradurre la poesia: un percorso possibile tra segni e parole?*, in «Blytiri», 1, 129-144.
- Gulli T., Volterra V. (2020), *La comunità sorda segnante italiana all'epoca del coronavirus: lingua dei segni e accessibilità*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/la-comunita-sorda-segnante-italiana-all-epoca-del-coronavirus-lingua-dei-segni-e-accessibilita/>
- Lo Piparo F. (2020), *Sugli effetti politici della rivoluzione digitale*. Intervento al Convegno Annuale dell'Associazione ex deputati ARS “Rappresentanza e democrazia digitale”, Capo D'Orlando (ME).
- Lo Piparo F. (2004), *Filosofia, Lingua, Politica- Saggi sulla Tradizione linguistica italiana*, Acireale–Roma, Bonanno editore.
- Ostrom E., Walker J. (2003), *Trust and reciprocity: interdisciplinary lessons from experimental research*, New York, Russell Sage Foundation.
- Pareek M., Bangash M.N., Pan D., Minhas J., Hanis W. Kunti K. (2020), *Ethnicity and COVID-19: an urgent public health research priority*, in «Lancet», 395(10234), 1421-1422.
- Trovato S. (2016), *La costruzione sociale della sordità e il diritto alla lingua dei segni*, in Volterra V., Marziale B., *Lingua dei segni, società e diritti*, Roma, Carocci, 111-123
- Volterra V. (2016), *Il passato per aiutarci a capire meglio il presente*, in Volterra V., Marziale B., *Lingua dei segni, società e diritti*, Roma, Carocci, 19-43.

# La trasmissione della conoscenza e la DaD per l'innovazione ai tempi del COVID-19

Mirella Fortino

## **Bollettini di guerra ed educazione**

All'ora del vespro bilanci sconvolgenti delle vittime del COVID-19 sono autentici bollettini di guerra che ogni giorno si susseguono mentre è in corso la Didattica a Distanza imposta dalla furia del virus che ha scatenato una pandemia universale. Con tale drammatico evento sono infranti ritmi e consuetudini nella trasmissione della conoscenza per la formazione delle future generazioni, cui saranno affidate grandi responsabilità. Cos'è in discussione ora di fronte a una pandemia che ha reso consapevoli dell'esistenza di un potere minaccioso che annulla i confini spaziali investendo ogni parte del mondo, trascurando le differenze di classe poiché la paura in fondo è un fatto della natura umana che di queste, di fronte agli spaventosi scenari di morte, non si cura?

Sono sicuramente messi in discussione i poteri – reputati quasi magici – della tecnologia, ma sarebbe adesso fuorviante aggiungere le spesso desolanti opposizioni fra luddisti e fautori delle tecnologie poiché il fatto è piuttosto vedere se sia possibile confidare nello strumento tecnologico come strumento al servizio di un autentico ed auspicabile rinnovamento culturale attraverso la Didattica a Distanza (DaD). A questo interrogativo occorre dare una risposta. Si sta parlando infatti di una rivoluzione in corso senza precedenti nel campo della didattica e della formazione, quindi di un momento “drammaticamente” d'oro per una *renovatio* delle pratiche inerenti alla trasmissione della conoscenza. Siamo dunque realmente entrati in un flusso rivoluzionario e magari, se le cose stanno così, anche in cammino verso il meglio? Siamo di fronte a una brusca fase di transizione dalla didattica normale, stabilmente fondata, a una didattica straordinaria, imposta dall'infelicità scatenata dal virus?

## Una vera *renovatio* della didattica?

Di fronte alle domande or ora formulate, occorre chiedersi se la *renovatio* in discussione possa consistere nel travasare il fatto culturale negli otri delle molteplici, competitive e sempre nuove piattaforme digitali facilmente installabili, e ciò senza un ripensamento che implichi un rinnovamento in grado di investire il piano della stessa elaborazione della conoscenza. Solitamente negli otri nuovi si mette del vino nuovo dal momento che il vino vecchio sta comunque bene nei vecchi otri. Allora, si può restare indifferenti di fronte alle nuove modalità di trasmissione della conoscenza da remoto, senza interrogarsi, in sede didattica, sul senso, sui fini e sui possibili “valori” sottesi a tale operazione?, o meglio illudendosi, cosa abbastanza diffusa, di operare, con l'uso di queste, una vera *renovatio* della didattica? D'altronde la semplicità dell'acronimo DaD, che sta per “Didattica a Distanza”, potrebbe tendere qualche tranello. Allora il cuore di queste divagazioni risiede in ciò: si potrebbe prefigurare realmente una quasi favolosa “chance” di formazione, quindi la possibilità oggettiva, implicata dall'uso del termine “chance”, per rivoluzionare una *prassi* didattica finora troppo ancorata a un modello di trasmissione del sapere che spesso si trascina per ossequio a una didattica normale, stabilmente fondata, rassicurante perché basata sui rituali didattici della tradizione?

L'imperativo etico da non perdere di vista, più in generale, secondo la prospettiva che si vorrebbe qui delineare, è il divieto di scambiare il mezzo con il fine, e l'obbligo di porre la tecnologia che della storia della scienza è figlia, al servizio dei fini e dei valori. Ma quasi magicamente gli attuali e anche notevoli investimenti di risorse per la diffusione di apparati tecnologici potrebbero disseminare, senza però giocare a dadi, ma responsabilmente, insospettabili opportunità di rinnovamento metodologico e anche “chance” democratiche di apprendimento, quindi “chance” non dovute alla fortuna, vale a dire il diritto di tutti alla conoscenza. Forse così potremmo riuscire a mettere, convenientemente, del vino nuovo negli otri nuovi.

Se ormai difficilmente si riesce a pensare di ritornare, alla fine tanto auspicata dell'attuale pandemia – ma anche di fronte a un possibile “nuovo inizio”, all'incognita delle insidie di un virus forse ora soltanto sopito ma pronto a sfoderare nuovi attacchi contro l'umanità – ai tradizionali strumenti di studio e di lavoro, la Didattica a Distanza, vale

a dire il ricorso non alle tecnologie digitali ma all'impiego di queste "da remoto", può schiudere orizzonti non impossibili per favorire una nuova educazione della mente e anche per coniugare filosofia e usi virtuosi delle tecnologie? Ciò ovviamente secondo una direzione segnata preliminarmente all'insegna di un imperativo: tracciare le linee di un'attività cognitiva da remoto che non trascuri la necessità di essere anche fortemente motivante e significativa.

Il "come" costituisce il fulcro del discorso intorno all'innovazione metodologica mediante una pratica didattica non in presenza ma da remoto. Gli strumenti digitali potrebbero esporsi al rischio di essere semplici mezzi che non modificano un asfittico apprendimento passivo, in ragione di una pratica didattica che talvolta si illude di conseguire buoni fini riducendosi esclusivamente a una semplice pratica trasmissiva del sapere e confidando molto, in alcuni casi, in un apprendimento per rinforzo. Rinforzare l'apprendimento passivo potrebbe significare segnare i limiti della Didattica a Distanza. L'apprendimento per rinforzo potrebbe trarre – infatti – notevole vantaggio dall'uso delle tecnologie ed essere disgiunto al tempo stesso da genuine spinte motivazionali. Anche Nick Bostrom (2014), nel volume *Superintelligence*, si sofferma su questo aspetto che non deve essere trascurato, pur nella consapevolezza di essere di fronte a questioni ardue perché investono il piano dei valori che non deve essere trascorso.

## **Orizzonti aperti per una nuova *paidéia* e insegnamento della filosofia**

Di fronte a interrogativi e riserve critiche che serpeggiano ovunque, per un gioco di capovolgimenti dialettici non si può negare la possibilità di immaginare potenzialità realmente innovative, e ciò al prezzo di investire risorse importanti come la creatività, la disponibilità al dialogo dell'intera comunità educante. Ciò potrebbe prefigurare la formazione di una comunità eticamente votata alla ricerca di nuove strategie specialmente nel campo delle *Digital Humanities*, ispirate allo spirito di ricerca, nel rispetto di una cornice che non trascenda comunque la definizione di obiettivi e finalità alte. Si potrebbe così lanciare una sfida per un rinnovamento non solo della didattica in senso stretto ma una sfida molto ambiziosa per il rinnovamento culturale. Tale sfida potrebbe riuscire a investire fruttuosamente un'economia di pensiero

in difesa dell'unità dei saperi, cosa che consentirebbe di superare la paura della solitudine e lo smarrimento nell'immenso panorama dei diversi saperi disciplinari.

Si potrebbe aprire un orizzonte culturale decisamente innovativo, nient'affatto ispirato – quindi – allo spirito di rivolta contro il macchinismo, spalancando, con la complicità di un uso saggio e meramente strumentale delle tecnologie, la porta dei vari saperi, per scoprire magari sorprendentemente di non dovere temere l'apparente solidità delle pareti disciplinarmente divisorie di questi medesimi saperi. E ciò sarebbe possibile chiamando i docenti a svolgere la funzione di registi del processo di insegnamento per un apprendimento attivo e consapevole, magari privilegiando attività laboratoriali ispirate alla irrinunciabile pratica del dialogo socratico secondo modalità cooperative e al di là di ogni confine spaziale. Si potrebbe così prefigurare uno scenario culturale sul quale operare un investimento di risorse cognitive, emozionali e creative con l'intento di formare le menti cui sarà demandato il compito di fronteggiare le incognite del futuro, di riparare – per usare la celebre metafora di Otto Neurath, convinto sostenitore dell'unità della scienza – la nave in mare aperto, ricostruendola gradualmente (Neurath 1938, 1993). D'altronde non è vero che l'attuale pandemia a tale riguardo è davvero ricca di insegnamenti? I saperi di campi disciplinari diversi (medicina, economia, politica, informatica, e perché no?, climatologia, dal momento che l'epidemia – come dicono i ricercatori – si diffonde meno velocemente con il clima caldo) devono intrecciarsi al fine di fare previsioni per agire, per evitare quanto più possibile l'incertezza del futuro, per porsi al riparo dal non impossibile “nuovo inizio” degli assalti del virus che minaccia la nostra sopravvivenza.

Queste brevi divagazioni, che scaturiscono da una pratica didattica diventata ancor più riflessiva di fronte alla pandemia universale, spingono a sottolineare il ruolo importante che in tale scenario deve essere riconosciuto alla filosofia. Poiché se la filosofia, un tempo regina delle scienze, è stata sempre chiamata a svolgere il ruolo di cerniera tra i diversi saperi, nel momento attuale tale ruolo deve essere centuplicato per evitare il rischio della frammentarietà che la didattica da remoto potrebbe indurre con il ricorso, in mille modi agevolato, alla galassia delle risorse digitali. E ovviamente, non per ultimo, la riflessione filosofica è chiamata in causa per fronteggiare spinte emozionali in questi fragranti indotte dalla paura del COVID-19.

Da una visuale epistemologica che in questo periodo non deve essere elusa, il rapido cambiamento delle modalità di trasmissione della conoscenza dovrà essere inevitabilmente contrassegnato, contestualmente, da un improvviso riorientamento gestaltico, da un repentino cambiamento di paradigma, di visione del sapere e anche del mondo. E pure verso il meglio, in sede didattica. D'altronde la tesi dell'incommensurabilità di paradigmi diversi non è in antitesi assoluta, nell'orizzonte epistemologico kuhniano, con la possibilità del progresso della conoscenza.

L'idea centrale che costituisce il cuore o meglio il filo rosso di queste brevi divagazioni riguardanti la pratica della Didattica a Distanza è sostenuta dal forte convincimento dell'impossibilità di pensare – trionfalisticamente – di poter innovare senza rivedere olisticamente l'impianto della trasmissione dei saperi e senza confidare al tempo stesso nel dominio dei processi conoscitivi. Nuovi strumenti e modalità trasmissive da remoto richiedono approcci metodologici e didattici concretamente innovativi.

E quel che più assume pregnanza è la possibilità di stabilire un dialogo tra i diversi saperi, di cogliere implicazioni e interconnessioni tra i diversi campi del sapere. Per esempio a partire – filosoficamente – dal mito di Er, esposto da Platone nella *Repubblica*, quali nessi interdisciplinari sono ravvisabili? Il ruolo stesso della filosofia diventa oggetto di una metariflessione ed altre nozioni (destino, probabilismo ...) e discipline entrano quasi d'incanto, spontaneamente, in gioco. Letteratura, filosofia, matematica potrebbero interrelarsi con più facilità grazie al rapido dialogo da remoto fra i docenti e fra questi e gli studenti, soggetti costituenti una comunità coesa che condivide le medesime categorie lessicali durante le attività di insegnamento-apprendimento.

Tutto ciò assume particolare rilevanza educativa se non si vuole cedere ad una sterile frammentazione del sapere cui l'informazione digitale purtroppo può facilmente esporre (Roncaglia 2018). La sterminata quantità di risorse digitali espone le giovani menti alle vertigini dell'infinito in cui non è ravvisabile né un alto né un basso e una direzione. Perciò occorre individuare una direzione e rendere in particolare prezioso, in sede didattica, quel sapere filosofico che sia vigile nel tener fede alla funzione intrinsecamente definitoria della sua peculiarità: gettare uno sguardo sulla totalità. Il filosofo è il dialettico:

sa abbracciare l'intero con lo sguardo della mente, cogliendo i legami fra le idee, e quindi, secondo la prospettiva unitaria in discussione, tra i diversi saperi.

La Didattica a Distanza, pur non potendo essere sostitutiva della didattica in presenza, tuttavia non preclude il dialogo tenuto essenzialmente vivo dalla passione per la conoscenza, dalle possibilità di approfondimento critico e dal controllo del discorso, che anzi possono ricevere nuova linfa. Essa può, perché deve, ottimizzare la cura di una visione unitaria dei saperi. E tutto ciò secondo una visuale pedagogica non ristretta perché non disgiungibile dalla preoccupazione di moltiplicare, escludendo alcune criticità immediate ai nostri occhi ben visibili, le opportunità di conoscenza e diffusione del sapere e per questo, implicitamente, anche nuove opportunità per la tutela di valori.

## Riferimenti bibliografici

- Bostrom N. (2014), *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri 2018.
- Neurath O. (1938), *Anti-Spengler*, trad. it. a cura di F. Fistetti, Palomar, Bari 1993.
- Roncaglia G. (2018), *L'età della frammentazione. Cultura del libro e scuola digitale*, Roma-Bari, Laterza.

# Il mondo disincarnato e la comunità spettrale nell'epoca del COVID-19

Edoardo Fugali

L'irrompere improvviso dell'emergenza COVID-19, oltre all'impatto devastante esercitato sul piano sanitario, economico e sociale, ha provocato anche una drastica limitazione della libertà di movimento a cui eravamo abituati, vanto e gloria di un mondo globalizzato, privo di frontiere e interconnesso come mai lo è stato nel corso della storia dell'umanità. I voli e gli alloggi low-cost a rapidissima portata di click hanno trasformato l'intera superficie del pianeta, eccezion fatta per le zone più impervie e disagiate dove solo i viaggiatori più temerari amano spingersi, in una confortevole estensione dei nostri appartamenti. Le disposizioni di confinamento adottate dalla stragrande maggioranza dei paesi che hanno dovuto confrontarsi col drammatico incremento di morti e contagiati hanno per contro contratto lo spazio del mondo alla dimensione claustrale delle nostre abitazioni, generando in molti di noi un'inversione della tonalità affettiva comunemente associata a esse: da rifugio accogliente e luogo definito nelle sue valenze ambientali da affetti, passioni e interessi, gli spazi domestici si sono trasformati nell'arena spoglia e alienata di incubi, angosce e solitudini che le multiformi distrazioni offerteci da tutto quanto esula dai loro confini mantenevano a un accettabile livello di tollerabilità.

Il restringimento coatto del nostro spazio ambientale è la conseguenza più ovvia e immediata della limitazione delle possibilità di movimento imposta ai nostri corpi, con buona pace di tutte le retoriche che, da S. Agostino e Lutero in avanti, hanno celebrato i fasti della libertà dell'uomo interiore ridotto alla dimensione scarnificata e autoreferenziale della coscienza di sé, come tutti noi abbiamo potuto constatare sulla nostra pelle durante le settimane del blocco. Prima di entrare nel cuore dell'argomento che impegna questo contributo, si impone una breve premessa teorica. Da Husserl in avanti, le riflessioni dei fenomenologi hanno enfatizzato la centralità della dimensione del corpo vissuto nel definire lo spazio ambientale del soggetto incarnato

come sistema di coordinate prospettiche che si irradia dal punto-zero centrale da esso di volta in volta occupato nel corso dei suoi spostamenti (Husserl 1952). Come potere di percezione e di movimento autonomo, il corpo vissuto non si limita alle frontiere anatomiche e alla consistenza oggettuale del corpo materiale, sebbene sia individuato al centro del mondo-ambiente che esso dischiude un nucleo di spazialità intracorporea definito dal complesso delle sensazioni somatiche che lo conducono a manifestazione immediata (sensazioni del tatto interno, enterocettive, propriocettive, nocicettive, disagio, piacere, stanchezza, rilassamento, eccitazione sessuale ecc.).

Nel quadro di questa concezione, che per esigenze di economia espositiva ho ridotto ai suoi tratti essenziali, il corpo garantisce il nostro radicamento immersivo in un mondo di cui già fin dall'inizio noi siamo parte integrante e si costituisce come correlato di un'intersoggettività incarnata, al di là della contrapposizione tra un soggetto solipsistico e un'oggettività ridotta allo strato della fisicità su cui insistono le filosofie intellettualiste di matrice cartesiana e che ha permeato di sé il nostro senso comune sino ad acquisire lo statuto di un dato irrefutabile. Che il soggetto sia incarnato e, grazie a ciò, immediatamente riferito a un mondo, contribuisce in modo essenziale a ridefinire il concetto di intenzionalità, che cessa così di essere il contrassegno distintivo dei soli stati mentali – che siano intesi come vissuti coscienti o stati subpersonali – ma è da attribuire al soggetto stesso nella sua interezza. L'intenzionalità non consiste nella presenza nella mente di duplicati rappresentazionali del mondo, ma definisce strutturalmente la correlazione universale soggetto-mondo (Husserl 1936, 179) nei termini di un'intima appartenenza reciproca dei due termini, a partire dai poteri d'azione di un agente incarnato.

In questo senso, la percezione non si riduce a una funzione conoscitiva interamente devoluta al compito di ricostruire di fronte al nostro sguardo lo spettacolo del mondo, ma è inestricabilmente legata all'azione che essa orienta e rende possibile (cf. Noë 2004; 2009). Anche un senso distale come la vista non si limita a indicare gli oggetti percepiti “lì fuori” come qualcosa di separato da me, giacché in ogni atto di percezione visiva si realizza all'opposto un'inerenza immediata del soggetto incorporato che sono alle cose su cui di volta in volta si posa il mio sguardo, presso cui io in certo modo mi trovo già dislocato. Le cose valgono per me anzitutto non nella loro determinazione di enti

individuati in uno spazio-tempo geometrico, ma come salienze emotive ed espressive che invitano a un'azione possibile e ne prospettano in anticipo il decorso. Da questo punto di vista, l'intenzionalità si qualifica come la possibilità di estendere dinamicamente la portata della percezione nella misura delle mie concrete possibilità di movimento, dando luogo a una struttura d'orizzonte modulabile secondo differenti gradi di ampiezza e coestensiva al mio potenziale di azione incarnata.

Degno di nota, e particolarmente rilevante per le considerazioni che seguiranno, è che il corpo vivo si qualifica come una struttura espansibile a piacere non solo sotto il profilo dei suoi poteri di percezione e movimento, ma anche quanto alle sensazioni affettive di sfondo che rientrano sotto il titolo di sensazioni somatiche. Se queste mi si manifestano chiaramente circoscritte all'interno delle frontiere anatomiche del mio corpo per ciò che riguarda la loro localizzazione spaziale, nel momento in cui le rendo oggetto di un atto di considerazione tematica, esse impregnano comunque di sé, conferendole una caratteristica coloritura qualitativa e affettiva, la mia apprensione globale dell'ambiente circostante e ne sono a propria volta influenzate (cf. Binswanger 1933; von Uexküll 1934; Fuchs 2000a, 193 ss. e 2000b, 50 ss.; Schmitz 2011, 89 ss.). Così, il sentirmi affaticato nell'imminenza di una gita in alta montagna seleziona in anticipo determinate salienze ambientali a scapito di altre, e mi fa apparire pressoché insormontabile il sentiero che percorrerei di buona lena e sospinto dalle migliori motivazioni se fossi fresco e riposato. All'inverso, l'atmosfera inaspettatamente lugubre di una festa che avrei immaginato ben più effervescente, smorza brutalmente i miei entusiasmi iniziali sino a generare una sgradevole sensazione di noia.

L'irruzione improvvisa del virus nelle nostre vite e l'estrema probabilità di venirne contagiati – almeno nella nostra percezione soggettiva – hanno indotto una radicale riconfigurazione del nostro spazio ambientale, della percezione del nostro corpo e delle relazioni interpersonali di cui questo costituisce l'indispensabile elemento mediatore. Come ogni situazione-limite, anche questa lascia emergere in piena evidenza e rende disponibili con particolare risalto all'analisi fenomenologica una serie di elementi strutturali che nel nostro agire quotidiano diamo abitualmente per scontati e releghiamo a ovvietà non degne di soverchia considerazione. Che i corpi nostri e delle persone che condividono il nostro mondo siano assurti nel nostro sentire

comune, complice il bombardamento quotidiano di notizie a cui dallo scoppio dell'epidemia siamo nostro malgrado sottoposti, a potenziali vettori di contagio, ha spogliato il mondo delle *affordance*, degli inviti all'azione (Gibson 1979), delle valenze di attrazione e repulsione che lo costituiscono a spazio topologico (Lewin 1936) sino a imprimergli, durante le settimane del confinamento, la fisionomia spettrale di un mondo disincarnato, ridotto alla rarefazione geometrica degli spazi urbani e naturali.

Prima di addentrarmi in modo più dettagliato nella discussione di queste implicazioni, vorrei spendere qualche parola sul cortocircuito generatosi nella nostra percezione del fenomeno tra le – a tutt'oggi – ancora relativamente scarse evidenze scientifiche disponibili sull'infezione da COVID-19 e i *bias* cognitivi soggettivi, per quanto riguarda le dinamiche di ridefinizione dell'apprensione abituale dei nostri corpi e dello spazio ambientale che essi delineano. Si assiste a un'oscillazione continua tra atteggiamenti di banalizzazione e di enfattizzazione del rischio il cui indice varia anche con scarti significativi, a seconda dell'impatto esercitato dalla congerie di scoperte sul comportamento del virus che vengono date in pasto al pubblico in tempo reale, prima ancora che su di esse si sia consolidato il consenso della comunità scientifica.

Di fronte all'estrema contraddittorietà di dati spesso relativi a situazioni di laboratorio o solo simulate, che non sempre tengono conto del complesso di variabili ambientali che intervengono in contesti concreti, si sono diffusi così sentimenti di panico collettivi che hanno indotto la collettività, peraltro non senza ragioni fondate, a considerare vettori d'infezione non solo le altre persone ma anche l'ambiente circostante, gli spazi chiusi e aperti, i mezzi pubblici, gli arredi urbani, e perfino quegli oggetti dallo statuto particolare, che Sartre (1943, 404) definisce condizioni di base della vita, come l'aria e l'acqua. Le prescrizioni relativamente rassicuranti dell'OMS, che fissa a un metro o un metro e mezzo la distanza di sicurezza interpersonale, sono state seccamente smentite da notizie di tenore ben più drammatico, secondo cui starnuti o colpi di tosse possono proiettare particelle virali a quasi nove metri di distanza; il virus può poi entrare in circolo negli impianti di condizionamento, contagiando anche persone che si trovano a distanze considerevoli da soggetti infetti; attecchisce su quasi tutte le superfici sia all'aperto sia al chiuso, con tempi di permanenza che possono raggiungere perfino diversi giorni; ne sono state rivelate quantità

non irrisorie perfino nelle acque reflue scaricate nei corsi d'acqua e lungo le coste.

Sotto il profilo della sua costituzione ontologica apparente, il virus sfugge totalmente alle categorie ordinarie della fisica ingenua (cf. Bozzi 1990) che noi, organismi di taglia media iscritti in un mondo-ambiente mesoscopico, adottiamo per individuarvi gli oggetti che lo popolano, per l'ovvia ragione che esso si sottrae alla presa dei nostri dispositivi percettivi: possiamo valutarne la presenza solo per via indiretta, sulla base delle informazioni trasmesseci dalla scienza e dalla cronaca quotidiana, o tramite le manifestazioni cliniche che esso genera nei soggetti infetti – benauguratamente, non noi stessi o una persona cara. È proprio lo status di impercettibilità del virus a generare il timore panico a cui sopra si era accennato e, come vedremo più in dettaglio a breve, a spingere viceversa molte altre persone ad atteggiamenti di sottovalutazione, se non di proclamato negazionismo.

Che l'infezione da COVID-19 sia almeno in un certo grado mortale – sulla base dei soli dati disponibili e al netto di stime dei contagi non ancora censiti, il tasso di mortalità in Italia si aggira attorno al 14% – crea un singolare cortocircuito tra l'essere-nel-mondo e un altro fondamentale a priori strutturale della soggettività umana tra quelli contemplati da Martin Heidegger nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, ossia l'essere-per-la-morte (Heidegger 1927). Se l'essere-nel-mondo è definito dalla struttura di rimandi tra gli enti utilizzabili con cui entriamo ogni giorno in contatto, nel tessuto fitto di azioni che svolgiamo da soli o insieme ad altre persone, e costituisce l'atteggiamento di base che contraddistingue l'Esserci nella sua quotidianità – l'esser dislocato o disperso presso l'ente intramondano –, l'essere-per-la-morte esprime viceversa la possibilità più propria e autentica a cui l'Esserci, ovvero il soggetto umano, è consegnato sin dal principio e riportato nei rari momenti in cui acquisisce piena consapevolezza della sua finitudine. A questa possibilità l'Esserci sfugge di continuo per esorcizzarla nel modo difettivo dell'esistenza inautentica, rifugiandosi nei progetti d'esistenza che gli consentono di dimorare, dimentico di se stesso, presso gli enti utilizzabili e di farne uso in vista del loro compimento. Con l'irruzione del virus, le cose del mondo perdono totalmente la loro fisionomia rassicurante e si trasformano essi stessi in minacce potenziali di morte, neutralizzando in anticipo ogni tentativo di fuga.

Degna di rilievo è in merito a questo punto un'ulteriore sovrapposizione che coinvolge due tra le tonalità emotive fondamentali contemplate in *Essere e tempo*, ossia la paura e l'angoscia. Se la prima è sperimentata in presenza di oggetti o situazioni agevolmente circoscrivibili che ne sono il correlato intenzionale, l'angoscia viceversa non si rivolge a un oggetto determinato ma emerge dall'intera situazione esistenziale in cui l'Esserci è immerso, sino a pervadere delle sue tinte la sua esperienza complessiva del mondo. Il virus infatti, vi si era fatto cenno innanzi, non solo non è un oggetto direttamente percepibile e quindi agevolmente individuabile, vettore di una minaccia a cui possiamo sfuggire scansandoci o respingendolo per mezzo di risposte quasi istintuali e immediate: una volta aggirato il pericolo momentaneo che esso comporta, possiamo ritornare ai nostri consueti corsi d'azione senza dovercene preoccupare più che tanto. Quel che è peggio, il virus è anche ubiquo e onnipervasivo, può annidarsi dovunque, nei corpi delle persone e in quasi tutti gli oggetti d'uso che non siano relegati nel nostro spazio domestico, l'unico che possiamo controllare sottoponendolo a personalissime e idiosincratice procedure di sanificazione, cosicché la sua presenza è pressoché coestensiva alla nostra struttura-mondo.

La tonalità emotiva che sotto il profilo dell'analisi fenomenologica si addice più appropriatamente al virus è dunque quella dell'angoscia, tanto più se si tiene conto del rischio di mortalità non solo teorico che esserne contagiati implica. A differenza della paura, che è un'emozione di carattere prettamente occorrente, legata nel suo decorrere all'andamento episodico della minaccia, l'angoscia è un'emozione di sfondo quasi permanente, e maggiormente suscettibile di sedimentarsi in una disposizione abituale che ha tempi d'insorgenza, consolidamento, mantenimento e dissoluzione estremamente più lunghi. Il virus, che nel nostro immaginario si annuncia come nemico invisibile per eccellenza, ristrutturata radicalmente lo spazio ambientale per privarlo delle sue consuete e rassicuranti *affordance* e renderlo così *spazio angosciante*, e riconfigura l'intera rete di rimandi dell'essere-nel-mondo, convertendo gli utilizzabili che sono i poli d'orientamento delle nostre azioni in entità minacciose. Nessun oggetto sfugge alla logica contaminante del virus nella misura in cui è suscettibile d'essere manipolato da chiunque, il che vale soprattutto per gli oggetti pubblici – il denaro, anzitutto, che delle relazioni interpersonali è al livello più anonimo e al massimo grado di

condivisione il vettore pressoché universale – gli arredi di bar, locali, mezzi di trasporto, uffici, scuole e università e via dicendo.

Alla ristrutturazione dello spazio mondano nel corso dell'emergenza hanno concorso sia le condotte istintive o deliberate che le persone pongono in atto in base alla propria personale esperienza, al livello di cultura e di competenze medico-sanitarie possedute, sia – e in modo ancor più preponderante – le misure di sicurezza varate dall'apparato statale per imprescindibili esigenze di tutela della salute pubblica. Si era accennato prima al fatto che le reazioni individuali sono ricomprese entro una gamma estremamente variegata di comportamenti e attitudini emotive delimitata dai due estremi della cautela ossessiva, che enfatizza al massimo grado la percezione del rischio, e della sua sottovalutazione, che non raramente sfocia in prese di posizione di stampo apertamente negazionista, condite da pose eroicizzanti e di proclamata sfida.

Un fattore dirimente quanto all'adozione di tali atteggiamenti è sicuramente l'età e la condizione di vulnerabilità indotta dalla presenza di patologie, dato che il COVID-19 sembra prediligere, anche se non attacca esclusivamente, soggetti anziani, ammalati e debilitati, per cui questi nella maggioranza militano nel partito dei cauti, mentre tra gli ardimentosi e gli sprezzanti del pericolo sono da annoverare i giovani e gli pseudo-giovani di tutte le età. Raramente accade comunque che il rischio sia stato valutato in termini realistici, sulla base di una stima attendibile della probabilità di essere contagiati dal coronavirus, tanto più se si considera che gli stessi esperti di epidemiologia hanno potuto prospettare i loro scenari di evoluzione della diffusione dei contagi solo sulla base di dati estremamente scarsi, frammentari e non di rado inaffidabili. È così accaduto che di fronte a una minaccia sconosciuta e difficilmente aggredibile a causa dell'assenza di terapie efficaci e vaccini, la maggior parte degli stati che vi si sono trovati esposti non abbia trovato miglior partito che ricorrere all'unica arma disponibile per scongiurare un'esplosione incontrollata dei contagi e delle vittime, ossia il confinamento delle persone nelle proprie abitazioni e il blocco delle attività produttive non essenziali.

L'imposizione dell'isolamento collettivo, del quale l'unanime adozione del termine equivalente inglese, *lockdown*, da parte dei mezzi di comunicazione ha tentato in modo piuttosto goffo di edulcorare il drammatico potenziale evocativo, ha ridotto in un arco di tempo

estremamente breve e con brutale traumaticità lo spazio-ambiente di ciascuno alle dimensioni circoscritte del proprio alloggio, strappando in pari tempo le persone alla loro rete di relazioni lavorative, sociali, affettive e ricreative per relegarle in uno spazio claustrale e angusto in cui viceversa è venuto a dilatarsi oltremisura il (senso del) tempo, reso ancora più vuoto e desolatamente ampio nella percezione soggettiva dall'assenza dei corsi d'azione abituali che gli conferivano nerbo, significato e sostanza.

Il primo e più ovvio effetto del confinamento è stato la bipartizione dello spazio mondano negli spazi domestici, coestensivi alle limitate possibilità di movimento a cui i corpi di ciascuno sono stati sottoposti, e quindi la riduzione coatta dell'ampiezza della dimensione del corpo vivo, e nello spazio esterno "contaminato", esposto all'aggressione del contagio di cui ogni corpo è potenziale portatore. Il dispositivo di confinamento ha poi indotto una segmentazione estremamente minuziosa dello spazio esterno, in corrispondenza alle possibilità di fuoriuscita dagli spazi domestici concesse per situazioni di necessità, normate attraverso un affastellarsi nevrotico e contraddittorio di Decreti della Presidenza del Consiglio dei Ministri, di ordinanze regionali e comunali in cui la fantasia di legislatori spesso improvvisati si è sbizzarrita nell'escogitare disposizioni per lo più grottesche, insensate e francamente punitive, spesso applicate in maniera ottusa e secondo interpretazioni arbitrarie e ancor più restrittive dalle forze dell'ordine, di cui è stata resa abbondante testimonianza dalle cronache degli ultimi mesi.

Comune a queste modalità residuali di fruizione dello spazio esterno è il restringimento delle possibilità di movimento alla soddisfazione delle esigenze basilari del nutrimento e della cura, e la contrazione delle possibilità in cui si articola la sfera del corpo vivo, e con essa della nostra soggettività individuale e sociale, al puro mantenimento in essere della vita organica, esigenze a cui è stato ridotto anche l'ambito delle attività produttive. È concesso di uscire soltanto per recarsi sul posto di lavoro, per acquistare generi di prima necessità – alimentari e farmaci –, ma auspicabilmente non più di una volta al giorno, per consentire al proprio animale domestico di espletare le sue funzioni biologiche o per svolgere attività fisica nelle immediate adiacenze del proprio domicilio; si è giunti da ultimo a vietare la fruizione degli spazi pubblici urbani e naturali a *runner* di lungo corso o, molto più spesso, improvvisati al fine esclusivo di concedersi un motivo in più per var-

care la porta di casa. A questo impoverimento della sfera mondana intersoggettivamente condivisa, mai sperimentato in questa radicalità, si contrappone il tentativo di riprodurla in scala minore nella ridotta delle proprie abitazioni. Questo richiede in entrambi i casi di ristrutturare radicalmente le nostre attitudini a una socialità condivisa, che nella sua forma più immediata e genuina si struttura e si manifesta nella forma dell'intercorporeità, in cui già Merleau-Ponty (1945; 1964) aveva visto la condizione originaria del legame sociale e del nostro essere al mondo, all'alternanza tra spazi domestici e spazi disciplinari deputati allo svolgimento delle attività scolastiche e lavorative, alla libera fruizione di spazi ricreativi, naturali o artificiali che siano.

Agli spazi cittadini, svuotati della vita che abitualmente li gremisce e ridotti alla raggelante evidenza di uno spazio dormiente definito solo da strade deserte, saracinesche abbassate e circolazione rarefatta di veicoli e passanti, ha fatto così da contraltare la saturazione ipertrofica di appartamenti che a seconda delle dimensioni, del numero e dello status socioeconomico dei rispettivi occupanti possono assumere la fisionomia di luoghi claustrofobici deputati alla socialità coatta di consanguinei e conviventi, spesso ammassati in copiosa moltitudine, stazioni per lo *smart working* da dover magari condividere con bambini e ragazzi ridotti all'exasperazione dalla chiusura delle scuole e dalla mancanza di occasioni di svago, palestre improvvisate con *tapis roulant*, materassini e *cyclette*, luoghi di intrattenimento che suppliscono a cinema, teatri, bar e ristoranti grazie a piattaforme come Netflix o apericena via Skype con ostensione di tranci di pizza fatta in casa col lievito madre e di improbabili intrugli alcolici che pretendono di emulare un cocktail.

La privatizzazione dello spazio conseguente all'incasellamento domestico, versione estrema del distanziamento sociale richiesta dalla fase acuta dell'epidemia, ha chiamato a raccolta tutte le nostre energie creative per restituire un minimo di significatività e confortevolezza ai nostri modi di abitare ciò che allora ci era rimasto del mondo, esigendo da parte nostra un'opera di fiero contrasto alla forza inerziale di abitudini da ristrutturare quasi totalmente. Nelle fasi iniziali del confinamento, la reiterazione ossessiva dell'hashtag #iorestoacasa e di tutte le connesse retoriche propinateci a iosa per persuaderci della bellezza, della sicurezza e delle delizie che avrebbero dovuto ammantare il nostro claustrale ritiro, si coniugava alla sensazione altruistica e

quasi eroica di contribuire con questo sacrificio della libertà personale alla salvaguardia dall'infezione delle persone più deboli. Tuttavia, col passare del tempo l'isolamento e la pressoché totale impossibilità di lavorare e di intrattenere relazioni sociali e affettive appaganti con le persone estranee alla ristrettissima cerchia dei consanguinei ha preso a imporsi nel modo più brutale. Il distanziamento ha infatti sfilacciato il tessuto dell'intercorporeità, sino a ridurlo a un pulviscolo di corpi in solitudine, con tutto il corredo di alterazioni patologiche del nostro Con-esserci (*Mitsein*: cf. Straus 1956) – depressioni, alterazioni del ritmo sonno-veglia, stati d'ansia, esplosioni di rabbia incontrollata, insofferenza, senso di solitudine – che solo riduttivamente si possono catalogare come sindromi psichiatriche.

A questo punto, è essenziale rimarcare come sia proprio il corpo in quanto vettore di contagio il fattore propulsivo che ha mobilitato la rarefazione della rete di rimandi di cui consiste il nostro mondo-ambiente condiviso, l'interdizione e la segmentazione degli spazi pubblici, l'assunzione della casa a forma paradigmatica e residuale dell'essere-nel-mondo e la rideterminazione dello spazio esterno in generale come spazio angosciante e spazio infetto – in totale spregio, sia detto, all'evidenza palmare secondo cui la stragrande maggioranza dei contagi sono avvenuti nel chiuso di appartamenti, residenze per anziani, ospedali, mezzi di trasporto, fabbriche, uffici e stadi. Che la dimensione del corpo vivo sia stata ricacciata quasi senza residui nelle immediate adiacenze dello spazio peripersonale – che l'osservanza delle misure di distanziamento ha peraltro dilatato ad ampiezze sinora mai sperimentate dalla maggior parte di noi – comporta una serie di effetti a cascata sulla gestione delle nostre relazioni interpersonali, di cui il corpo vivo costituisce il fondamentale elemento mediatore.

Il dato più ovvio e evidente, vi si è fatto cenno, è la degradazione dell'intercorporeità. L'improvvisa riscoperta della vulnerabilità del nostro corpo ad agenti patogeni esterni ne ha anzitutto trasformato la percezione delle frontiere anatomiche. Un dato obiettivo che sfugge alla maggior parte di noi è che la superficie esposta del corpo non si limita all'epidermide, che da parte sua è permeabile alle influenze esterne e vive in costante osmosi col nostro mondo-ambiente grazie ai meccanismi della traspirazione, né tanto meno è definibile nei termini delle delimitazioni geometriche tra interno ed esterno che vigono in generale per ogni corpo tridimensionale. Esposte non meno dell'epidermide, e

non meno permeabili, sono le mucose che ricoprono il cavo orale, le fosse nasali, l'albero respiratorio e i polmoni. Questo dato si impone all'attenzione nel momento stesso in cui si considera che le nostre funzioni respiratorie, insieme a quelle nutritive, attestano delle fittissime interazioni che i nostri organismi intrattengono con l'ambiente circostante, con cui scambiano di continuo ossigeno e sostanze alimentari.

La mascherina, eletta nell'immaginario collettivo ad amuleto taururgico e stratagemma apotropaico, e di cui in certe regioni è stato imposto l'uso obbligatorio permanente – ancora una volta a dispetto del buon senso e di ogni evidenza scientifica –, esprime nel modo più plastico l'esigenza di supplementare le nostre difese naturali di fronte a una minaccia oscura e pericolosa e assurge a simbolo della paura del contagio e della vulnerabilità dei nostri corpi. Tutti potenzialmente siamo passibili di contagio e molti di noi potrebbero esserne portatori senza saperlo davvero, giacché essere asintomatici non rappresenta di per sé la garanzia di non aver contratto la malattia. L'atto di indossare la mascherina esprime la volontà di gestire e controllare autonomamente le frontiere tra interno ed esterno, tra sé e altri e si carica di una capitale ambiguità: se da una parte si tratta di un indispensabile gesto di cura reciproca – e come tale andrebbe primariamente vissuto –, mirante a preservare la mia salute e quella dell'altro nel corso di contatti fisici ravvicinati, dall'altra questo si carica dell'esigenza di demarcare il proprio spazio intracorporeo e peripersonale rispetto a quello altrui con degli effetti di segregazione e delimitazione vicendevole dei corpi che comportano una polarizzazione estrema delle coppie valoriali sano/infetto, giovevole/dannoso, sicuro/pericoloso, laddove i primi termini sono dislocati sul versante del proprio e i secondi ricadono su quello dell'estraneo – a meno che non sappiamo di essere noi stessi malati.

È agevole notare, sotto tale riguardo, come le dinamiche consuete dell'empatia risultino gravemente compromesse pressoché a tutti i livelli delle nostre interazioni. Se vivo il corpo dell'altro come una sorgente di minaccia, riuscirò con estrema difficoltà a entrare in relazione con degli sconosciuti e a superare le diffidenze che questa consapevolezza accentua oltremisura, per cui preferirò coltivare relazioni significative solo con i membri della mia ristretta cerchia sociale. Come se non bastasse, la parziale occlusione del volto per mezzo della mascherina ne limita fortemente l'espressività e crea un effetto supplementare di estraniamento, ulteriormente accentuato dalla necessità

di mantenere a uno-due metri le distanze interpersonali, con tutte le difficoltà che questo comporta sul piano della comunicazione intercorporea e verbale.

Già Husserl (1931, 132 ss.) aveva individuato nella percezione del corpo altrui l'elemento mediatore fondamentale e la condizione indispensabile per l'innesco della relazione empatica. A distinguere il corpo altrui da un oggetto materiale qualsiasi sono proprio gli indici comportamentali ed espressivi che si delineano nelle sue fisionomie, nell'andatura, nella gestualità, nella postura, nella prosodia e nell'eloquio. È grazie a questi che io attribuisco per via analogica all'altro soggetto incorporato – e non per esperienza diretta – la consapevolezza di se stesso come di un corpo vivo capace di percezione e di movimento, dato che l'accesso ai suoi stati interni mi rimane costitutivamente precluso. Come altri fenomenologi hanno sottolineato, più che la semplice percezione del corpo altrui nel mio spazio ambientale, a veicolare la relazione empatica è tuttavia la partecipazione dei soggetti incarnati a un contesto d'azione condiviso che chiama in causa meccanismi simulativi che ne rispecchiano i movimenti e le emozioni (cf. Gallese 2003; 2005). Se Sartre (1943) e il Merleau-Ponty della *Fenomenologia della percezione* (1945) insistono nella loro comune ispirazione a Heidegger sulla centralità del corpo come veicolo dell'azione e dell'essere al mondo, il tardo Merleau-Ponty (1964) e Lévinas (1974) vedono ciò che qualifica l'esperienza della corporeità in senso eminente e a un livello più basilare, sotteso alla distinzione tra corpo vivo e corpo materiale, nello strato impersonale della carne che precede ogni distinzione tra proprio ed estraneo e si carica di valori emotivi ed affettivi irriducibili alla mera apprensione oggettuale del corpo.

Per quanto ognuno reputi decisivo questo o quel determinato aspetto quanto alla dimensione da privilegiare nell'analisi descrittiva dell'esperienza dell'incorporazione, tutti i fenomenologi concordano nel riconoscere al corpo in presenza immediata (“in carne e ossa” o *leibhaftig* nella terminologia di Husserl) un ruolo insostituibile nella relazione empatica, che difficilmente può essere surrogato da immagini e simulacri elettronici. Alla luce di queste considerazioni si comprende bene come la dematerializzazione dei corpi indotta dall'adozione del telelavoro e della didattica a distanza, che si sono peraltro rivelati indispensabili nella gestione immediata dell'emergenza sanitaria, dovrebbe indurre a cautele che ne limitino l'uso indiscrimi-

nato. Sono strumenti che al massimo possono integrare, senza mai sostituirle del tutto, le nostre concrete interrelazioni personali, laddove queste richiedono, per dispiegare al massimo grado la loro efficacia comunicativa e le loro possibilità di significato, la presenza di corpi in azione in uno spazio condiviso e appropriatamente predisposto per lo svolgimento di ogni attività, lavorativa, didattica, ludica o ricreativa che sia. Uno spazio abitato da qualità esperienziali che non ne sono l'adorno superfluo, né tanto meno sono da relegare alla dimensione conchiusa in se stessa e priva di portata intenzionale di una coscienza fenomenica resecata dal mondo, ma sono state impresse a esso dal nostro comune agire e vivere, fino a costituire quel sedimento ineliminabile che solo gli conferisce il suo significato di mondo umano.

## Riferimenti bibliografici

- Binswanger L. (1933), *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 145, 598-647.
- Bozzi P. (1990), *Fisica ingenua*, Milano, Garzanti.
- Fuchs T. (2000a), *Leib, Raum, Person*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Fuchs T. (2000b), *Psychopathologie von Leib und Raum*, Darmstadt, Steinkopff.
- Gallese V. (2003), *The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity*, in «Psychopathology», 36(6), 171-180.
- Gallese V. (2005), *Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience*, in «Phenomenology and the cognitive sciences», 4, 23-48.
- Gibson J.J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, trad. it. *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Milano-Udine, Mimesis, 1999.
- Heidegger M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- Husserl E. (1931), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. 1, Dordrecht, Kluwer, 1991, trad. it. *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Milano, Bompiani, 1989.
- Husserl E. (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, vol. 6, Den Haag, Nijhoff, 1976, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2008.
- Husserl E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische*

- Untersuchungen zur Konstitution*, in *Husserliana*, vol. 4, Dordrecht, Kluwer, 1991, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro secondo: ricerche fenomenologiche sulla costituzione*, Torino, Einaudi, 2002.
- Lévinas E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Springer, trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 2018.
- Lewin K. (1936), *Principles of Topological Psychology*, New York-London, McGraw-Hill, trad. it. *Principi di psicologia topologica*, Firenze, Edizioni OS, 1961.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.
- Merleau-Ponty M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani 2007.
- Noë A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press.
- Noë A. (2009), *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain*, New York, Hill and Wang, trad. it. *Perché non siamo il nostro cervello*, Milano, Cortina, 2010.
- Sartre J.-P. (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 2002.
- Schmitz H. (2011), *Der Leib*, Berlin, De Gruyter.
- Straus E. (1956), *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Springer.
- Uexküll J. v. (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin, Springer, trad. it. *Ambienti animali e ambienti umani*, Macerata, Quodlibet, 2010.

# La bioetica al tempo del COVID-19. Scelte tragiche e criteri di giustizia

Matteo Galletti

L'emergenza sociale e sanitaria degli ultimi mesi scaturita dalla pandemia ha messo allo scoperto alcuni nodi critici fondamentali della relazione tra scienza, democrazia ed etica. In questo scritto vorrei svolgere alcune riflessioni su un dibattito piuttosto acceso, suscitato dalla pubblicazione delle *Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di equilibrio tra necessità e risorse disponibili* elaborate da un Gruppo di Lavoro appositamente costituito dalla SIAARTI (Società Italiana di Anestesia Analgesia Rianimazione e Terapia Intensiva) con l'intento di fornire alcune risposte tempestive ai problemi sollevati dallo stato emergenziale provocato dalla pandemia (SIAARTI 2020).

Il documento ha generato vivaci polemiche, nazionali e internazionali, anche per il modo in cui i contenuti proposti dalla SIAARTI sono stati riportati dai media stranieri. Non mi è possibile qui rendere conto di tutti gli aspetti della polemica e dei quesiti bioetici che le raccomandazioni SIAARTI hanno suscitato. Procederò in questo modo: dopo aver fornito un rapido sunto delle raccomandazioni, presenterò alcune critiche che sono state mosse alle conclusioni della SIAARTI. La valutazione di queste critiche permetterà di individuare i limiti e i pregi delle raccomandazioni.

Il documento della SIAARTI si apre constatando la situazione emergenziale causata dal COVID-19, soprattutto nella prima fase, in cui si prevedeva uno scenario in cui l'aumento dei casi di insufficienza respiratoria acuta avrebbero potuto determinare uno squilibrio tra la richiesta di cure specializzate e la disponibilità di risorse intensive. In un contesto di questo tipo (assimilato esplicitamente alle situazioni in cui si rende urgente una "medicina delle catastrofi") i criteri tradizionalmente impiegati per stabilire le cure adeguate e le priorità non appaiono più sufficienti. Ordinariamente la scelta clinica è orientata dall'appropriatezza clinica e dalla proporzionalità delle cure, per sta-

bilire quali terapie e trattamenti sono indicati per il singolo paziente, mentre viene impiegato un criterio definito “first come, first served” per stabilire chi ammettere per primo in terapia intensiva. Ovviamente una modulazione secondo la gravità della condizione deve essere contenuta anche quando si prendono decisioni di giustizia distributiva. La distinzione tra situazioni ordinarie e situazioni straordinarie e la relativa esigenza di rivedere i criteri di giustizia distributiva in ragione del mutamento delle condizioni date è del resto del tutto coerente con i principi etici sposati dalla SIAARTI in altre occasioni. Ad esempio, nel documento *Grandi insufficienze d'organo “end stage”: cure intensive o cure palliative? “Documento condiviso” per una pianificazione delle scelte di cura* tra gli “statement etici” che hanno ispirato le conclusioni ivi raggiunte si legge che «in termini di giustizia distributiva è eticamente doveroso e scientificamente appropriato ricercare costantemente la migliore allocazione delle risorse disponibili» (SIAARTI 2013, 20). Si può quindi sostenere che l'adeguamento dei criteri di giustizia distributiva è un dovere morale quando i criteri “ordinari” non possono più garantire la migliore allocazione possibile in un contesto complessivamente trasformato dall'emergenza sanitaria pandemica. Su questo punto il documento della SIAARTI è molto esplicito e ribadisce più volte che l'adozione di questi criteri è comunque limitata a situazioni critiche di grave squilibrio tra richiesta di risorse e loro effettiva disponibilità. Ad esempio la raccomandazione n. 7 specifica che «Un eventuale giudizio di inapproprietezza all'accesso a cure intensive basato unicamente su criteri di giustizia distributiva (squilibrio estremo tra richiesta e disponibilità) trova giustificazione nella straordinarietà della situazione» (SIAARTI 2020, 5). Del resto, altri precedenti documenti attestano questa differenziazione tra ordinarietà ed emergenza, anche in termini di considerazioni etiche da far prevalere nell'elaborazione di criteri di accesso alla terapia intensiva (SIAARTI 2003, 113-115).

In una condizione stravolta dalla estrema scarsità del bene da allocare, sostiene la SIAARTI, criteri di questo tipo possono *non essere più sufficienti*. Non significa che non debbano essere più considerati, ma ciò comporta che, se applicati da soli, potrebbero generare scelte che rischiano di non impiegare al meglio le risorse disponibili (in questo caso i posti in terapia intensiva). In aggiunta ai criteri ordinari di trattamento e allocazione, quindi, si deve riconoscere la necessità

di privilegiare la “maggior speranza di vita”, intesa come maggiore possibilità che il trattamento somministrato abbia maggiore efficacia e successo terapeutico. Pertanto i parametri da tenere in considerazione, oltre al bisogno di cure intensive sono: «il tipo e la gravità della malattia, la presenza di comorbidità, la compromissione di altri organi e apparati e la loro reversibilità», ossia la gravità dello stato clinico dei pazienti (SIAARTI 2020, 3). Da qui discende la raccomandazione n. 3, secondo cui «Può rendersi necessario porre un limite di età all’ingresso in TI. Non si tratta di compiere scelte meramente di valore, ma di riservare risorse che potrebbero essere scarsissime a chi ha in primis più probabilità di sopravvivenza e secondariamente a chi può avere più anni di vita salvata, in un’ottica di massimizzazione dei benefici per il maggior numero di persone» (ibid., 5). È particolarmente interessante l’inciso per cui scegliere di privilegiare chi ha maggiore speranza di vita non significa compiere una scelta meramente di valore. Ciò significa che secondo la SIAARTI è unicamente la situazione creata che rende necessario adottare un criterio di questo tipo, e non l’idea che il valore della vita sia determinato dalla capacità della vita stessa di proseguire. Una giustificazione di questo tipo avrebbe delle conseguenze tragiche sul modo in cui, anche nei contesti ordinari, la vita degli anziani sarebbe oggetto di discriminazione in quanto giudicata *tout-court* meno degna delle altre.

In secondo luogo la giustificazione che il documento sembra portare è di tipo utilitaristico o pseudo-utilitaristico. L’obiettivo è di massimizzare i benefici attesi per il maggior numero di persone. In sostanza salvare il maggior numero di persone possibile è l’idea sottesa alla proposta della SIAARTI e da questo punto di vista è comprensibile perché immediatamente dopo si aggiungono all’età anche altri parametri (come del resto già anticipato in una parte precedente delle raccomandazioni): la presenza di comorbidità (quindi altre patologie pregresse rispetto al COVID) e lo status funzionale. Persone sane e giovani hanno prevedibilmente un decorso più breve e quindi meno «resource consuming» rispetto a pazienti anziani, fragili e con altre patologie gravi. In sostanza, un quadro clinico già compromesso prima dell’infezione e l’età sono parametri che indicano in prospettiva un maggior consumo di risorse mediche.

Le altre raccomandazioni sono finalizzate a garantire trasparenza nell’adozione e nell’applicazione di questi criteri, dando ampio spazio

alle ragioni della documentazione e della comunicazione delle scelte, anche difficili, da prendere. Questa parte è estremamente importante perché, a parere di chi scrive, esprime la consapevolezza degli estensori del documento della complessità e della difficoltà estrema delle scelte che discendono da quanto scritto nelle raccomandazioni. L'idea che chi organizza un triage in terapia intensiva basato sui criteri proposti dalla SIAARTI sia assimilabile a un freddo decisore che decide chi vive e chi muore contrasta con la ricerca di pubblicità (nel senso di espressione pubblica e, quindi, di assunzione di responsabilità pubblica) delle scelte fatte e di condivisione con il paziente (quando possibile) e con i familiari delle decisioni di limitare le cure intensive. Ovviamente, date le condizioni generali dettate dalla pandemia, il rapporto con i familiari è estremamente complesso anche in quei decorsi patologici infausti in cui non si è presentata l'esigenza di una limitazione delle cure, per l'impossibilità di mantenere un contatto diretto con i familiari. Ancora più complessa è quindi la comunicazione nel momento in cui fosse necessaria l'applicazione dei criteri evidenziati dalla SIAARTI.

Le critiche al documento SIAARTI che vorrei affrontare riguardano (1) gli effetti devastanti dell'adozione dei criteri sui principi che dovrebbero governare l'assistenza sanitaria; (2) il più o meno esplicito utilitarismo che giustifica la scelta dei criteri di allocazioni delle risorse; (3) l'inadeguatezza dei criteri individuati. Non prendo in considerazione l'ulteriore obiezione, ripetuta soprattutto sui media, secondo cui le esigenze delineate dalla SIAARTI non si sono in realtà verificate, perché alla fine le risorse disponibili sono state sufficienti per garantire un adeguato trattamento a tutti i pazienti bisognosi di cure. Non entro nel merito di un problema che è esclusivamente empirico e che pertanto non può essere risolto sulla base dell'aneddotica o della percezione individuale della reale misura di un problema. Se davvero la disponibilità delle risorse in terapia intensiva è riuscita ad assicurare una risposta adeguata ai bisogni, e quindi non c'è stata necessità di applicare i criteri SIAARTI per decidere l'accesso alle terapie intensive, tanto meglio. Vorrei però sottolineare un aspetto connesso a questa osservazione. Da più parti si è rimproverato alla SIAARTI di non aver centrato il problema. Infatti, prima di intervenire con l'elaborazione di criteri che dovrebbero orientare la deliberazione e la scelta degli operatori sanitari nell'allocazione di risorse scarse,

si dovrebbe valorizzare la cosiddetta *preparedness*, ossia la capacità di trovarsi nelle condizioni di affrontare l'emergenza predisponendo strategie preventive che rendano tutti gli attori coinvolti "preparati" di fronte a situazioni difficili. Sul piano concreto, "essere preparati" significa avere a disposizione una filiera di responsabilità e operazioni chiare e definite in anticipo e un equilibrio del sistema sanitario nelle sue componenti ospedaliere e territoriali. In una prospettiva più globale, si può pensare che un'opera di prevenzione o di contenimento delle pandemie richieda anche una maggiore attenzione al rapporto con la biosfera (Comitato Nazionale per la Bioetica 2020b, 6-7; Comitato Nazionale per la Bioetica 2020a, 8-10). Sono considerazioni queste del tutto condivisibili ma, nel momento in cui per varie responsabilità, tale preparazione non è stata raggiunta o, per varie ragioni, non è raggiungibile come muoverci nell'allocazione di risorse scarse? Si tratta di un interrogativo che rimane sullo sfondo e che merita di essere affrontato anche quando si riconosca la bontà di un'opera di anticipazione della risposta in termini di organizzazione sistemica. Anzi, una efficace *preparedness* implica anche l'elaborazione di criteri di allocazione di risorse scarse, perché una riflessione che interviene in anticipo sul problema, quando ancora non si è realizzato, ha il merito di rendere più trasparenti questi criteri e chiarirne la natura circoscritta alla particolare situazione emergenziale.

Vengo quindi alla prima obiezione. In parte già la SIAARTI ha specificato all'interno del documento che i criteri proposti sono motivati esclusivamente dall'urgenza e dalla scarsa disponibilità delle risorse, e non da considerazioni più generali sul valore della vita. La loro azione perciò deve essere intesa come limitata alla situazione (si auspica) contingente e transeunte e deve essere accompagnata, quindi, da sforzi contestuali per superarla e ristabilire un corretto equilibrio tra bisogni e disponibilità. Non deve però sfuggire che cuore di questa obiezione non è tanto la scelta dei criteri di età e stato clinico per definire l'accesso in terapia intensiva in situazioni di emergenza, quanto il timore che l'indice dell'età divenga un parametro per ogni possibile scelta allocativa in qualunque scenario. Si tratta in realtà di un dibattito già in essere in letteratura che prende in considerazione la possibilità di limitare l'accesso alle cure in ragione dell'età fino a teorizzare, nelle sue versioni più estreme, l'esistenza di "dovere di morire" delle generazioni più anziane, cioè di un vero e proprio obbligo morale di

limitare l'uso di costose tecnologie salva vita in una popolazione che ha meno prospettive di beneficiarne rispetto ai gruppi più giovani (Daniels 1988; Humber e Almeder 2000; Matthews e Russell 2005; Hardwig 2011). Appurato dunque che la SIAARTI è ben consapevole della distinzione tra situazioni ordinarie e straordinarie, lo spunto offerto dal documento consente anche di riflettere sui principi morali che devono orientare un efficiente sistema sanitario che può trovarsi nella condizione di squilibri di risorse anche in assenza di scenari epidemici o pandemici che fanno improvvisamente aumentare la domanda. La messa a punto di tali principi e criteri di equa distribuzione servirà anche a sgomberare il campo dall'idea che, tanto in situazioni ordinarie quanto in situazioni straordinarie, le scelte di cura dovrebbero essere guidate da principi come quello della sacralità della vita. Non sembra infatti che il punto debole della proposta SIAARTI sia quello di violare il principio di indisponibilità della vita (Del Missier 2020), per il semplice fatto che un tale approccio risulta deficitario anche in scenari non-pandemici. Non ci dilunghiamo ulteriormente su questo punto, dato che esiste abbondante letteratura in materia (cfr. a titolo d'esempio Kuhse 1987; Mori 2013; Lecaldano 2015).

La seconda obiezione riguarda la cornice concettuale che fa da sfondo alle raccomandazioni SIAARTI. Nel documento tale cornice non è esplicitata con la dovuta forza, ma questo è un particolare che sembra connaturato all'occasione e alla funzione di un documento che vuol dare raccomandazioni. Eppure un'analisi più attenta rivela alcune caratteristiche che incidono anche sulla seconda obiezione. Ad esempio, Caterina Di Costanzo e Vladimiro Zagrebelsky osservano:

I criteri di massima utilità previsti nelle Raccomandazioni Siaarti vengono comunemente ricondotti all'approccio utilitarista e sono generalmente operanti in quei sistemi giuridici dove non sia possibile enunciare costituzionalmente un diritto fondamentale alla salute. Nel contesto della Costituzione non scritta inglese, ad esempio, non è possibile parlare di diritto fondamentale alla salute ma più precisamente di doveri che le amministrazioni sanitarie hanno sulla base delle risorse finanziarie stanziare. In questo sistema vengono impiegati i criteri della massima utilità, derivanti dalla combinazione dell'adozione di un modello etico utilitarista con la previsione di tutele che distinguono il loro grado di effet-

tività sulla base del contenuto degli obblighi posti a carico delle amministrazioni sanitarie competenti. L'allocazione delle risorse viene effettuata attraverso l'impiego, nelle linee guida del National Institute for Health and Care Excellence (Nice), di indici econometrici, come il *Quality adjusted life years* (Qaly), al fine di determinare quali siano i trattamenti erogabili e quali non siano erogabili dal servizio sanitario nazionale. (Di Costanzo e Zagrebelsky 2020, 445-446).

Secondo gli autori un tale approccio utilitaristico, compatibile con l'ordinamento costituzionale inglese, è del tutto discorde rispetto al principio personalista che orienta la Costituzione italiana. Al di là del giudizio giuridico di merito, ricollegano in modo esplicito un tale modello di allocazione delle risorse sanitarie all'impiego di indici econometrici come i QALY, secondo cui una scelta distributiva deve tenere conto dell'impatto che il bene distribuito possiede sul rapporto tra quantità e qualità di vita guadagnabili da chi riceve il bene. Sono da privilegiare le distribuzioni che massimizzano il valore espresso dai QALY, quindi, in un contesto sanitario, la distribuzione delle risorse che garantisce per il maggior numero di persone il maggior beneficio in termini di rapporto tra anni di vita guadagnati e qualità della vita durante questo periodo (Nord 1999). Non è detto che una teoria utilitaristica debba necessariamente fare riferimento ai QALY ma è indicativo che gli autori associno così strettamente i «criteri di massima utilità» con questi indici econometrici. Al di là dei limiti che un approccio simile possiede (sulle difficoltà dei QALY, cfr. Lecaldano 2001, 19-21), si deve francamente riconoscere che nel documento della SIAARTI non c'è alcun riferimento a indici di questo tipo ma ci si concentra solo sulla massimizzazione della possibilità di vita, ossia sull'ottenimento di un beneficio in termini di sopravvivenza dalle terapie ricevute. In prima battuta, quindi, la posizione della SIAARTI non sembra rispecchiare le proposte utilitaristiche maggiormente diffuse in ambito di giustizia sanitaria, ma di ispirarsi vagamente a un principio di massimizzazione dei benefici che andrebbe meglio specificato e articolato sul piano teorico.

Elaborando questo punto, quindi, si può passare alla terza obiezione. A prescindere alla loro genuina natura utilitaristica, i criteri SIAARTI sono adeguati? Devo dire che questa è forse la domanda più complessa e meno agevole da affrontare.

In primo luogo, come detto, la SIAARTI propone una revisione dei criteri ma il rapporto tra quelli nuovi e quelli tradizionali, per così dire, non è del tutto chiaro. È evidente che porre un limite d'età per l'accesso alla terapia intensiva è incompatibile con la conservazione di altri criteri. Se un paziente è preventivamente escluso non può essere trattato secondo l'appropriatezza clinica. Ma la SIAARTI sostiene in apertura del documento che il nuovo scenario pandemico è tale che «potrebbero essere necessari criteri di accesso alle cure intensive (e di dimissione) *non soltanto* strettamente di appropriatezza clinica e di proporzionalità delle cure, *ma ispirati anche* a un criterio il più possibile condiviso di giustizia distributiva e di appropriata allocazione di risorse sanitarie limitate» (SIAARTI 2020, 3, corsivi aggiunti). Sembra quindi che essi siano da intendersi come aggiuntivi (quando possibili) rispetto a quelli tradizionali. Ciò che desta stupore, prima che il contenuto dei nuovi criteri, è quello dei vecchi: appropriatezza clinica e proporzionalità delle cure. Sono criteri sicuramente apprezzabili, ma non includono alcun riferimento ad altri che sembrano invece del tutto essenziali in scenari non emergenziali, come l'autodeterminazione del paziente. Né si fa accenno agli obiettivi che appropriatezza e proporzionalità si propongono. Non sono infatti soltanto orientati a ottenere la massima efficacia terapeutica ma anche volti ad assicurare al paziente la maggiore qualità della vita possibile, soprattutto quando il primo obiettivo non è più perseguibile per la fase avanzata della patologia.

La sottostima di questi valori rende paternalistico il quadro entro cui si inseriscono le proposte della SIAARTI e contribuisce a rendere meno convincente di quanto non lo sia l'accenno alla presenza di DAT quale parametro per prendere decisioni cliniche in fase di scarsità di risorse sanitarie (Ibid., 5). L'elaborazione di questi criteri avrebbe anche consentito a comporre un quadro maggiormente omogeneo e compatto, in cui la «possibilità di vita» viene intesa in senso ampio e non solamente quantitativo secondo il valore dell'efficacia terapeutica (considerazioni in questo senso si possono leggere in Balistreri 2020). Ciò significa che i criteri della SIAARTI per le situazioni di emergenza vanno nella giusta direzione, ma risentono di un quadro complessivo dei valori e criteri che dovrebbero orientare le decisioni cliniche troppo angusto. Peraltro, il mancato riferimento all'autodeterminazione non consente nemmeno di far emergere e quindi affron-

tare adeguatamente la tensione che si genera nel momento in cui si guardano alle singole situazioni da due prospettive: quella del singolo paziente, che esige il rispetto dell'autodeterminazione e il diritto a ricevere cure appropriate e proporzionate, e quello della sanità pubblica che, richiedendo di operare una giusta distribuzione di risorse scarse, può implicare scelte tragiche.

Infine, il documento non esplicita in modo chiaro la *funzione* dei criteri individuati. È infatti possibile individuare due funzioni dei criteri: una comparativa o puntuale e una esclusivistica o prospettica. Nella prima funzione, il criterio della possibilità della vita serve per decidere, tra due o più pazienti, quale sia da ammettere nell'unico posto in terapia intensiva. Se intesi in questo modo, quindi, la procedura è quella di accogliere tutti i pazienti bisognose di cure intensive, finché esistono posti disponibili, e di utilizzare il criterio per comparare la situazione dei pazienti quando invece il numero delle richieste supera la quantità di risorse disponibili: chi presenta le migliori possibilità di vita (in qualunque modo definite) potrà rimanere o accedere in terapia intensiva. La seconda funzione invece prevede un diverso uso dei criteri. Di fatto il paziente che non risponde ai parametri individuati viene immediatamente escluso dalla terapia intensiva, in prospettiva di poter accogliere altri pazienti che invece soddisfano i criteri e che si prevede si presenteranno a breve in ragione della curva pandemica. Entrambe le funzioni sono state variamente difese. Ad esempio, Auriemma e colleghi hanno difeso la funzione comparativa, proponendo un modello in cui l'età svolge il ruolo di "spareggio" invece che quello di «prioritizzazione esplicita» (Auriemma *et al.* 2020, 4), mentre Piccinni e colleghi sostengono che un triage prospettico è necessario quando il numero dei pazienti che avranno bisogno di cure intensive non è definito (Piccinni *et al.* 2020, 215-216). L'impressione è che la funzione dei criteri non debba essere fissa, ma duttile e misurata rispetto alle varie fasi dell'emergenza. È infatti probabile che in alcuni momenti la non definibilità del numero di pazienti che avranno bisogno di cure renda necessario un approccio esclusivistico, mentre in altri momenti si possa procedere a un triage di tipo puntuale. In generale, tuttavia, l'approccio puntuale o comparativo riesce ad andare meglio incontro alle esigenze dei singoli pazienti. Sembra allora che il quadro della *preparedness* a cui si è fatto riferimento debba essere articolato con maggiore chiarezza. Infatti, è ipotizzabile che non sia

sempre possibile avere un livello di preparazione “totale”, che riesce con efficacia a prevenire le situazioni emergenziali, ma livelli di preparazione stratificati che, in dipendenza da molteplici variabili, possono contenere, senza eliminare preventivamente del tutto, l'emergenza pandemica. Su uno di questi livelli si situa l'esigenza di creare le condizioni per cui sia possibile evitare l'esclusione categorica di certi pazienti, riuscendo quindi a mettere in atto esclusivamente (o per lo più) triage comparativi o puntuali.

Per concludere, le raccomandazioni SIAARTI presentano limiti e potenzialità. Di fondo, la proposta della SIAARTI ha avuto il merito di attirare l'attenzione su di un problema assolutamente centrale che, sebbene sia stato ampiamente discusso a livello teorico, merita ulteriori approfondimenti. Inoltre, mi sembra che, volenti o nolenti, le raccomandazioni evidenziano l'esigenza di pensare che, nell'impossibilità di prevenire la situazione emergenziale, servono nuovi criteri rispetto a quelli usati in condizioni “usuali”. Per questo l'approccio della SIAARTI appare più convincente delle proposte che sostengono, in varie forme, una forma di continuità tra i vari contesti, eccezionali e non, in termini di criteri di riferimento (Berlinger *et al.* 2020; De Panfilis *et al.* 2020). Sicuramente le conclusioni della SIAARTI non possono che costituire un punto di partenza, piuttosto che un punto di arrivo. Non solo perché, come ho cercato di mostrare, si possono muovere osservazioni sostanziali sul contenuto dei criteri individuati, ma anche perché il processo che porta all'elaborazione di un quadro complessivo più articolato e più convincente richiede un supplemento di riflessione che dovrebbe avere un carattere maggiormente *interdisciplinare* rispetto al processo di generazione delle raccomandazioni SIAARTI, e anche una condivisione con la popolazione, più ampia e partecipata. È questa una condizione essenziale perché le scelte fatte in terapia intensiva, anche in situazioni di emergenza come quelle verificatisi durante la pandemia COVID-19, siano realmente trasparenti e quanto più ampiamente condivise.

## Riferimenti bibliografici

Auriemma C.L. et al. (2020), *Eliminating Categorical Exclusion Criteria in Crisis Standards of Care Frameworks*, in «The American Journal of Bioethics», <https://doi.org/10.1080/15265161.2020.1764141>.

- Balistreri M. (2020), *Gli anestesisti e la legge del mare: “Prima le donne e i bambini”*, 15/03/2020, [http://www.quotidianosanita.it/scienza-e-farmacii/articolo.php?articolo\\_id=82601](http://www.quotidianosanita.it/scienza-e-farmacii/articolo.php?articolo_id=82601).
- Berlinger et al. (2020), *Ethical Framework for Health Care Institutions Responding to Novel Coronavirus SARS-CoV-2 (COVID-19). Guidelines for Institutional Ethics Services Responding to COVID-19. Managing Uncertainty, Safeguarding Communities, Guiding Practice*, The Hastings Center, <https://www.thehastingscenter.org/ethicalframeworkcovid19/>.
- Comitato Nazionale per la Bioetica (2020a), *COVID-19: la decisione clinica in condizioni di carenza di risorse e il criterio del “triage in emergenza pandemica”*, 8 aprile, <http://bioetica.governo.it/italiano/documenti/pareri-e-risposte/>.
- Comitato Nazionale per la Bioetica (2020b), *COVID-19: salute pubblica, libertà individuale, solidarietà sociale*, 28 maggio, <http://bioetica.governo.it/italiano/documenti/pareri-e-risposte/>.
- Daniels N. (1988), *Am I My Parents’ Keeper?*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Del Missier G. (2020), *Sopraffatti dal virus: la questione del triage estremo*, 27/03/2020, <https://www.alfonsiana.org/blog/2020/03/27/sopraffatti-dal-virus-la-questione-del-triage-estremo/>.
- De Panfilis L., Tanzi S., Costantini M. (2020), *Il processo decisionale per le cure intensive in situazioni di emergenza: l’etica medica e le cure palliative ai tempi del COVID-19*, in «Rivista di BioDiritto, 1S, 447-451.
- Di Costanzo C., Zagrebelsky V. (2020), *L’accesso alle cure intensive fra emergenza virale e legittimità delle decisioni allocative*, in «Rivista di BioDiritto, 1S, 441-446.
- Hardwig J. (2011), *Is There a Duty to Die in Europe? If Not Now, When?*, in Y, Denier, C. Gastmans, A. Vandeveldel (eds.), *Justice, Luck & Responsibility in Health Care. Philosophical Background and Ethical Implications for End-of-Life Care*, New York, Springer, 109-126.
- Humber J.M., Almeder R. (eds.) (2000), *Is There a Duty to Die?*, Atlanta, Georgia State University.
- Kuhse H. (1987), *The Sanctity-of-life Doctrine in Medicine: A Critique*, Oxford, Clarendon Press.
- Lecaldano E. (2001), *L’etica teorica e la qualità della vita*, in «Rivista di filosofia», 92(1), 7-29.
- Lecaldano E. (2015), *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari, Laterza.
- Matthews E., Russell E. (2005), *Rationing Medical Care on the Basis of Age*.

- The Moral Dimensions*, Oxford, Radcliff.
- Mori M. (2013), *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Firenze, Le Lettere.
- Nord (1999), *Cost-Value Analysis in Health Care. Making Sense out of QALYs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Piccinni M. et al. (2020), *Considerazioni etiche, deontologiche e giuridiche sul Documento SIAARTI, "Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili"*, in «Recenti Progressi in Medicina», 111, 212-222.
- SIAARTI (2003), *Raccomandazioni SIAARTI per l'ammissione e la dimissione dalla terapia intensiva e per la limitazione dei trattamenti in terapia intensiva*, in «Minerva Anestesiologica», 69, 111-118.
- SIAARTI (2013), *Grandi insufficienze d'organo "end stage": cure intensive o cure palliative? "Documento condiviso" per una pianificazione delle scelte di cura*, <http://www.siaarti.it/News/grandi-insufficienze-organo-end-stage-cure-intensive-o-cure-palliative.aspx>.
- SIAARTI (2020), *Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili*, <http://www.siaarti.it/News/COVID19%20-%20documenti%20SIAARTI.aspx>.

# La pandemia e i controllori dei tombini. Riflessioni sul paternalismo ai tempi del coronavirus

Mario Graziano

## I controllori dei tombini

Palermo, la mia città, è un posto meraviglioso in cui vivere. Il sole, le spiagge, la buona cucina, i mercati, la gente accogliente, non sono soltanto stereotipi o il frutto di una voglia di riscatto di una città che ha avuto (e che purtroppo ancora ha) tanti problemi e dilemmi da risolvere. Palermo è davvero una città affascinante da molti punti di vista, anche se rimane sommersa dalle sue storiche contraddizioni. La principale di queste è ovviamente la cronica mancanza di possibilità lavorative. La piaga della disoccupazione, oltre ad essere il motivo di gran parte della delinquenza e dell'accrescimento della manovalanza mafiosa, è anche stata l'arma che i politici hanno usato per convincere interi quartieri a votare per questo o quel partito. La famosa promessa del posto fisso non è certo un'invenzione del bravissimo Checco Zalone di *Quo Vadis* bensì una chimera che ha fatto la fortuna di personaggi politici non proprio di alto livello e la conseguente sfortuna di intere generazioni siciliane.

Ovviamente, come tutte le bugie, anche la promessa del posto fisso a un certo punto ha mostrato le sue gambe corte. Ma quando la gente ha iniziato a non credere più alla promessa di un posto alla forestale o di autista di auto blu del comune o della regione, ecco che a "salvare" l'illusione del miraggio lavorativo sono intervenuti tutta una serie di interventi normativi atti a creare un "quasi" posto fisso: i lavori di pubblica utilità.

Si tratta di lavori per lo più di custodia e tutela di beni pubblici (monumenti, verde pubblico, scuole, ecc.) che eserciti di L.S.U., vale a dire Lavoratori Socialmente Utili, hanno il compito di svolgere per circa 30 ore settimanali, a fronte di contratti a tempo determinato per lo più sottopagati.

Fra questi lavori socialmente utili vi è anche il controllo dei tombini stradali che, puntualmente, alle prime piogge autunnali, sono soliti “saltare” a causa delle cartacce finite dentro durante il periodo estivo o al semplice accumulo di fogliame caduto nei primi mesi di settembre. Pertanto, per evitare possibili disagi dovuti ad allagamenti, l’amministrazione comunale ha deciso di affidare agli L.S.U. anche l’ingrato compito di controllare questi tombini, creando la nuova figura lavorativa del “controllore dei tombini”. Purtroppo, come accade a Palermo, non si pensa mai che gli L.S.U. possano effettivamente fare un lavoro utile; anzi, questo tipo di figure vengono percepite dalla collettività e dagli stessi amministratori come forme di lavoro precario create a vantaggio di emeriti scansafatiche, di solito parenti e figli degli “amici degli amici”, che, non volendo lavorare, si limitano a “bighellonare” invece che trovarsi una vera occupazione. Quindi, spinti da queste preoccupazioni, gli amministratori locali hanno pensato di ispezionare il lavoro dei controllori dei tombini, creando così l’ennesima figura lavorativa: i controllori dei controllori di tombini<sup>1</sup>.

La “morale” della storia dei controllori di tombini è indice di un fatto molto noto nella letteratura filosofica e cioè che la mancanza di fiducia dello Stato o delle amministrazioni locali verso la possibilità di una cittadinanza illuminata e autonoma, in grado di scegliere bene per migliorarsi, capace di discernere tra il bene e il male, genera la necessità di un intervento diretto di un “controllore” che ne guidi e ne illumini il cammino.

La fiducia è, infatti, uno dei temi fondamentali che bisogna trattare quando si prende in esame la struttura di una società civile. Come rilevato da Francis Fukuyama (1995), la fiducia permette la condivisione di norme e valori poiché sottomette i legittimi interessi individuali a quelli collettivi. Infatti, la probabilità che un individuo si comporti in maniera non egoistica dipende dalle aspettative che nutre circa la possibilità che anche gli altri facciano altrettanto (Basu 2013). Ovviamente, la sincera aspettativa individuale non riesce a diminuire il rischio di abuso o di

---

1. La figura dei controllori dei tombini e dei controllori dei controllori di tombini non è sfuggita ai vari organi di informazione, soprattutto quando si è scoperto che molti, se non tutti, erano figli o parenti dei politici regionali. Di seguito il link per leggere l’articolo di Attilio Bolzoni su Repubblica (<https://www.repubblica.it/2006/09/sezioni/cronaca/palermo-tombini/palermo-tombini/palermo-tombini.html>).

sfruttamento a cui si espongono i singoli soggetti nelle loro aperture agli altri. La possibilità di “tradimento” rimane, purtroppo, il tratto tipico che caratterizza l’apertura di fiducia verso gli altri che, non curanti di tale responsabilità, potrebbero approfittare dell’opportunità favorevole per tirare un “colpo basso” al malcapitato di turno. Tuttavia, l’assenza di condizionamenti esterni (incentivi o punizioni), che potrebbero indurre i soggetti a investire fiducia o a rispondere in maniera positiva all’apertura di credito, è certamente il parametro che istaura una relazione fiduciosa per così dire “genuina” tra le persone (Pelligra 2007).

Nella storia dei controllori di tombini, ciò che spiega l’eccessiva proliferazione dei controllori sembra essere proprio la mancanza di rapporti di fiducia fra i diversi soggetti “economici”; tale assenza è imputabile alla mancanza di fiducia delle Istituzioni verso i cittadini e, viceversa, dei cittadini nei confronti delle Istituzioni. Sembra più un gioco a chi non si fida dell’altro che, tuttavia, oltre ad essere lontano da qualsiasi logica razionale, genera essenzialmente uno spreco di risorse. La fiducia, infatti, non è “costosa” e produce risultati economici sostanziosi (Pelligra 2007). Al contrario, il controllo e le sanzioni che si devono mettere in campo quando vi è una mancanza di fiducia hanno un costo che, se non sostenute dalle parti in causa, ricadono sulle tasche della società in generale.

In ultima analisi, quindi, la disponibilità dei cittadini a rispettare la legge dipende dalla fiducia accordata da questi ai loro concittadini e ai legislatori, ai rappresentanti del governo (locale o nazionale che sia) e alla loro capacità di garantire lo svolgimento coerente della vita sociale. Sono molti, infatti, gli studi che hanno mostrato che se in una democrazia il governo vuol fare rispettare le leggi allora non resta che una sola strada percorribile: quella di essere fiduciosi del comportamento corretto dei cittadini (Bicchieri 2006).

Se ciò per qualche motivo non avviene, ecco allora che la democrazia cede il passo alle forme più o meno forti di paternalismo che trasforma i cittadini al rango di figli minori incapaci di comprendere come è giusto comportarsi. E come si fa con dei figli minori, il padre-padrone Stato ha il diritto e dovere di utilizzare tutto il suo potere per guidarli: un potere che è nello stesso tempo capace di “forza” e di risorse intellettuali e morali superiori, cui si deve “obbedire” spontaneamente o tramite la promessa di un premio e, nei casi peggiori, con la minaccia di una punizione.

Ridotto all'osso, il *quid proprium* del paternalismo risiede, quindi, nella credenza dell'incapacità dei cittadini di prendere decisioni giuste (sia nel senso di formalmente o razionalmente giuste, sia di moralmente eque), di autogovernarsi.

Il paternalismo, sia nella versione forte sia nella versione soft<sup>2</sup>, insiste infatti su un punto ben preciso: vale a dire che l'azione intrapresa migliorerà (nel caso del paternalismo hard) o potrà migliorare (nel caso del paternalismo soft) il benessere oggettivo dei soggetti. L'interferenza del paternalismo nella sfera delle decisioni private dei cittadini è "benevola" poiché è volta a difenderli principalmente da loro stessi ancor prima che dal comportamento altrui.

Una parte, quindi, importante della giustificazione alla base dell'intrusione nelle decisioni private risiede nell'idea secondo cui le persone, da sole, a causa della loro intrinseca razionalità limitata e della loro incapacità congenita di elaborazione e di calcolo razionale dei costi e benefici, finirebbero per comportarsi in maniera dannosa se lasciati liberi di prendere decisioni su questioni importanti quali, ad esempio, quelle che concernono la salute, il rispetto dell'ambiente, il risparmio, gli investimenti, ecc. In definitiva, ciò che il paternalismo propone è di "vedere il mondo" attraverso gli occhi di un esperto piuttosto che con gli occhi miopi della gente comune che sono fonte di sviste continue e di errori di ogni tipo.

## La pandemia e i controllori della giusta distanza

L'avvento del COVID-19 e il perdurare dello stato di emergenza sanitaria ha giustificato ancora una volta (e purtroppo non sarà l'ul-

---

2. Il paternalismo hard è l'idea in base alla quale lo Stato, o un soggetto agente autorizzato dallo Stato, ha il diritto di usare la coercizione contro la volontà degli individui se ciò è in grado di evitare che questi, a causa della loro razionalità limitata, possano provocare un danno a sé stessi. Una versione moderata del paternalismo hard intende invece "bloccare" tutte quelle libertà di azioni che provocano danni a terzi (seguendo il famoso *Harm to Others Principle* elaborato da John Stuart Mill). Entrambi duramente contestati, in anni più recenti, si è affermato una nuova versione di paternalismo soft che ha nelle pratiche del nudge, le spinte gentili, la sua ragion d'essere. Secondo Richard Thaler e Cass Sunstein, gli autori che hanno reso celebre questa variante del paternalismo soft, le spinte gentili non interferiscono con le libertà di scelta individuale ma aiutano semplicemente i cittadini verso particolari scelte e condotte che vanno nella più corretta direzione (cfr. Galletti e Vida 2018).

tima) il ritorno del padre-sovrano capace di diffondere ordine in tutto il territorio, al cospetto di cittadini-infanti e pertanto incapaci di comprendere il pericolo. Gli stessi politici che fino a qualche giorno prima avevano cercato di minimizzare gli effetti del virus riducendolo a una “semplice influenza”, di fronte all’alzamento della curva epidemica e al costante aumento del numero di vittime, si sono trasformati in paladini del rigore più estremo.

La dura misura del *lockdown*, sulla scia dell’esempio cinese, è apparsa fin da subito una restrizione necessaria a limitare l’azione irresponsabile di cittadini incapaci di rispettare quelle regole, per la verità chiare a tutti, di mantenere la massima distanza possibile tra le persone, di lavarsi frequentemente le mani, di evitare i contatti non strettamente necessari e di proteggere le categorie più a rischio quali anziani e persone che soffrono di altre patologie. Il tutto ovviamente infarcito del principio che si è agito nell’esclusivo interesse dei cittadini e del benessere collettivo.

Una paura spasmodica dell’agire personale irresponsabile che, come nel caso dei controllori di tombini, ha causato il “proliferare” di figure di controllo intermedie non richieste: un esercito di delatori pronti a denunciare il vicino di casa che esce troppo spesso per fare la spesa, la coppia di amanti clandestini, gli amici che chiacchierano, il vecchietto sprovvisto di mascherina e guanti che porta a spasso il cane, il corridore solitario troppo lontano da casa sua o il tipo che, in barba al momento tragico, organizza sul tetto di casa un barbecue con i suoi familiari.

Tuttavia, l’azione benevola dello Stato paternalista non può fermare la sua interferenza di fronte a niente e nessuno e, pertanto, dato che la razionalità limitata riguarda tutti, nessuno escluso, deve per forza interferire anche con chi ambisce ad assumere il ruolo di controllore, perché, dentro la logica del paternalista, anche costoro sono uguali ai soggetti denunciati che vorrebbero sottoporre a tutela. Pertanto, per tutti, anche per i controllori intermedi desiderosi “di dare buoni consigli perché impossibilitati a dare il cattivo esempio”, valgono e sono necessari quelle pratiche coercitive in cui l’ispezione funziona sempre e senza interruzioni e il controllo è ovunque all’erta. L’uso di elicotteri e droni mobilitati per sorvegliare il traffico cittadino e le spiagge, posti di blocco ovunque della polizia e dell’esercito per stanare i furbetti della passeggiata o per controllare i cittadini in isolamento, non sono

altro che il prodotto necessario di una legislazione d'emergenza utile a contrastare il nemico invisibile che rende le persone contemporaneamente vittime (poiché il virus trova asilo nei loro corpi) e carnefici (poiché potenzialmente complici della sua diffusione).

In definitiva, il COVID-19 ha trasformato la democrazia italiana (e non solo) in uno Stato paternalistico che opera non per i cittadini bensì *nonostante* i cittadini, che così si sono trovati paradossalmente (complice il moltiplicarsi delle norme nazionali e regionali, a volte addirittura in palese contraddizioni tra loro) in balia di leggi e di regole che spesso cambiavano e/o di forze dell'ordine che frequentemente punivano comportamenti non pericolosi per la salute pubblica.

Lo scoppio della pandemia ha, quindi, "rinvigorito" il concetto stesso di paternalismo in ambito sanitario (da tempo ridotto ad un'appendice del dibattito etico in medicina per quel che riguarda la nozione di rispetto per l'autonomia del paziente), producendo nuove giustificazioni alla base di questi tipi di intervento. In realtà, nelle effettive pratiche dell'assistenza sanitaria, è complicato mantenere con fermezza delle posizioni anti-paternalistiche di principio, poiché le situazioni sono molto complesse e la valutazione della loro efficacia dipende fortemente dal contesto (cfr. Schramme 2015). Infatti, essendo che le questioni che hanno a che fare con la salute pubblica non si concentrano sulla situazione del singolo ma, più generalmente, su tutti i fattori che potrebbero essere determinanti per causare o influenzare lo sviluppo di una data malattia (ad esempio, le condizioni dell'ambiente, l'inquinamento, il clima, gli stili di vita di una determinata popolazione, ecc.), l'analisi sul paternalismo sanitario finisce con l'essere condizionata dall'analisi del paternalismo politico. È, infatti, l'esecutivo politico che a monte detiene i mezzi per imporre le scelte da fare e per prescrivere le conseguenti misure legali atte a favorire, prevenire, influenzare o migliorare, le condizioni e gli stili di vita per la salvaguardia della salute. Pertanto, l'ambito della sanità pubblica non può essere sganciato dalla più ampia categoria della politica pubblica in cui un certo livello di interferenza con la libertà e la mancanza del consenso individuale è, per così dire, endemico.

Infatti, secondo James Wilson (2015), ciò che è presente di problematico nel paternalismo interpersonale, vale a dire l'interferenza con la sfera delle libertà individuali e il mancato consenso dei singoli soggetti, non vale in materia di intervento pubblico, perché, in questo

specifico ambito, il paternalismo consente di andare oltre i meri interessi personali.

Misure paternalistiche come, ad esempio, quella di multare gli automobilisti che non indossano la cintura o di aumentare il costo delle sigarette, sono esempi di politiche interventiste che le autorità pubbliche sono legittimate a imporre poiché hanno un impatto importante per la protezione della salute dei cittadini e del benessere fisico di tutti. L'argomentazione che sostiene gli interventi paternalistici nell'ambito della sanità pubblica è, quindi, che un troppo *laissez faire* porterebbero i cittadini sprovveduti a fare delle scelte malsane per sé e a danneggiare le altre persone che, tuttavia, si ritroverebbero a pagare i costi per i servizi medici tanto quanto gli sprovveduti.

Sono questi i motivi che hanno portato alcuni magistrati ed ex magistrati come, ad esempio, Gianfranco Amendola a richiedere in piena pandemia di cambiare l'articolo 650 del codice penale ritenuto non adeguato per contrastare e punire i comportamenti incoscienti di cittadini irresponsabili sorpresi fuori di casa senza motivo. Se a molti sono sembrate eccessive le continue denunce e le multe<sup>3</sup>, Amendola ritiene invece che si tratta di pene leggere, prospettando l'ipotesi di sanzioni veramente dissuasive come, ad esempio, il divieto di uscire dalla propria abitazione in assenza di un permesso scritto dalle Autorità, una adeguata multa (fino a 10000 euro) e, in caso di recidiva, la contestazione penale.

Questo eccessivo rigore, per fortuna, non ha fatto breccia nel cuore del nostro esecutivo che non volendo trasformare l'Italia in uno Stato sceriffo ma avvertendo parimenti l'esigenza di correre ai ripari dai pericoli della diffusione del virus, ha pensato bene di predisporre un bando (poi ritirato) per l'assunzione di 60000 mila controllori aventi il compito di assicurare il divieto di assembramenti. Allo stesso modo dei controllori di tombini, anche i "controllori della distanza", almeno nelle intenzioni del ministro Boccia, dovevano essere pescati tra gli inoccupati o tra i percettori di reddito di cittadinanza. Una misura paternalistica che, anche se non attuata, è l'ennesima dimostrazione del

---

3. Il 23 marzo, giorno della pubblicazione dell'articolo sul fatto quotidiano, i giornali già parlavano della bellezza di 70000 denunce, presentate alla magistratura, per violazione delle norme governative (<https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/03/23/coronavirus-chi-non-rispetta-le-regole-paga-solo-una-piccola-multa-e-per-me-e-davvero-assurdo/5745869/>).

grande senso di responsabilità delle amministrazioni, sospettosa dei propri concittadini e impegnata a vigilare che tutti rispettino divieti e restrizioni: un controllo invasivo necessario, adottato per fare in modo che tutti corrano meno rischi di contagio e di sanzioni.

## **La rispondenza fiduciaria e il Welfare State**

Ciò che emerge dall'analisi finora condotta è che fare riferimento alle ragioni che giustificano un certo tipo di provvedimento è determinante per stabilire la differenza tra un provvedimento pubblico ispirato (o motivato) dal paternalismo e un provvedimento che nasce dall'esigenza di controllo e del mantenimento dell'ordine pubblico, su cui però possono insistere posizioni alternative.

Al contrario di questi ultimi, assicurare la buona salute di tutti i cittadini sembra essere un bene oggettivo che lo Stato ha il dovere di garantire e di promuoverne la realizzazione, facendo uso, se necessario, di controlli e sanzioni. È evidente, quindi, che nella situazione emergenziale dovuta allo scoppio improvviso della pandemia, appellarsi a una forma di autonomia o di libertà individuale o invocare delle concezioni alternative, passa per così dire in secondo piano rispetto all'esigenza prioritaria di garantire il non diffondersi della malattia. In altre parole, il virus ha fatto emergere prepotentemente l'idea che esista un modello di vita buona, che, per la sua intrinseca superiorità, dev'essere sostenuta dallo Stato anche a costo di minare le singole libertà.

Nei momenti tragici, il fare appello all'autonomia, cioè alla capacità di "dare leggi e regole a se stessi", sembra per lo meno poco opportuno. Tuttavia, in un contesto istituzionale come la nostra democrazia rappresentativa, il paternalismo è soltanto una delle possibilità in campo. Come osservava giustamente Robert Dahl (1981), nelle democrazie rappresentative esiste una categoria che pur non seguendo in toto i criteri dell'autonomia ne ritrae, seppur approssimativamente, la sua migliore realizzazione: la categoria della rispondenza fiduciaria, cioè la capacità dei governanti di corrispondere alle attese dei governati. Il criterio della rispondenza si colloca, infatti, sul gradino più alto dei valori di una democrazia matura poiché stabilisce che le preferenze liberamente espresse dai cittadini (anche tramite associazioni, partiti, sindacati, ecc.) sono oggetto di individuazione e di scelta da parte dei governanti e dopodiché implementate nelle politiche pubbliche. È

questo il senso anche del momento elettorale quando i cittadini hanno la possibilità di analizzare quanta è stata soddisfatta l'aspettativa nutrita verso i loro eletti. Seguendo questa logica, che sorregge l'intero impianto funzionale di un sistema politico democratico, più basso sarà stato il divario tra le preferenze dei cittadini e le decisioni governative e più alto è il grado di democraticità del sistema.

Nell'ottica della rispondenza democratica, il paternalismo non ha motivo di esistere né nella sua versione forte e nemmeno nella sua versione soft, poiché tutte le politiche pubbliche, anche quelle indirizzate a promuovere misure di carattere iperprotettivo, sono corrispondenti a una precisa "richiesta" avanzata dai cittadini attraverso i loro rappresentanti.

Inoltre, sempre in democrazia, esiste già uno strumento che pur muovendo dall'esigenza di protezione non per questo può essere considerato uno strumento paternalistico: il Welfare. Il sistema del Welfare, invenzione e vanto della cultura politica europea del 900, muove dalla necessità di garantire tutele universali nel campo della salute, dell'istruzione, della previdenza e del lavoro. Benché a volte, come nel caso dei tombini, abbia assunto i tratti caricaturali dell'assistenzialismo clientelare, ha nel corso degli ultimi centoventi anni assicurato l'intervento attivo dello Stato nel promuovere e raggiungere alti livelli di tutela e di sostegno verso tutti i cittadini, di difesa dei diritti civili, di lotta all'emarginazione e di protezione verso i soggetti più deboli.

Pur se osteggiato dall'ortodossia liberale, favorevole in linea di principio all'idea di un'intrusione minima dello Stato, il Welfare (e il sistema di protezione che cerca di sostenere) nasce dalle domande liberamente articolate dei cittadini che, tramite i loro rappresentanti, reclamano di essere convertite in risposte attraverso le misure di politica pubblica dei governi.

In questo senso, il Welfare non è un sistema paternalistico poiché esso non prescinde dalle domande effettivamente formulate dai cittadini. Nondimeno, reggendosi sui tempi democratici dell'attività e del confronto parlamentare, il Welfare ha la caratteristica di essere lento e ponderato nella formulazione delle risposte attese. Al contrario, il paternalismo anticipa le domande e impone le sue soluzioni anche contro le volontà dei soggetti. In altre parole, il paternalismo non risponde a nessuna richiesta, piuttosto si sovrappone e si sostituisce ai

cittadini nel formularle. Ma proprio per queste caratteristiche è adatto a fronteggiare situazioni emergenziali simili a quella in cui ci stiamo trovando adesso in pieno coronavirus.

Ora che l'estate ci darà un po' di tregua dal coronavirus si spera che la politica riesca e sia in grado di rafforzare il nostro Welfare sanitario al fine di evitare un altro periodo di emergenza come quello che abbiamo tristemente vissuto in primavera. Se ciò non dovesse avvenire, con le prime piogge autunnali e con l'avvicinarsi dell'inverno, quest'anno, vi è la triste possibilità che oltre a saltare i tombini torni a schizzare anche la curva dei contagi. In questo caso, purtroppo, ci sarà qualcuno che ritornerà a invocare a gran voce l'intervento dei controllori dei tombini e dei controllori delle distanze.

## Riferimenti bibliografici

- Basu K. (2013), *Oltre la mano invisibile. Ripensare l'economia per una società giusta*, Roma-Bari, Laterza.
- Bicchieri C. (2006), *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dahl R. A. (1981), *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Milano, Franco Angeli.
- Fukuyama F. (1995), *Trust: the social virtues and the creation of prosperity*, London Free Press Paperbacks.
- Galletti M., Vida S. (2018), *Libertà vigilata. Una critica del paternalismo libertario*, Roma, IF Press.
- Pelligra V. (2007), *I paradossi della fiducia. Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, Bologna, Il Mulino.
- Schramme T. (2015), *New Perspectives on Paternalism and Health Care*, Heidelberg New York Dordrecht London, Springer.
- Wilson J. (2015), *Why It's Time to Stop Worrying About Paternalism in Health Policy*, in Schramme T. (ed.), "New Perspectives on Paternalism and Health Care", Heidelberg New York Dordrecht London, Springer, pp. 203-220.

# Cosa ho imparato dal coronavirus

Franco Lo Piparo

Strutture fondamentali della natura umana possono rimanere nascoste, o essere addirittura negate, nel corso della banale quotidianità. Si impongono con evidenza solare quando il corso dell'esistenza si trova impigliato in ostacoli e difficoltà eccezionali. Le guerre e le grandi calamità naturali sono situazioni eccezionali che non consentono di barare. La pandemia del coronavirus è tra queste situazioni eccezionali.

Enumero qui qualcuna delle lezioni che il coronavirus ci sta impartendo.

## Prima lezione

Su questa terra non c'è salvezza al di fuori della scienza e della tecnica. Scienza e tecnica possono combinare guai (lo hanno fatto diverse volte nel corso della storia dell'umanità) ma questi guai possono essere governati e neutralizzati con altra scienza e altra tecnica. Scienza e tecnica si combattono con più scienza e più tecnica non standone fuori.

Anche lo spirito religioso non può e non deve esercitarsi al di fuori delle conoscenze scientifiche. Faccio un esempio. Nelle pagine dei "Promessi Sposi", attualissime, dedicate alla peste milanese del 1630-31 Manzoni narra che molti fedeli, per contrastare la terribile epidemia, avevano insistito a «chiedere al cardinale arcivescovo che si facesse una processione solenne, portando per la città il corpo di san Carlo». Il cardinale, sapendo quello che la scienza medica di allora diceva sulla diffusione del contagio, tentò di opporsi ma alla fine dovette cedere alla pressione popolare. Il corpo del santo fu portato in giro per le strade della città. Commento del cattolico Manzoni:

Ed ecco che, il giorno seguente, mentre appunto regnava (...) in molti una fanatica sicurezza che la processione dovesse aver troncata la peste, le morti crebbero, in ogni classe, in ogni parte della città, a un tal eccesso, con un salto così subitaneo, che non ci fu chi non ne

vedesse la causa, o l'occasione, nella processione medesima.

Un esempio paradigmatico dei danni che possono provocare comportamenti religiosi o ideologici che violino indicazioni della scienza, anche di quella del XVII secolo. Per differenza si ponga mente alle odierne prescrizioni delle autorità religiose sul modo in cui bisogna praticare i riti religiosi (messe, matrimoni, funerali) al tempo del coronavirus.

Per capire e sapere governare scienza e tecnica bisogna avere studiato. Le competenze che si acquisiscono nelle buone università e nelle buone scuole sono fondamentali. Il buffo e il paradosso della situazione italiana è che l'emergenza che stiamo vivendo viene gestita (nell'insieme non malissimo) da chi ha chiesto e ottenuto il consenso degli italiani in nome dello slogan «uno vale uno» e della denigrazione dei competenti e degli specialisti. Anche questa è una grande lezione di vita. I ministri antivax e anti-scienza stanno governando seguendo, con la giusta umiltà, i pareri autorevoli di illustri scienziati. È il caso di dire, non è mai troppo tardi e nei momenti difficili il pressapochismo e la cialtroneria si mostrano per quello che sono.

## Seconda lezione

Il benessere di ciascun singolo individuo è non solo intrecciato con quello degli altri ma dipende soprattutto dalla qualità di quell'insieme di regole e competenze istituzionali che sono riassunte nella parola *Stato*. Il cosiddetto popolo senza buone leggi e una buona élite è un aggregato informe che si sbriciola al primo ostacolo. La gestione del coronavirus è la prova dell'errore delle proposte politiche populiste. Ricordate? «Uno vale uno», «I vaccini sono una truffa delle multinazionali farmaceutiche», l'oncologo Veronesi apostrofato come Cancronesi perché consigliava alle donne il ricorso alla mammografia, eccetera.

## Terza lezione

Una comunità forte e capace di affrontare le situazioni eccezionali non è solo governata da una élite competente, è composta da individui che sappiano essere responsabili. Responsabilità in questo caso significa fidarsi dei risultati della ricerca scientifica e sapere sottoporre sa-

crosanti bisogni religiosi o ideologici al vaglio critico di ragionamenti che tengano conto di ciò che la scienza ti dice. Il cattolico Manzoni docet: se non vuoi combinare guai irreparabili devi sapere amministrare matrimoni, funerali, messe, processioni in onore di santi, in conformità con quanto ti dice la scienza sul contagio della peste e altre epidemie.

## Quarta lezione

Il capitalismo liberista e a-statale esiste solo nell'immaginazione ideologica degli anticapitalisti senza se e senza ma. L'economia di mercato si è sempre svolta sotto la vigilanza attenta dello Stato. Che poi alcune modalità di questa vigilanza non fossero gradite ad alcuni è altra questione.

Adesso disponiamo di uno straordinario specchio in cui il capitalismo cosiddetto (solo cosiddetto) liberista può osservarsi e studiarsi: il comunismo capitalistico cinese.

*In entrambi i capitalismi* profitti, salari e occupazione sono realtà inseparabili. Inseparabili perché connessi da un motore che non piace a chi non ama i consumi degli altri e consuma con senso di colpa: il consumismo. I profitti delle aziende collassano? Lo Stato, capitalistico o comunista, si preoccupa di finanziare i consumatori per aiutare le aziende che, per produrre beni da consumare, generano lavoratori che consumeranno i prodotti delle aziende dando così ossigeno ai profitti. È la spirale (consumi-profitti-lavoro-salari-consumi-profitto ...) entro cui vivono comunismo capitalistico cinese e capitalismo non comunista occidentale e che la pandemia ha messo sotto gli occhi di chi vuole vedere.

## Conclusione provvisoria

Dopo la tempesta COVID-19 il dibattito politico-culturale si spera sia diverso da prima della tempesta. Per il momento registriamo il silenzio assordante dei populistici antivax, anti-scienza e anti-élite.

# La libertà è l'esercizio della proprietà dell'esistenza

Riccardo Manzotti

Che cosa ci ha insegnato la pandemia e quello che ne è seguito? A me molto. In particolare, ho di fatto scoperto che le parole della filosofia senza l'esercizio dell'esistenza non significano nulla, ovvero che la filosofia deve avere il coraggio di attraversare il confine tra conoscenza e valore, che la scienza, per sua natura, non può. Detto, in modo più colloquiale, la filosofia deve dare vita alle parole.

In altri termini, ho imparato che, nel vivere quotidiano, è molto pericoloso confondere il piano della competenza con quello del valore, che invece coincide con il valore del vivere civile e umano ed è la condizione per la libera scelta. Qualche settimana fa, in un'intervista televisiva, Alessandro Barbero, il noto storico, ha detto che la cifra caratteristica della nostra epoca è la riduzione della politica alla amministrazione economica e sanitaria; in termini filosofico-cognitivi, una riduzione della dimensione dell'esperienza al piano funzionale-formale. Questa riduzione si è manifestata in modo particolarmente evidente durante la pandemia e ha prodotto effetti particolarmente deleteri sia nella comunicazione sia nella gestione della crisi. Fin dai primi giorni, all'opinione pubblica è stata imposta una versione monodimensionale della pandemia nella quale non vi era alcun spazio per la scelta politica e individuale.

La salute biologica è stata presentata come un valore assoluto (cosa ovviamente vera, trattandosi di un valore), ma anche come unico e totalizzante (cosa ovviamente falsa, altrimenti non saremmo individui liberi). Di conseguenza, il governo e le istituzioni hanno sostenuto una linea amministrativa, piuttosto che politica. Non c'era più spazio per pensare e ognuno doveva comportarsi meccanicamente per seguire le regole che le varie commissioni sanitarie stabilivano per tutti. Lo spazio della libertà e della politica è stato così automaticamente eliminato e appiattito sulla linea dell'agire falsamente informato (perché come si è visto non si aveva alcuna conoscenza adeguata del feno-

meno). Abbiamo così conosciuto una forma inaspettata di totalitarismo sanitario che, sebbene ovviamente diverso da altre forme storicamente precedenti, ha avuto caratteristiche specifiche che ne giustificano la denominazione.

Il tratto distintivo di ogni forma di totalitarismo non sta tanto nella sua imposizione forzosa, che è solo una modalità contingente di implementazione, ma nella riduzione della pluralità dei valori a un insieme ridotto e possibilmente unitario o monodimensionale all'interno del quale non c'è più spazio per la scelta.

Tutto questo può sembrare molto astratto, ma ha conseguenze e antecedenti pratici molto concreti. Faccio un esempio concreto. Chi può dire se sia meglio rischiare di cadere in un crepaccio o affrontare la scalata dell'Everest. Certo, il rischio per la salute biologica è molto maggiore sulle ferrate del tetto del mondo, ma dovrebbe essere ovvio che la scelta di affrontare una simile impresa rientra tra le possibilità di ogni individuo libero. In modo analogo, perché si dovrebbe anteporre il valore della vita biologica, ad altri valori, come la libertà, la vita civile, il benessere economico, i rapporti umani, e mille altri possibili bersagli di scelta? Non c'è alcuna necessità a meno, appunto, di abbracciare una visione totalitaria dell'esistenza e della società.

Il totalitarismo sanitario ha determinato uno scivolamento dal piano epistemico-scientifico, che offre spiegazioni ed elementi per agire sulla base delle scelte individuali, a quello etico-moralistico, che impone una norma assiologica esterna all'esistenza individuale. In parole povere, soprattutto nei mesi della quarantena, chi non accettava la linea imposta da istituzioni e da commissioni approvate dal governo era rapidamente etichettato come persona o indegna o incompetente. Non si è trattato di un caso, ma di una inevitabile conseguenza. Nel momento in cui si accetta che la realtà abbia un'unica descrizione – una volta quella contenuta nei libri sacri e oggi quella fornita dalla scienza (vedi l'uso politico delle commissioni sanitarie) – platonicamente (il padre fondatore di tutti i totalitarismi) non si può concludere l'unica motivazione per non accettare la norma sia una carenza personale. La fallacia *ad hominem*, nelle sue varie declinazioni, diventa la risposta automatica e uccide il pensiero critico, la discussione filosofica e la vita civile.

Come è stato possibile che tutto ciò sia avvenuto in un tempo così rapido e con così poca resistenza da parte dei filosofi e degli intellet-

tuali? Questa è una domanda cui non riesco a dare una risposta soddisfacente se non supponendo che, a prescindere dal virus, ci sia stata una sotterranea incubazione di elementi anti-libertari. In Italia è stato sorprendente vedere come quasi solo Agamben ha avuto la prontezza di spirito di reagire contro questa palese malattia dello spirito. Come era prevedibile, anche Agamben è stato immediatamente oggetto di una serie di attacchi concentrici che sono stati una delle peggiori espressioni di questa tendenza al pensiero unico. Al di là della condivisione delle posizioni specifiche espresse dal filosofo, quello che ha colpito di più è stato la mancanza, da parte dei suoi oppositori, di un'altra posizione positiva. La reazione pavloviana è stata soprattutto quella di denunciare lo scandalo di non condividere i valori comuni: Agamben era colpevole di uscire dalle file dei valori comuni.

Questo clima, dicevo, è probabilmente frutto di un periodo di incubazione che ha radici profonde e globali. Ne vorrei suggerire una, il dataismo scienziata-funzionalista descritto da Yuval Harari: l'idea che gli esseri umani non sarebbero altro che processi informativi che realizzano funzioni definite o dalla selezione naturale o dalla società. Secondo questa posizione, l'essere umano non ha vera libertà, perché è un semplice esecutore di algoritmi determinati filogeneticamente o epigeneticamente. In questo modello, ovviamente, non c'è più spazio per la vera scelta e non ci sono più nemmeno veri valori.

Contro questa posizione, io rivendico la natura dell'essere umano come principio dotato di libertà intesa come il poter esercitare la proprietà dell'esistenza. Io sono e posso decidere di essere quello che corrisponde alla mia esistenza, e questo si esprime nel mio agire senza costrizioni da altro che non sia me stesso. Non si devono per questo abbracciare dualismi o idealismi di sorta. Si tratta di una posizione che non implica una contrapposizione ontologica tra il soggetto e il mondo esterno, anche se quasi sempre in passato l'associazione tra dualismo e libertà è stata molto forte. Non è indispensabile.

Come si esercita la proprietà dell'esistenza? Sicuramente non attraverso l'esecuzione di algoritmi cognitivi basati sulle norme stabilite dalla comunità scientifica nella sua presunzione di oggettività come ci hanno raccontato durante la quarantena. Esistere è venire ad essere nel momento in cui ci si appropria di un valore, cioè si ammette che qualcosa è la cifra del nostro agire. Il valore non è qualcosa che si conosce, ma qualcosa che si vive, cioè che è identico con il nostro esistere nel mondo.

I valori non corrispondono a nozioni astratte sul mondo, sono momenti dell'esistente che diventano tutt'uno con la persona. La persona *possiede/manipola* i concetti, ma è *tutt'uno* con i suoi valori. In una prospettiva antidualista e materialista, i valori devono essere momenti di realtà e non sovrapposti o contrapposti ad essa. Non sono principi formali esterni al susseguirsi di fatti ed eventi; né norme della contingenza. L'esistenza di ciascuno è tale nella misura in cui determina una differenza non gratuita, ma nemmeno prevedibile e scontata, dell'esistente: il contrario di quello che è stato chiesto dalla comunità scientifica e dal pensiero prevalente durante la pandemia.

Il virus e la quarantena ci hanno posto di fronte alla irriducibilità dell'esistenza che è sempre un rischio e un costo. Non esistiamo se non accettiamo il rischio di vivere. Se riduciamo la nostra esistenza a mera sopravvivenza, ovvero alla difesa della nuda vita, abbiamo negato la nostra esistenza e abbracciato un totalitarismo sanitario tanto peloso quanto falso. È peloso nel suo ipocrita buonismo della presunta salvezza di tutti, che poi in pratica si traduce nell'esigere norme profilattiche esagerate nel timore di essere un giorno l'altro che oggi si dichiara di voler aiutare. È falso perché nell'esistenza di tutti i giorni a ogni azione corrisponde un possibile imprevisto e quindi è irrealizzabile. È assai significativo che, a tutt'oggi, le istituzioni sanitarie non abbiano ancora fornito una valutazione oggettiva del rischio di morte (o conseguenza gravi) associato al virus, quasi come se la sua quantificazione numerica fosse letale a quell'alone di rischio imponderabile che solo può imporre un atteggiamento etico invece che razionale.

Il virus ci pone di fronte alla domanda antropologica: che cosa è una persona? In modo non dissimile da altri ambiti contemporanei (dall'intelligenza artificiale alle biotecnologie) siamo costretti a uscire dai domini disciplinari che per troppo tempo si sono cullati nell'illusione hilbertiana di una conoscenza chiusa – e quindi certa – nel suo ambito. Durante il virus le parole hanno ripreso vita, cioè sono state l'espressione di scelte di valore, determinazioni irriducibili dell'esistenza. Proprio per questo la discussione si è animata perché ci si era, lo voglio dire affettuosamente, impigriti nell'orizzonte di uno scienziato buono per tutti. L'esistenza non è, per forza, buona per tutti. Le scelte costano dolore.

Come risponde Eward Bloom in *Big Fish* (2003) di Tim Burton come si fa a uscire da un luogo confortevole per tornare nella vita reale

se, per troppa tranquillità, non si hanno più le scarpe? Si accetta che faccia male. L'esistenza e la libertà, che abbiamo messo in discussione durante la quarantena, sono come i piedi di Bloom, ti portano dove vuoi, ma possono farti male. Per esistere come persone, e non come corpi che sopravvivono, la via richiede l'esercizio della proprietà della nostra esistenza. Questo esercizio è la scelta libera.

# Non siamo più ai tempi della caduta dell'Impero Romano!

Simona Morini

Abbiamo sperimentato, con il COVID-19, cosa significa vivere nella “società del rischio” che Ulrich Beck, nel suo testo classico sull’argomento, definiva nel 1986 come “un modo sistematico di trattare i pericoli e le insicurezze che comporta la modernità” (Beck 2000, 21). Per Beck, la modernità – o modernizzazione – è caratterizzata da “razionalizzazione tecnologica e cambiamenti nel lavoro e nelle organizzazioni”, ma anche da “cambiamenti nella società e nella vita quotidiana, nelle forme di vita e nelle relazioni sentimentali, nelle strutture di potere e nelle forme di repressione e di partecipazione politica”, fino alle concezioni della realtà e ai criteri stessi di conoscenza.

Abbiamo vissuto, in questi mesi di *lockdown*, ognuno di questi cambiamenti, conducendo un esperimento sociale, ambientale e politico straordinario, nel corso del quali i problemi e i limiti che abbiamo oltrepassato sono apparsi a tutti - o almeno a molti - con estrema chiarezza. Siamo quindi di fronte a un’occasione unica di ripensamento dei nostri modelli economici, politici e culturali.

Ma ammesso che ci sia la volontà di cogliere questa occasione, abbiamo gli strumenti per farlo? La conclusione, assai condivisibile, di Beck era “non capisco come possiamo usare strumenti scientifici e culturali sviluppati nel XVIII e XIX secolo per affrontare il mondo globale, cosmopolita e post tradizionale in cui viviamo oggi”.

La globalizzazione infatti è stato uno dei fattori che hanno determinato il passaggio da un mondo deterministico (quello appunto del XVIII e XIX secolo) a un mondo complesso. La complessità è quindi destinata a essere una nuova dimensione in cui si collocano le nostre azioni e la sfida a cui siamo chiamati a rispondere. In un ambiente complesso (caotico e imprevedibile) gli strumenti e i modelli di cui disponiamo (per esempio a livello decisionale, politico ed economico) sono modelli matematici lineari che non riescono a catturare le dinamiche dei fenomeni complessi. Probabilmente solo l’intelligenza artificiale

o qualche forma di “intelligenza collettiva” sarà in grado di capirne e regolarne l’andamento ma, come ha ipotizzato Chris Anderson nel suo controverso, ma interessante, *The end of theory*, questo potrebbe comportare un radicale cambiamento nella stessa idea di scienza e di spiegazione scientifica portandoci potenzialmente a una perdita di controllo della realtà e a un nuovo approccio, più sperimentale e incerto, a quanto vi accade. Se infatti - sostiene Anderson - il metodo scientifico si basa su ipotesi controllabili, che possono essere confermate o smentite dai fatti, l’enorme massa di dati che siamo in grado di raccogliere in rete ci consente di fare scoperte scientifiche anche senza formulare ipotesi o modelli. Contrariamente a quanto siamo abituati a pensare, si può fare scienza a partire da correlazioni, anche senza conoscere le cause. Un cambiamento epistemologicamente spiazzante, che ricorda quel che accade in medicina, dove si possono curare le malattie anche senza conoscerle. O in biologia dove il semplice sequenziamento del DNA presente in un ecosistema può far scoprire nuove specie senza che queste siano mai state osservate.

Inoltre i nostri modelli economici e decisionali sono basati sull’individualismo metodologico (il che significa su una spiegazione del comportamento e delle scelte basata sull’azione individuale), mentre all’interno di un sistema complesso è possibile individuare le dinamiche o le tendenze di un sistema, ma è spesso difficile ricondurle alle azioni dei singoli elementi che lo compongono. Questo cambiamento di paradigma può essere psicologicamente difficile da accettare e socialmente pericoloso poiché la mancanza di controllo – nella teoria, come abbiamo accennato sopra, e nell’azione pratica – è fonte di paure irrazionali che sfociano facilmente in varie forme di populismo e di autoritarismo.

Parallelamente alla crisi dell’individualismo metodologico – e in connessione ad essa – osserviamo la crisi del “nazionalismo metodologico” che definisce la società in relazione allo Stato-Nazione e che analizza le dinamiche socioeconomiche in base alle azioni dei governi dei singoli Stati, tralasciando per esempio il ruolo decisivo delle multinazionali e delle migrazioni, solo per citare due degli elementi più influenti e visibili della globalizzazione.

È un paradosso del nostro tempo che ci si attacchi all’idea di nazione proprio in un momento in cui questo tipo di ordine politico sta mostrando tutti i suoi limiti. Ulrich Beck ha più volte sottolineato il fatto che i rischi globali abbattano i confini nazionali e che nessuna

nazione può far fronte da sola alle loro conseguenze. L'esperienza del COVID-19 ci ha fatto ben capire come nelle situazioni di emergenza in cui pandemie e cambiamenti climatici e ambientali ci costringeranno in futuro a vivere e a decidere, sia necessario concentrare il potere decisionale da un lato a livello sovranazionale, dall'altro a livello locale, ripensando e riorganizzando il funzionamento delle città e delle regioni. Se l'equilibrio e il governo sovranazionale dovessero cedere, come è avvenuto, per esempio, ai tempi della caduta dell'Impero Romano, c'è da aspettarsi un frammentarsi del potere e un rinchiuersi localmente (a quei tempi, materialmente, dentro le mura delle città). Il ritorno dei nazionalismi, quindi, non è poi così sorprendente se si resta agli "strumenti scientifici e culturali sviluppati nel XVIII e XIX secolo". Come scrive Beck (Beck 2007, 287) "i rischi globali rafforzano gli stati e la società civile in quanto rivelano nuove fonti di legittimazione e nuove possibilità di azione per questi attori, mentre riducono il potere del capitale globalizzato in quanto le conseguenze delle sue decisioni di investimento contribuiscono a creare tali rischi globali, destabilizzando i mercati e attivando il potere di quel gigante addormentato, che è il consumatore".

E tuttavia il nostro mondo è fortunatamente cambiato rispetto a quello dei tempi della caduta dell'Impero Romano. Ci troviamo in una situazione del tutto nuova, in cui il chiudersi fisicamente non significa precludersi qualsiasi contatto con il "fuori". La rete si è infatti dimostrata un nuovo spazio di contatto, di apprendimento, di scambio economico e anche di socializzazione. Durante il *lockdown* siamo stati costretti a sperimentare nuovi modi di insegnare, di lavorare e di socializzare. Se queste esperienze sono sembrate a molti un "impoverimento" rispetto alle stesse attività svolte interagendo fisicamente - e in molti casi, certo, lo sono state - è perché siamo solo all'inizio di una rivoluzione destinata a cambiare per sempre la struttura e il funzionamento delle nostre istituzioni e della nostra vita e a frantumare i confini degli Stati-Nazione come li abbiamo finora conosciuti. In realtà sono il primo passo verso quello che Beck chiamava "cosmopolitismo metodologico", oltre che un indispensabile strumento dell'intelligenza collettiva necessaria per la gestione della complessità e dell'emergenza.

È all'interno della mutevole e flessibile architettura di questa "comprensione cosmopolita" ancora agli albori che, se sapremo cogliere le

occasioni che - accanto ai lutti - questa pandemia ci ha offerto, troveremo forse gli strumenti per vivere felicemente nell'incertezza (e nella società del rischio).

## Riferimenti bibliografici

Anderson C. (2008), *The end of theory*, in «Wired » (<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>).

Beck U. (1986) *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, trad. it. Roma, Carocci 2000.

Beck U. (2006), *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press.

Beck U. (2007), *The Cosmopolitan Condition. Why methodological nationalism fail*, in «Theory, culture and society», 24, 286-290.

# Salute ed economia nella tempesta di COVID-19. Qualche riflessione filosofica

Sandro Nannini e Sibylle Mahrtdt-Hehmann

Queste brevi note sono state scritte a quattro mani da una professoressa di filosofia, lingua francese e storia in un *Gymnasium* di Sulingen, in Bassa Sassonia nel Nord della Germania, e da un ex-professore, oggi in pensione, di Filosofia Teoretica e *Philosophy of Mind* all'Università di Siena in Toscana nell'Italia Centrale. Siamo entrambi chiusi nelle rispettive case, l'una a Sulingen e l'altro a Siena, da oltre due mesi; e quindi abbiamo contatti con il mondo esterno solo attraverso Internet e la TV. Le nostre fonti d'informazione, soprattutto riguardo alla TV, ovviamente coincidono solo in parte. Eppure, scambiandoci agli inizi di maggio le nostre opinioni per telefono o con *Skype*, abbiamo constatato che in fondo le esperienze drammatiche di cui siamo spettatori, sebbene il numero dei morti in Germania per fortuna dei tedeschi sia nettamente inferiore rispetto all'Italia, sono in larga misura le stesse o quanto meno suscitano analoghe riflessioni. È per questo che abbiamo deciso di scrivere qualcosa insieme: dato che il virus non conosce frontiere di nessun tipo, né nazionali né linguistiche, non è forse opportuno che tutti noi, cittadini del mondo, indipendentemente dalla lingua che parliamo e dal Paese in cui siamo cresciuti e viviamo, ci sforziamo di trovare insieme una risposta al flagello che ci ha colti improvvisamente così impreparati?<sup>1</sup>

Lungi da noi – sia chiaro – la pretesa di insegnare ai virologi come si debba combattere l'epidemia e ai politici quale sia la ricetta giusta per bloccare il contagio senza strozzare irrimediabilmente l'attività economica. Certo, gli uni e gli altri di errori ne hanno commessi (i politici, sia detto tra parentesi, molti di più dei virologi!). Sarebbe però troppo facile denunciare oggi, con il senno di poi, gli errori che sono stati commessi in tutto il mondo – comprese la Germania e l'Italia –

---

1. Per questo cercheremo di pubblicare questo articolo anche in tedesco.

tre mesi fa all'inizio dell'epidemia. E quindi non lo faremo. Molto più utile sarebbe invece segnalare gli errori che forse vengono commessi *ora* durante la cosiddetta "Fase Due" (quella della parziale ripresa di tutte le attività economiche e sociali); errori che sarebbe opportuno evitare anche nei mesi a venire (forse anni a venire purtroppo) in attesa dell'agognato vaccino. Ma questo è anche molto più difficile; ed è un compito in buona parte superiore alle conoscenze di cui disponiamo.

Qualche riflessione da incorreggibili "tuttologi" tuttavia la vogliamo fare! Il filosofo infatti, pur non essendo in possesso di alcun sapere specialistico, socraticamente "sa di non sapere" e quindi ha il vantaggio di essere abituato a guardare con distacco critico a tutte le opinioni e a tutte le teorie; comprese le proprie naturalmente, se si sforza di essere un buon filosofo!

Prendiamo in considerazione il tema più dibattuto in queste ultime settimane in Europa, negli Stati Uniti e altrove; un tema al quale abbiamo già fatto cenno: che cosa devono fare i governi per bloccare il contagio senza strozzare irrimediabilmente l'attività economica? Concentriamoci su quelle opinioni che meritano di essere discusse. Lasciamo perdere i crimini di Bolsonaro in Brasile, che vuole far morire tutti gli Indios dell'Amazzonia, o le follie di Trump che vuole iniettare in vena la candeggina ai malati di COVID 19 e, riguardo all'allentamento del *lockdown*, non ascolta neppure Fauci, il suo virologo di fiducia, mentre il numero dei morti per l'epidemia ha superato negli Stati Uniti il numero dei soldati americani caduti in Vietnam! Lasciamo perdere queste colpevoli sciocchezze, condivise in Italia anche da Salvini e dai suoi *fans*, senza cessare ovviamente di denunciarle! Parliamo piuttosto di coloro che, come ad esempio Schäuble in Germania o Renzi in Italia, con un pizzico di serietà in più rispetto ai sunnominati (ma solo un pizzico!) spingono per una ripresa rapida e completa di tutte le attività economiche, sostenendo più o meno esplicitamente che, per bloccare una crisi non più sostenibile (Renzi) o in nome di una presunta superiorità delle libertà individuali e della dignità della persona sulla vita e sulla salute come valori supremi (Schäuble), si possa e si debba mettere nel conto anche un considerevole aumento del numero dei decessi fra gli anziani. Anche noi – come molti altri politici, giornalisti, opinionisti e comuni cittadini – siamo indignati di fronte ad un così palese cinismo. Ma dobbiamo riconoscere (a malincuore) che Renzi, ad esempio, tocca un nervo scoperto quando

dice che chi richiede maggiore prudenza appartiene in genere a quel gruppo di “garantiti” che può contare sulla pensione o lo stipendio a fine mese anche se se ne sta tranquillamente chiuso in casa. Pertanto, appartenendo entrambi a tale gruppo, non ce la sentiamo di impartire lezioni di saggezza e di moralità a chi non sa come arrivare in fondo al mese. Ma non possiamo non notare – certo dopo aver denunciato che spesso dietro a siffatte ciniche proposte si nasconde semplicemente il desiderio di qualche politico di guadagnarsi un po’ di popolarità e di voti in più alle prossime elezioni – che la (in larga misura malintesa) necessità di scegliere tra vita e libertà o tra salute e interessi economici ha evidenti implicazioni di carattere etico.

Non c’è da stupirsi perciò che nei *media* divampino polemiche nelle quali un filosofo riconosce con facilità uno scontro tra le tre principali etiche del pensiero filosofico dall’antichità ai giorni nostri (più molte posizioni intermedie o eclettiche): *l’etica del dovere* (Kant, tanto per capirsi), secondo la quale la ragione ci prescrive il rispetto di una legge morale che non ammette eccezioni indipendentemente da quanto essa contrasti con i nostri interessi; *l’utilitarismo* (J. Bentham e J. Stuart Mill soprattutto), dottrina secondo la quale tutte le norme morali sono valide solo *prima facie* e devono essere rispettate solo se, così facendo, massimizziamo nella situazione concreta in cui ci troviamo il soddisfacimento delle preferenze di tutte le persone interessate e non soltanto di noi stessi; *l’etica della virtù* (anzitutto Aristotele e poi Tommaso d’Aquino e molti altri), secondo la quale, detto in breve, agisce in modo moralmente giusto non chi segua dei principi astratti di doverosità o utilità collettiva, bensì chi, essendo stato educato da persone sagge e virtuose, sia divenuto egli stesso saggio e virtuoso e quindi si comporti sempre e spontaneamente da persona virtuosa nella situazione concreta in cui si trova.

È evidente che chi vorrebbe oggi maggiore prudenza nell’allenamento delle misure di *lockdown*, costi quello che costi in termini economici, si riconoscerà più facilmente nell’etica del dovere che non nell’utilitarismo, come ad esempio ha fatto in rete poche settimane fa un grande studioso di Kant qual è O. Höffe (in Hesse 2020). L’inverso accadrà a chi invece sia più sensibile alla promozione della ripresa dell’attività produttiva. Ma, a ben guardare, per i difensori di ciascuna delle tre etiche, quando venga valutata la loro applicazione alla situazione concreta in cui ci troviamo oggi nel pieno dell’epidemia, è molto

più facile attaccare i difensori delle etiche rivali che non difendere la propria. Ad esempio – per riprendere un esperimento immaginario discusso anche da Höffe –, se, attivando uno scambio, posso sì impedire che un treno privo di guida investa e uccida cinque persone, ma posso farlo solo deviandolo su un altro binario dove investirà e ucciderà una sola persona, devo attivare o no quello scambio? Se il dovere di non uccidere intenzionalmente è assoluto, quali che siano le conseguenze del rispetto di quel dovere, allora io non potrò attivare quello scambio. In quel caso sarà il treno ad uccidere cinque persone, ma io non ne avrò uccisa nessuna. L'utilitarista sosterrà invece che io devo attivare quello scambio; se non lo farò, mi prenderò la responsabilità di aver lasciato morire cinque persone invece di ucciderne una sola.

Höffe ha obiettato che nella realtà dilemmi insolubili di tal genere non si presentano mai, perché *è sempre disponibile una terza alternativa. Ebbene, si sbaglia! Nelle settimane drammatiche durante le quali, in marzo ed in aprile, ogni giorno morivano negli ospedali della Lombardia centinaia di pazienti, i medici si sono spesso trovati a dover prendere decisioni terribili: il numero dei ventilatori disponibili era inferiore al numero dei pazienti che ne avevano un assoluto bisogno. Certo, qualche paziente è stato spostato in altri ospedali (alcuni anche in Germania; e di questo gli italiani devono essere gratissimi ai tedeschi); ma in molti casi ciò non era possibile. Ne mancava il tempo. I medici hanno dovuto decidere chi volevano tentare di salvare e chi erano costretti a lasciar morire; e hanno dovuto farlo in base a criteri di scelta forse ragionevoli, ma sempre discutibili: i giovani dovevano essere privilegiati rispetto agli anziani? Oppure bisognava tentare di salvare i pazienti relativamente meno gravi e lasciar morire quelli che si presumeva fossero ormai senza speranza? Talvolta l'applicazione dei due criteri portava allo stesso risultato, ma talvolta no! E il tutto in una situazione di grande incertezza riguardo alle conseguenze di questa o quella scelta. Quindi rispettare in quei frangenti il dovere morale assoluto di non lasciar morire nessuno senza aver tentato di salvarlo era praticamente impossibile.*

Ma anche gli utilitaristi non sono messi meglio durante un'epidemia grave come quella nella quale ci troviamo, se pretendono di applicare senza alcuna flessibilità il loro principio di massimizzazione delle preferenze di tutti. Ammettiamo che sia possibile dimostrare, facendo la somma algebrica dei vantaggi e degli svantaggi di

un *lockdown* generalizzato e anticipato, che i vantaggi economici della maggioranza della popolazione supererebbero di gran lunga lo “svantaggio” subito da quella minoranza di anziani che finirebbe all’altro mondo in conseguenza di una seconda ondata epidemica, resa più probabile proprio dall’allentamento generalizzato del *lockdown*. In realtà fare un tale calcolo sarebbe molto (ma molto molto!) difficile! Ammettiamo nondimeno che ciò sia possibile. Anche in questo caso un utilitarista intransigente che non tenesse conto della differenza *qualitativa* tra il valore della vita umana e gli interessi economici difenderebbe forse un’etica che qualcuno sarebbe disposto a ritenere davvero accettabile? Del resto Stuart Mill stesso introdusse delle correzioni in senso qualitativo nel “calcolo felicifico”, puramente quantitativo, di Bentham. E molti utilitaristi contemporanei, seguendo l’intuizionismo di Rawls (1971), correggono il risultato del calcolo a favore dei più svantaggiati, anche nel caso che questi ultimi siano una minoranza. Conclusione: le etiche vanno applicate *cum grano salis* nella situazione concreta, senza aver paura di cadere in qualche contraddizione: l’etica non è matematica!

Tutto ciò porta ad una forte rivalutazione dell’etica aristotelica della virtù, soprattutto rispetto al rapporto equilibrato da instaurare tra la validità, *prima facie* universale, dei principi morali e la *epieikeia* – «convenienza» (trad. it. di A. Plebe), o forse meglio “opportunità”<sup>2</sup> – della loro applicazione ai casi particolari (Aristotele, *Eth. Nic.* V 14; trad. it. Aristotele 1965, 141 sgg.). Ma anche l’etica della virtù va incontro ad una gravissima obiezione: se dobbiamo comportarci in modo virtuoso seguendo il consiglio dei saggi, ma non disponiamo di alcun principio universale di saggezza, come potremo riconoscere chi è veramente saggio da chi non lo è? L’etica della virtù non cade forse in un circolo vizioso quando identifica la saggezza con ciò che i saggi

2. Il termine *epieikeia* è spesso tradotto in questo passo con “equità”; ma crediamo che la traduzione di Plebe, “convenienza” – nel senso, ci sembra, di opportunità e non di vantaggio personale – colga meglio il significato che Aristotele intende attribuirgli. L’*epieikeia* è infatti la virtù di saper adattare la legge (soprattutto la “giustizia”), che necessariamente è generale, al caso particolare: «Quindi il giusto e il conveniente sono la stessa cosa e, pur essendo onesti entrambi, il conveniente è superiore. L’incertezza sorge poi dal fatto che il conveniente è pur giusto, ma non secondo la legge, bensì è come un correttivo del giusto legale. La causa è che ogni legge è universale, mentre non è possibile in universale prescrivere rettamente intorno ad alcune cose particolari» (Aristotele, *Eth. Nic.* V 14, 1137b 10-14; trad. it. Aristotele 1965, 142)

ritengono esser saggio fare, ma poi giudica che i saggi sono saggi in virtù di quel criterio di saggezza che essi stessi hanno stabilito?

*È evidente dunque che talvolta, quando si debbano prendere delle decisioni moralmente molto impegnative che ci obbligano a scegliere tra principi opposti o esigenze opposte (per di più spesso in assenza di conoscenze certe su quali saranno le conseguenze delle nostre scelte), la nostra fedeltà ad una delle tre etiche fondamentali non ci aiuterà granché! Dovremo per forza assumerci il rischio di fare delle scelte che poi forse scopriremo essere state sbagliate. Pertanto, quando giudichiamo o troppo timide o troppo azzardate le scelte dei nostri governi riguardo all'allentamento del *lockdown*, abbiamo tutto il diritto di farlo (e noi due personalmente propendiamo per eccedere sempre nella prudenza piuttosto che nell'azzardo), ma dovremmo sempre ricordarci che, se fossimo noi al posto dei nostri governanti, forse non riusciremmo ad essere più saggi e virtuosi di loro!*

## Riferimenti bibliografici

- Aristotele (1965), *Etica nicomachea*, trad. it. a cura di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza.
- Hesse M. (2020), *Philosoph Otfried Höffe über die Corona-Krise: „Regierungen sind nicht für Glück zuständig“*, «Frankfurter Rundschau», 15/04/2020 <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/philosoph-otfried-hoeffe-ueber-coronakrise-regierungen-sind-nicht-glueck-zustaendig-13651363.html>
- Rawls J. (1971), *Una teoria della giustizia*, trad. it. Milano, Feltrinelli 1998.

# Immuni si, ma non alla ragione

Francesco Parisi

In un passaggio di *Infinite Jest*, David Foster Wallace fa raccontare a uno dei suoi personaggi una storia, che recita così: «C'è un vecchio pesce saggio e baffuto che si avvicina nuotando a tre pesci giovani e fa: “Buongiorno ragazzi, com'è l'acqua?” e nuota via; i tre pesci giovani lo osservano allontanarsi e si guardano e fanno: “Che cazzo è l'acqua?” e nuotano via.».

Questa storiella, ispirata molto probabilmente da una delle tante sortite di Marshall McLuhan, è perfetta per far capire quanto l'essere immersi in un ambiente (mediale) produca come effetto la sua sparizione. I pesci non sanno niente dell'acqua così come il cacciatore-raccoglitore non sapeva niente dell'ossigeno e noi oggi, *mutatis mutandis*, sappiamo poco o nulla di cosa implichi sguazzare allegramente nell'ambiente digitale.

Da quando l'emergenza da Coronavirus è iniziata, sono stato tra quelli che hanno mal digerito il *lockdown*. Non che sia stato facile per gli altri, intendiamoci, ma mi ha da subito impressionato la facilità con cui abbiamo smesso di pensare e ci siamo urlati addosso di stare a casa e di rinunciare ad aspetti elementari della nostra vita quotidiana. Non si è trattato solo di tutela della salute, ma di attacco feroce alla ragione in nome della sicurezza. Nella pratica ciò si è tradotto in molte circostanze: ho assistito alla gogna mediatica del “Corridore”, ormai vero e proprio archetipo dell'irresponsabile; ho visto sub venire multati; droni volteggiare; elicotteri perlustrare spiagge deserte; e molte altre circostanze che non saprei se definire allucinanti o grottesche.

Quando si è cominciato a parlare dell'App Immuni per il tracciamento dei contagi, lo scenario sembrava da perfetto romanzo orwelliano. Inizialmente la cosa mi ha urtato istintivamente, come un'ulteriore forma di restrizione. Ma poi, dopo aver letto un articolo<sup>1</sup> e aver visto accadere alcune cose, il dubbio si è insinuato in me e ho pian piano cambiato atteggiamento. Ho cioè cominciato a notare una sor-

---

1. <https://www.che-fare.com/iaconesi-dati-societa-covid-19/>

prendente e inaspettata analogia nel modo di ragionare tra coloro che invocavano senza mezzi termini la chiusura totale e quelli che non oggi non vogliono l'App Immuni, perché vi scorgono una pericolosa forma di controllo e di violazione della privacy. Mi ha colpito, insomma, questa sorta di parallelismo tra la forma del ragionamento di quelli che acclamavano di stare-chiusi-e-basta in casa e quelli che oggi ci mettono in guardia dai pericoli dell'App-Immuni-come-dittatura.

Ma cos'è che accomuna queste due forme di ragionamento? Il fatto che entrambe non si fondano sulla valutazione di variabili complesse, ma su posizioni sostanzialmente ideologiche o che sorgono in risposta a reazioni emotive. Non si esce perché-è-giusto-così; non si può usare l'App perché-minaccia-la-nostra-privacy. Entrambe le posizioni sono, per così dire, refrattarie alle circostanze attuali, inattaccabili perché si forgiavano a partire da dogmi o stati d'animo e non da valutazioni di merito.

Lasciamo da parte la libertà di spostamento e concentriamoci sul controllo dei dati. Ci sono due modi, a mio avviso, per affrontare la discussione sull'App Immuni: il primo è valutare lo scenario complesso che si presenta ed esercitare un pensiero critico basato sulla costante e faticosa negoziazione tra sicurezza e riservatezza; il secondo è chiudere la discussione prima ancora di iniziarla, o appoggiandosi a precedenti storici che corroborano tesi futuriste o rappresentando scenari ipotetici che ci farebbero prevedere cosa accadrà.

Per il primo modo le questioni connesse alla piena accessibilità del codice (open source), al tipo di tecnologia impiegata (Bluetooth vs GPS), al tipo di immagazzinamento dei dati (centralizzato vs decentralizzato), all'integrazione con gli altri Paesi Europei e con il progetto avviato da Google e Apple, alla circoscrizione temporale del fenomeno, sono tutte fondamentali e da mettere al centro della discussione; devono inoltre essere esplorate da diverse prospettive, da persone con diverse competenze (informatiche, antropologiche, psicologiche, filosofiche, mediologiche e politiche).<sup>2</sup> Per il secondo modo, tutto questo non si dà nemmeno in prima istanza.

Qui non vorrei dare una soluzione per cui si debba o non si debba scaricare Immuni – atteggiamento in linea con l'antidogmatismo che difendo – ma fornire alcuni spunti di metodo per non finire come i pesciolini della storiella iniziale e regolare invece il rapporto tra am-

---

2. <https://nexa.polito.it/lettera-aperta-app-COVID19tt>

biente naturale e ambiente mediale, tra vita organica e identità digitale. La ricetta, in fondo, è estremamente semplice e si fonda su due parole: *fiducia* e *consapevolezza*.

Fiducia: se come cittadino pretendo di essere trattato come tale e non come una scimmia ammaestrata, devo a mia volta trattare lo Stato come una Repubblica democratica e non come una dittatura. Si tratta di un principio di reciprocità dal quale, per onestà intellettuale, sento di non potermi sottrarre. Non importa che questa fiducia sia stata clamorosamente disattesa finora: inseguire corridoi sulla spiaggia non suggerisce, perlomeno a me, l'idea di uno Stato che affronta con razionalità un'emergenza, ma uno Stato che applica un modello ottuso senza valutare le cose adeguatamente. Ma il patto di fiducia è sempre condizione essenziale in un qualsiasi negoziato civile. La fiducia verso le istituzioni va dunque alimentata e non minata, così come va sempre pretesa anche se non sempre dimostriamo di essercela guadagnata.

Lo stesso vale per l'atteggiamento nei confronti dei nostri concittadini. Considerazioni del tipo *se-lo-fa-uno-lo-fanno-tutti*, oppure *l'italiano-è-incivile-e-non-ci-si-può-fidare*, non solo sono completamente infondate da un punto di vista logico, ma fungono da causa di loro stesse: infatti, se io mi figuro uno Stato che mi inchioda in casa contro ogni evidenza sullo stare all'aria aperta e mi figuro il mio concittadino come un furbetto che non aspetta altro che avere un'occasione per comportarsi male, come potrò mai agire nell'interesse della collettività? Sarò frustrato e arrabbiato, invece che responsabile e comprensivo. Sarò indotto a smettere di pensare annullandomi sul divano e su Internet (se ce li ho, ovviamente) o a trasformarmi nel furbetto che tanto temo per non soccombere alla frustrazione.

Consapevolezza: La fiducia da sola non basta, dopotutto siamo cittadini e non bambini. Se un bambino si può affidare senza preoccuparsi di altro, un cittadino deve sempre essere consapevole e informato. Prima di tutto dobbiamo esigere che l'App sia la migliore possibile, pretendendo che soddisfi dei requisiti, tecnici e di principio, che reputiamo non negoziabili.<sup>3</sup>

Tra questi, il fatto che non ce ne libereremo mai qualora dovesse entrare in funzionamento è certamente il più importante ed è quello

3. Il MIT ha stilato una classifica basata su questi parametri: <https://www.technologyreview.com/2020/05/07/1000961/launching-mitr-covid-tracing-tracker/> (Immuni ha totalizzato un punteggio di 5 stelle su 5).

che di solito incute più timore. L'argomento di chi teme che ciò accada è grossomodo il seguente: l'eccezione-sorta-in-emergenza-diventa-la-norma. Ecco il parallelismo della forma di ragionamento con la chiusura ottusa nelle case. Individuare un principio di funzionamento come ipotesi (perché no, plausibile) e istituirlo come condizione ineluttabile. Di solito segue l'esposizione di casi del passato che supportano tale ipotesi e/o la rappresentazione di stati futuri che ci fanno toccare con mano i rischi che corriamo, tramite il fenomeno della mediazione (Grusin 2010).

La privacy è, naturalmente, l'oggetto della contesa. Io ci tengo alla mia privacy, non voglio che qualcun altro ficchi il naso nelle mie pratiche quotidiane e mi tenga d'occhio. A questa risposta di solito si fa notare, molto sommessamente, che la privacy è un concetto *liquido* e *relativo*, ben illustrato dalla storiella dei pesci raccontata all'inizio. Infatti, di quale privacy si sta parlando? Quella dei gusti? Quella delle idee politiche? Quella degli spostamenti? Quella della rete delle amicizie? Quella dei rituali domestici? Quella dell'orientamento sessuale? Quella delle cartelle cliniche? Quella del cloud così-è-tutto-sincronizzato? Quella delle conversazioni in chat? Quella della carta di credito strisciata qui e lì? Quella dell'orologio che misura il battito? Noi siamo *già* dati, noi siamo *già* informazione in vendita. Pertanto inneggiare astrattamente, senza-se-e-senza-ma all'ideologia della riservatezza è ingenuo nel migliore dei casi e disonesto nel peggiore.

Al che i più maliziosi, con un guizzo, rispondono: che c'entra, in quel caso io-ho-dato-il-consenso. Oppure, che c'entra: un conto è dare i nostri dati a delle multinazionali americane che sono *cool* e li proteggono (Cambridge Analytica e i vari *data leaks*, a quanto pare, non sono serviti a scalfire questa idea) altra cosa è darli allo Stato Italiano che può limitare i miei diritti e agire, tramite la polizia, sulle mie libertà. E via col pendio scivoloso, per cui, nel giro di un anno o più, saremo ridotti in stato di sorveglianza perpetua.

Perché dico che il concetto di privacy è liquido e relativo e che dobbiamo necessariamente essere consapevoli di questo fatto? Perché la duplicazione dell'individuo in corpo organico e identità mediale è un problema che precede, e non di poco, le circostanze attuali. Come i giovani pesciolini nell'acqua siamo nati ciechi rispetto alla condizione di esternalizzazione che le tecnologie di duplicazione della realtà hanno inaugurato (Parisi 2019). Quando fu inventata la fotografia –

la prima tecnologia che riproduceva la realtà bypassando l'intervento creativo umano – le reazioni furono delle più diverse e coprirono tutto lo spettro emotivo. Esaltazione entusiasta e terribile timore accompagnarono l'ascesa dell'immagine tecnica nella Parigi dell'Ottocento: per la prima volta nella storia dell'umanità era possibile conservare un'immagine riflessa di sé, un doppio speculare che sarebbe rimasto depositato su un supporto, sfuggendo allo spazio e al tempo (Costa 2018).

La propria faccia divenne merce di scambio perché su di essa si sarebbe perso, per sempre, il controllo esclusivo: con la fotografia abbiamo perso la proprietà della visibilità del nostro corpo. Ciò avrebbe comportato una rivoluzione copernicana nelle tecniche del controllo. E così fu, infatti: Alphonse Bertillon a Parigi e le “gemelle” del commissario Ellero crearono lo standard tuttora in uso della fotografia segnaletica fronte-profilo. Se questo sia stato un bene o un male, lo lascio al vostro giudizio. La notizia che vorrei sottolineare, però, è che non tutto ciò che in quel periodo sembrava giusto, necessario, ortodosso, indispensabile e conseguito nei fatti e nelle pratiche è sopravvissuto fino ai giorni nostri. La fisiognomica, per esempio, ovvero l'idea che i tratti somatici siano un'indicazione diretta del comportamento (criminale) umano, conobbe una stagione di straordinaria fioritura e di accreditamento scientifico di livello europeo, per poi essere bollata come pseudoscienza.

In questo consiste la liquidità e la relatività del concetto di privacy. Per molti parigini del Diciannovesimo secolo era scandalosamente grave e pericoloso ricorrere alla fotografia. Per molti altri, invece, era estremamente intrigante. Queste forze si contrapposero e forgiarono il nuovo universo mediale esternalizzante che ne scaturì. Da allora, come sappiamo, molte altre tecnologie della duplicazione sono subentrate. Se ci focalizziamo sulla singola App, se facciamo convergere tutte le nostre risorse intellettuali su un unico oggetto-processo, perdiamo di vista completamente il mare in cui siamo immersi. Questo esercizio della consapevolezza deve costantemente guidare il nostro giudizio critico nella valutazione delle circostanze medialì. Non siamo più solo corpi che vivono nello spazio, siamo anche avatar che circolano nel mare elettrico.

Rigettare l'impiego dell'app Immuni sulla base di motivazioni che pretendono di isolarla dal contesto mediale significa fare come i pesciolini che non sanno cosa sia l'acqua. Perché se riteniamo che avere

accesso all'informazione sia un diritto, che interagire tramite interfacce con altri esseri umani sia piacevole o anche solo possibile, o che osservare o addirittura influenzare il mondo dalla propria poltrona sia una conquista, allora dobbiamo essere disposti e negoziare quello spazio adeguandoci alle pressioni che esercita. Attenzione però: adeguarsi significa *farsi pari*, non sottomettersi. Significa relazionarsi col proprio ambiente e divenirne consapevoli percettivamente e dunque cognitivamente, per poi, solo allora, agire politicamente.

Certo, l'alternativa c'è: ed è quella del pesciolino che, stanco di adeguarsi all'acqua, cominciò a desiderare l'aria...

### **Riferimenti bibliografici**

Costa M. (2018), *L'uomo fuori di sé*, Milano, Mimesis.

Grusin R. (2010), *Premediation. Affect and Mediality after 9/11*, New York, Palgrave McMillan.

Parisi F. (2019), *La tecnologia che siamo*, Torino, Codice.

# Il virus *Accabadora*. Riflessioni di filosofia naturalistica sul COVID-19

Antonino Pennisi e Donata Chiricò

Quando l'*accabadora* sollevò il coperchio, dal contenitore si levò un filo di fumo. Nicola Bastiu accolse l'odore acre, non se lo aspettava diverso, e lo ispirò profondamente, mormorando parole sommesse che la vecchia non diede segno di aver udito. L'uomo trattenne dentro ai polmoni quel fumo tossico, chiudendo gli occhi stordito per l'ultima volta. Forse dormiva già quando il cuscino gli venne premuto in viso, perché non sobbalzò né si oppose. O forse non si sarebbe opposto comunque, che non era cosa per lui morire diversamente da come era vissuto, senza respiro.  
(Michela Murgia, *Accabadora*, p.90)

## 1.

L'*Accabadora* è una figura poco conosciuta e oscura, ma preziosa, dell'antropologia sarda. È una donna, spesso anziana, che ha l'ingrato compito di togliere la vita ai vecchi moribondi, sofferenti, senza neppure la forza di pronunciare un nome d'aiuto. L'*Accabadora* lavora sempre su richiesta di chi sta soffrendo e della sua famiglia. È discreta, impalpabile: vorrebbe essere invisibile, e spesso lo è. Nonostante si muova con sicurezza è sempre tormentata da dubbi e non avrebbe mai voluto assumersi il carico di quella missione. Ogni desiderio accolto è un taglio nell'anima, ma *Accabadora* si nasce, non si diventa. Michela Murgia ne ha fatto un ostico e splendido romanzo. Enrico Pau un film sconcertante e colto. Il titolo è in entrambi i casi semplicemente "*Accabadora*".

Tra gli animali non umani un'*Accabadora* non potrebbe mai esistere. E non perché tra questi non alligni ombra di pietà o di altruismo sociale. Più semplicemente tra gli animali non umani non esiste la vecchiaia. Con qualche rara eccezione – come la tartaruga che non ha bisogno quasi di niente per sopravvivere duecento anni rintanata nella sua impenetrabile corazza, o diversi scorfani rossi ed alcuni archeologici pesci fossili – gli animali non umani muoiono presto, esattamente nel momento in cui non hanno più la forza di procurarsi il cibo per la sostentazione.

Gli esempi più lampanti sono gli ipercarnivori: per uno strano paradosso gli animali che in assoluto si accrescono maggiormente sono anche quelli che muoiono prima. Il motivo risiede nella specializzazione alimentare. Essere condannati dall'inflessibilità del proprio metabolismo a consumare esclusivamente proteine animali è, contemporaneamente, ragione di smisurata crescita e di altrettanto smisurato dispendio energetico. Per procurare agli ipercarnivori una dose sufficiente di carni con cui soddisfare la loro bruciante fame occorre disporre di una dotazione morfologica specie-specifica fuori dall'ordinario: masse muscolari, conformazioni scheletriche e dentature eccezionalmente sviluppate. D'altro canto, queste macchine pensate per correre, afferrare e mordere medi e grossi animali, spesso molto veloci e resistenti alla fatica, non possono che consumare una gigantesca quantità di carburante organico. Dopo appena qualche lustro la macchina corporea degli ipercarnivori non sarà più in grado di nutrire se stessa e in gruppi sociali di pochissimi elementi non c'è posto per la cultura della solidarietà verso gli anziani. Un leone che non caccia più è già un leone morto.

Il caso degli ipercarnivori non è certo l'unico. Si può dire come regola generale che anche tra gli animali sociali più cooperativi nessuna specie arriva a garantire le condizioni per sopperire all'incapacità divenuta costante di procacciarsi il nutrimento per sopravvivere. Questa regola è stata infranta solo dal *sapiens*, l'animale che invecchia.

Le capacità dell'animale umano, unico dotato di linguaggio articolato, di organizzare l'altruismo pubblico, garantendo, ad esempio, uno stato sociale che ti cura dalla culla alla bara, ha determinato un anomalo sviluppo della speranza di vita.

Se agli inizi del Novecento in Europa la vita media si attestava sui quaranta anni (come oggi in Etiopia o in Nigeria), alle soglie del 2020, quindi in appena cento anni, si attesta sugli 80 anni per gli uomini e 87 per le donne. Il miglioramento nell'alimentazione, nelle condizioni igieniche, ma, soprattutto l'affinarsi della ricerca medica e delle politiche sanitarie sociali ha portato il *sapiens* europeo, ma oggi anche quello asiatico e statunitense, a raggiungere età impensabili.

Raddoppiare, come minimo, la sopravvivenza umana in un solo secolo, è certamente un elemento di grande felicità e soddisfazione collettiva e, ancor più, individuale. Non è tuttavia un fatto privo di conseguenze biopolitiche. L'allungarsi ad oltranza, e senza neppure

una previsione di arresto, della vita umana ha innanzitutto causato un'immensa spesa pubblica dedicata alla previdenza sociale e alla sanità. Quasi tutti i costi di quest'ultima sono, infatti, imputabili alla medicina geriatrica. Statisticamente parlando, se escludiamo patologie impreviste o forme accidentali di danno fisico, pochissimi giovani necessitano di cure mediche intensive e durature. Curare malattie socialmente costose come il diabete, le patologie cardiovascolari, neurologiche e, soprattutto, le influenze virali con relative polmoniti, copre più dell'80% dei costi sanitari. Prolungare la vecchiaia ci fa felici ma ci costa tantissimo.

Si aggiunga, inoltre, che nei paesi economicamente avanzati all'incremento della speranza di vita corrisponde un drastico decremento della natalità. Questo fenomeno dura praticamente senza interruzione dal Neolitico ai giorni nostri. Si chiama "transizione demografica" e consiste in un andamento ciclico dell'aumento demografico e della sua regressione, con relativa trasformazione delle "piramidi popolazionali". In altre parole più le società si inciviliscono, si arricchiscono e si organizzano socialmente, meno si riproducono e più invecchiano. Quando si entra nella fase finale della transizione demografica corrente tutte le società (in questo momento tutto l'Occidente) presentano una piramide popolazionale invertita con moltissimi vecchi al vertice e pochissimi bambini alla base. L'Italia è al vertice di questa tendenza di distacco generazionale. Come si può vedere nella figura che segue pochi giovani (tra cui tanti immigrati) in età lavorativa mantengono uno stato sociale tutto impegnato sul versante della cura alla vecchiaia e all'aumento della speranza di vita. In basso, invece, mostriamo il polo opposto in cui si colloca un paese ad altissima natalità e a bassissima speranza di vita come la Nigeria (Fig. 1).

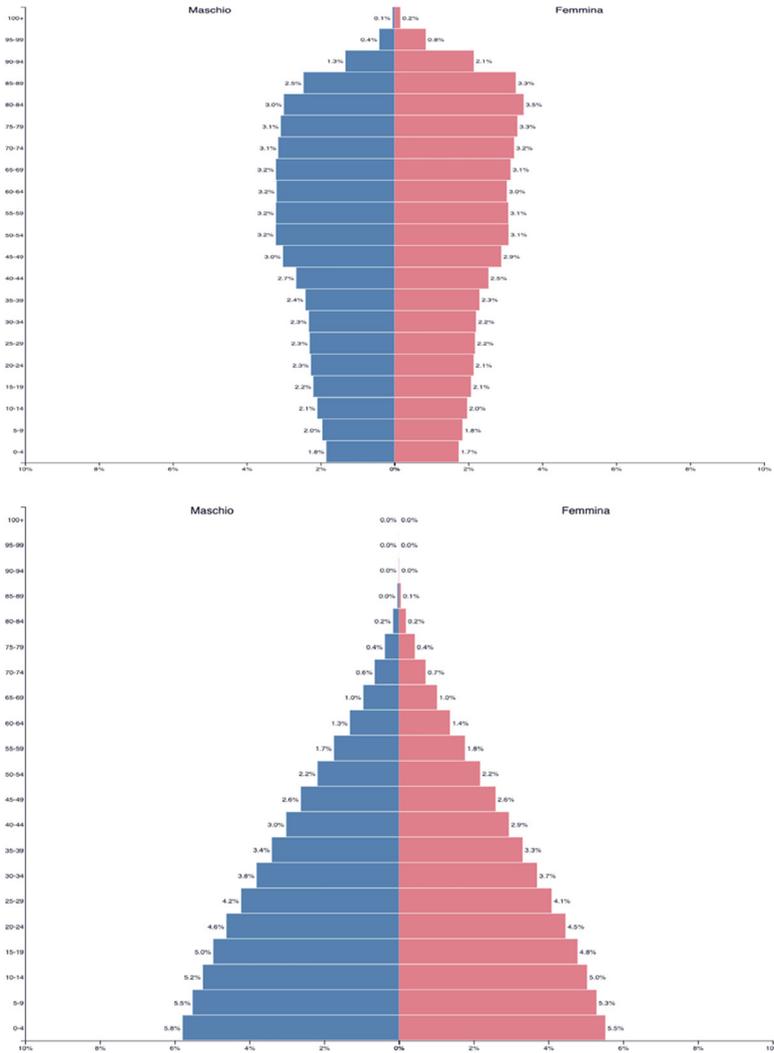


Fig. 1 - La piramide della popolazione. Fonte: Dati: <https://www.population-pyramid.net/>

## 2.

I *Virus* sono forme di vita antichissime. Sono presenti sulla terra da almeno due miliardi di anni. L'animale umano moderno (il *Sapiens sapiens*) è invece l'organismo più giovane della storia evolutiva: ha appena duecentomila anni.

Nel brevissimo periodo (in termini evolucionistici) in cui la storia dei virus si è incrociata con la storia umana sono stati guai per entrambi. I virus hanno inferto duri colpi alla popolazione umana. Gli umani hanno sempre sconfitto i virus. Il rapporto tra chi le ha prese e chi le date è direttamente proporzionale alla cronologia dell'evoluzione cognitiva. Più l'animale umano ha messo a frutto il dono del linguaggio, sviluppando conoscenze e tecnologie civili e sanitarie, meno danni ha finito col provocare il virus.

Una prima tappa di questa lotta fra gli umani e i virus fu il riconoscimento della contagiosità, avvenuto non prima del XIV secolo. L'antichità greco-arabo-latina e tutto il Medioevo sono, infatti, punteggiate da "misteriose" stragi prodotte da vaiolo, morbillo e soprattutto peste: la "morte nera" come fu chiamata a partire dalla micidiale epidemia del Trecento dal medico tedesco Justus Hecker nel 1347.

Col riconoscimento della contagiosità andò di pari passo la crescita demografica e (quindi) economica del genere umano e le prime forme di ricerca scientifica organizzata e di interventi di politica sanitaria programmati. Soprattutto in Europa i governi più forti e autoritari, come quello del Visconti a Milano o di Casimiro III in Polonia, riuscirono, attraverso la chiusura delle frontiere e il controllo delle merci, a contenere i decessi per peste bubbonica al 15% della popolazione, contro le spaventose cifre del 25, 30, sino al 60% degli abitanti europei e del Medio Oriente. La prima risposta ai virus venne quindi dal triangolo della salvezza composto da (1) espansione demografica ed economica; (2) sviluppo della scienza medica; e (3) capacità di controllo biopolitico delle società: il fior fiore dell'evoluzione cognitiva che il linguaggio verbale prima e quello scritto dopo, permisero attraverso la diffusione di normatività scientifica e sociale a popolazioni sempre più numerose.

Dal punto di vista della demografia sociale possiamo considerare l'azione dei virus prima del Seicento davvero imponente e allarmante. Quando la metà (circa) della popolazione muore a causa di epidemie

virali ci troviamo sul crinale della lotta all'estinzione. Di fatto solo agli inizi del XV secolo il conto demografico raggiunge il suo pareggio con i numeri pre-pandemici. Da quel momento in poi, tuttavia, i rapporti di forza tra l'irresistibile sistema autoriproduttivo del virus e la difesa della progressiva evoluzione cognitiva e biopolitica degli umani, andrà sempre più a far pendere la bilancia dal lato del sapiens.

Questo non significa che i virus si siano rassegnati, anche perché non hanno alcuna coscienza o contezza della loro esistenza se non la *mission* biologica dell'autoreplicazione. È del Seicento la celebre peste di manzoniana memoria, e così è a Londra, in Spagna, Olanda, Francia, in tutto il mondo islamico, in Cina, in India, in Australia. Per tutto il Settecento e l'Ottocento l'epidemiologia virale o batterica si diffonde a macchia d'olio: il batterio del colera miete vittime a milioni ed ancora oggi uccide soprattutto nei paesi più poveri.

Ma è ormai troppo tardi per conferire a questi microscopici antagonisti dell'uomo un ruolo decisivo nella millenaria lotta per la sopravvivenza della specie. Da Pasteur in poi lo sviluppo del secondo polo del triangolo della salvezza, la ricerca medica, diventa un ostacolo insormontabile per la nociva missione di tutti i microorganismi "cattivi". Lo sviluppo dei vaccini di massa, la vertiginosa velocità di diffusione dei dati scientifici, l'estendersi dell'attività sperimentale, il dilagare di una farmacologia sempre più efficace, conferisce alla ricerca medica un ruolo determinante per la storia evolutiva dei conflitti epidemiologici.

Ma l'evoluzione cognitiva non si limita a questi, seppur importantissimi, aspetti della reazione umana ai tentativi di far fuori una specie così invasiva come il sapiens.

### 3.

E veniamo alle riflessioni finali sul COVID-19 e sugli altri virus influenzali del nostro secolo. In particolare vorrei brevemente confrontare dal punto di vista naturalistico e biopolitico le due più grandi pandemie del nostro secolo: la "Spagnola" e il "COVID-19".

Cominciamo dai dati. L'influenza detta "Spagnola" (dal fatto che la sua presenza fu rilevata dapprima in Spagna nel 1918) sembra essere stata la più grande pandemia della storia dell'umanità sia per numero di contagi che per numero di decessi. Nelle tre ondate, distribuite tra il

1918 e il 1920, contagiò circa 500.000.000 di esseri umani in tutto il mondo. Di questi ne morirono circa 50.000.000. Tuttavia rispetto alle grandi epidemie del passato in quegli anni la popolazione mondiale era già di 1.800.000.000 anime. Quindi il tasso complessivo di quel pur mostruoso contagio si aggirerebbe attorno al 27% e quello della sua letalità al 2,7%.

Per il COVID-19 non si può ancora fare un calcolo esatto perché non sappiamo se si ripresenteranno le ondate che caratterizzarono la Spagnola. Di fatto al 1 Luglio 2020 i contagiati sono 10.321.689 (la cinquantesima parte di quelli registrati dalla Spagnola) e i deceduti 507.435 (la centesima parte dei morti della Spagnola – Dati OMS). Per converso la popolazione mondiale è salita alla vertiginosa cifra di 7.700.000.000 di esseri umani portando il tasso di contagio globale medio (naturalmente sino ad ora) allo 0,13% e quello di mortalità allo 0.01%.

Com'è facile constatare dal punto di vista dei grandi numeri, quelli che “fotografano” il frame evolutivo dell'intero film della vita umana, c'è un abisso di differenza nell'arco di pochi secoli. La morte della metà della popolazione a causa della peste nera non è minimamente paragonabile né a quella della Spagnola (2,7%) né, tantomeno, a quella dell'attuale COVID-19 che ci ha rovinato sonni e sogni dell'ultimo semestre (0,01%).

Naturalmente vivere il COVID-19 ed esperirne le tragiche emozioni traboccanti per la morte di parenti e amici giustifica ampiamente la cecità cognitiva sulle riflessioni razionali attorno alla dimensione naturalistica dei danni del virus cui tutti abbiamo assistito in questi mesi. Emozioni rese ancor più acute dal tipo di morte che i pochissimi giovani e i moltissimi vecchi hanno dovuto sopportare: lontani da qualsiasi affetto e calore umano se non quello – seppur prezioso – di medici e infermieri che hanno “accompagnato” alla morte le vittime del virus.

Tuttavia se vogliamo capire davvero la natura biopolitica e le conseguenze delle attuali pandemie non possiamo che considerarle delle semplici *Accabadore*, magari meno discrete e umane (d'altrocanto non si tratta di umani ma di microorganismi totalmente incoscienti e incapaci di qualunque intenzionalità), ma insignificanti – oggi – dal punto di vista della selezione naturale. Hanno, tutt'al più, dato una limatina statistica alla speranza di vita. Basti pensare che mentre ai tempi della

peste nera ci sono voluti circa cento anni per tornare ai livelli di speranza di vita previrali, ai tempi della spagnola il gap nella speranza di vita è stato coperto in 12 anni, mentre ai tempi del COVID-19, nelle zone più colpite come, ad esempio, la sfortunata Bergamo, la speranza di vita ritornerà uguale a prima del virus in meno di un anno o, nelle stime più negative entro tre anni. In compenso nelle zone meno colpite (il Sud e le isole) non ci sarà nessun calo della speranza di vita.

Ai fini demografici è di gran lunga più allarmante il costante calo di natalità in Italia, ormai poco coperto dal ristoro immigratorio, che l'effetto del COVID-19. Persino il numero totali di morti, se si escludono i focolai più gravi di alcuni comuni lombardi, veneti ed emiliani, risulta addirittura inferiore a quello dell'anno prima, sempre nelle regioni meridionali in cui il *lockdown* ha fermato non solo il COVID-19 ma, soprattutto, l'effetto delle tradizionali passeggiate mortali delle banali influenze di stagione per i soggetti più anziani.

#### 4.

E, tuttavia, cosa sarebbe successo senza la quasi invisibile limatura dell'Accabadora-Virus? Per rispondere a questa domanda saremo costretti ad ampliare il campo delle riflessioni naturalistiche sul Corona Virus.

##### 4.1.

A differenza dei secoli precedenti, il principale problema sociale delle pandemie contemporanee non è tanto la pericolosità del virus di per sé ma la concentrazione temporale entro cui si manifesta prendendo alla sprovvista le comunità in cui si installa persino negli Stati più avanzati sotto il profilo economico e sanitario. La consapevolezza sociale di questa pericolosità è stata scarsissima nei comportamenti dei singoli individui, delle comunità e dei governi.

Se si vanno a guardare i grafici della scansione cronologica delle curve dei contagi paese per paese (OMS, <https://covid19.who.int/>), non si può fare a meno di notare che esiste uno scarto costante minimo *di almeno un mese* nel raggiungimento dei picchi nelle diverse regioni del mondo.

Il dramma cinese si consuma nell'intervallo Gennaio-Febbraio con il picco di contagi più alto il 13 Febbraio ed un picco di decessi ano-

mali il 17 Aprile. In Corea del Sud a Febbraio-Marzo, con picchi di contagio il 29 Febbraio e di decessi il 19 e 24 Marzo.

In Italia il periodo si estende dagli ultimi giorni di Febbraio alla fine di Maggio, col picco più alto registrato il 21 Marzo e il più alto numero di deceduti il 28 Marzo. In Francia lo start è a Marzo ed ancora a Giugno il virus è attivo: il picco dei contagi è l'1 Aprile e quello dei deceduti il 4 Aprile. Nel Regno Unito il terremoto comincia alla fine di Marzo e a Giugno è ancora alto, raggiungendo il picco dei contagi il 12 Aprile e dei decessi il 30 Aprile. In Svezia il grafico dei contagi si distribuisce in tempi più ampi ma l'epicentro dei contagi comincia alla fine di Maggio e raggiunge il suo picco il 23 Giugno continuando su questi alti livelli sino ad oggi (2 Luglio), mentre il massimo delle morti si verifica il 18 Giugno.

Fuori dall'Europa i dati riflettono lo stesso andamento. Negli Usa fa i suoi esordi alla fine di Marzo e curva in espansione fortissima a Giugno-Luglio con picco dei contagi (sino ad oggi) il 29 Giugno e dei decessi il 17 Aprile. In Brasile si comincia ad Aprile e si è tuttora (primi di Luglio) nel dramma dei picchi di contagio che raggiungono l'apice il 21 Giugno, ed un numero di morti ogni giorno costantemente alto sino ai picchi del 6 e del 25 Giugno.

In India si parte lentamente alla fine di Aprile e si cresce paurosamente sino a tutt'oggi, con picchi di contagio attualmente ogni giorno più alti (27, 28, 29, 30 Giugno, 1 Luglio) con i morti che raggiungono il loro attuale massimo il 17 Giugno.

I dati all'interno delle sintesi continentali non sono molto diversi. In pratica dall'Asia orientale al Sud America, passando per l'Europa e gli USA, la rapidissima diffusione del virus si avvera tra Gennaio e Luglio (sino ad ora).

Certamente questi dati forniti dall'OMS soffrono dei ritardi e delle omissioni nella comunicazione di alcuni Stati. Ma la cosa costante e sconcertante è che *ogni Stato ha potuto vedere cosa succedeva in un altro Stato, a volte vicinissimo, se non confinante, almeno un mese prima*. E tra quelli dove il fenomeno è cominciato tardi ed è ancora in piena fase espansiva, *almeno due o tre mesi prima*.

Come mai nella società della comunicazione globalizzata, con la possibilità di seguire minuto per minuto, e con dovizia quasi ossessiva di particolari, tutto ciò che i propri conspecifici stavano vivendo, nessuno Stato si è mosso in tempo per evitare la diffusione così rapida e letale del virus?

La storia delle pandemie antiche, infatti, ci insegna che intervenire in tempo può certamente limitare i danni: come, abbiamo già visto, sapevano persino nel 1300 Luchino Visconti a Milano o Casimiro III a Cracovia che preservarono dal disastro totale della morte per peste nera le loro comunità, chiudendo subito i confini ai traffici di uomini e merci.

Come spiegare in un'epoca in cui il “respingimento” degli innocui immigranti è divenuto quasi una pratica universale, i ritardi con cui anche i paesi più avanzati sotto il profilo economico e sociale hanno avviato politiche di “respingimento” del virus con il *lockdown* interno alle città, ai confini statali, al trasporto di persone e merci?

## 4.2.

La Psicologia cognitiva sociale e quella Evoluzionista ci danno una mano a capire le ragioni naturalistiche di questo sorprendente fenomeno.

Leon Festinger coniò il termine “dissonanza cognitiva” nel 1957. Viene a ragione considerato uno dei fondatori della psicologia cognitiva perché esclude che i comportamenti umani possano essere spiegati con lo schema stimolo-risposta e sostiene che dietro ad ogni comportamento e decisione c'è sempre un processo di razionalizzazione, anche quando questo comportamento è palesemente svantaggioso per chi lo adotta. La dissonanza cognitiva si può sintetizzare proprio in questo principio: poiché non posso manifestare comportamenti che indicano incoerenza con i principi che professo, in presenza di contraddizioni dovrò necessariamente modificare o il comportamento o il principio che lo contraddice. Per rientrare in uno stato di consonanza cognitiva sarà necessario quindi inventarmi una giustificazione virtuosa di comportamenti non virtuosi. La favola di Esopo sulla Volpe e l'uva viene spesso citata come forma di dissonanza cognitiva che sfocia in un principio parificatore delle contraddizioni. Non è che all'uva non posso arrivare, ma non voglio arrivare all'uva perché è troppo acerba.

Per restare ad un esempio più vicino agli argomenti che stiamo trattando in queste nostre riflessioni potremmo immaginare le mille giustificazioni che possiamo addurre per spiegare l'inosservanza del *lockdown* per combattere il COVID-19: “cosa vuoi che succeda se esco di casa per andare a fare una passeggiata al mare o in montagna dove non c'è nessuno?”; “per quale motivo non devo vedere i miei ge-

nitori anche se non sono infetto?”; “cosa mai dovrebbe comportare il blocco dei contatti con i miei amici quando è ammesso vedere i nostri conviventi (famosa questione dei ‘congiunti’)”?), etc.

Inutile dire che chi rumina queste autogiustificazioni sa bene che: 1) se uscissimo tutti per andare in campagna o al mare provocheremmo automaticamente assembramenti pericolosi; 2) dovremmo evitare di vedere i nostri genitori perché non è possibile sapere con precisione se noi stessi siamo mai stati a contatto col virus e, se lo trasmettessimo ai nostri “vecchi”, potremmo renderci responsabili della loro morte; 3) con i nostri conviventi stiamo, appunto, vivendo assieme, e quindi sappiamo che se non ci siamo infettati prima stando sempre a contatto con loro non ci infetteremo mai.

Viceversa se ci vedessimo con amici che praticano la stessa nostra pretesa di praticare altri amici che a loro volta praticano la stessa pratica sociale ... in breve tempo sarà altamente probabile – durante le fasi di forte diffusione del contagio – beccarsi il virus da qualcuno che frequenta questo complesso giro. Eppure molti lo hanno fatto e rifatto tante volte giustificandosi con “l’assurdità di una norma che lede la libertà personale”; “l’aleatorietà dei principi e delle norme scientifiche”; il mito del “destino” a cui nessuno può sfuggire; sino all’idea negazionista che esista una congiura internazionale che si è inventata la pericolosità e la contagiosità del virus per permettere alle multinazionali farmaceutiche di fare incetta di denaro “inducendo” il malsano desiderio dei vaccini di massa.

La dissonanza cognitiva ha un valore ancor più forte quando a praticarla non sono solo i singoli individui ma le masse sociali indotte dai loro governanti, o, meglio, da molti esponenti della loro classe dirigente. Se – osservando quello che era accaduto il mese scorso in Cina e che ci veniva riproposto ogni giorno in TV e in tutti i media – la classe dirigente (non solo politici ma anche medici, giornalisti sempre pronti a scoprire le “magagne” di altri, sociologi pontificatori su tutto tranne che sulla loro responsabilità sociale, antropologi sottilissimi a scoprire ovunque trame nascoste, gestori di forum, blog ed altri social, etc.) avesse *subito* imposto il lockdown in tutti i sospetti focolai di contagio, oggi Lodi, Bergamo, Cremona, Brescia e tutti gli altri sfortunati comuni della ricchissima Lombardia non conterebbero i morti a migliaia, ma a centinaia o a decine.

### 4.3.

Quando la dissonanza cognitiva trascende gli individui per allargarsi alle comunità e alle loro classi dirigenti finisce col diventare “cecità cognitiva” e può coinvolgere masse enormi di individui.

Il termine è mutuato dall’etologia: una delle scienze fondamentali del secolo cognitivista e neo-evoluzionista. Il significato del termine è spesso erroneamente tradotto con “ambiente”. In un dato ambiente fisico esistono diverse *Ömwelten* etologiche. Per Jakob Johann von Uexküll, un naturalista e filosofo estone che visse a cavallo tra Otto e Novecento e con ciò il senso scientifico del termine, l’*Ömwelt* è l’insieme “etologico” (ovvero determinato dalle sue caratteristiche bio-genetiche e morfologiche) delle cecità cognitive di una specie. Quest’ultima resta sempre interna alla sua *Ömwelt* che definisce i confini del suo mondo.

All’interno di un meraviglioso campo di fiori in primavera – per usare l’esempio di von Uexküll – i diversi organismi vivono chiusi ognuno nella propria *Ömwelt*. Una zecca, in quel mondo totalmente dominato dalla biodiversità e brulicante di mille odori e colori diversi, non riconoscerà altro che la puzza dell’acido butirrico emesso da qualche cane o mucca o altro animale a cui succhiare il sangue installandovisi e conficcando i suoi uncini nella pelle in modo da potere instanziare in quel corpo il nido dei propri piccoli. Finito questo compito morirà, senza mai aver conosciuto altro del meraviglioso campo di fiori primaverili di cui non si accorgerà mai, a cui resterà per sempre *cognitivamente cieco*.

Il concetto di *Ömwelt* può essere facilmente trasportato dalla biologia alla psicologia. Se escludiamo il fatto che dall’*Ömwelt* biologica non si può uscire, mentre da quella psicologica, seppure con grande difficoltà, uscire è possibile, per il resto il concetto e gli effetti della cecità cognitiva restano identici. Ogni comunità di individui, per esempio, è talmente condizionata da alcune primordiali convinzioni che spesso non è in grado di cogliere i pericoli che esse comportano.

Tutti gli Stati, nessuno escluso, avrebbero potuto capire in tempo che il COVID-19 era alle porte e sarebbero potuti intervenire per minimizzare gli effetti sociali letali del virus. Un piccolo esempio che ci riguarda da vicino è il Sud dell’Italia. Non per propri specifici meriti, ma perché graziato dall’editto governativo che estendeva subito la zona rossa a tutta

l'Italia. Lombardia, Piemonte, Veneto ed Emilia erano già devastate dal Virus perché l'esperienza cinese non era stata ancora assimilata. Ma il Sud ha potuto godere per puro caso dell'estensione dei provvedimenti adottati per il Nord anche per il Sud molto prima che quest'ultimo potesse rientrare nel ciclo del contagio di massa. Il Sud si è salvato (quasi) per caso. Resta da capire perché la stessa cosa non è accaduta al Nord.

Per non attecchire così massicciamente come poi è accaduto, il Nord Italia avrebbe dovuto assumere in tempo gli stessi provvedimenti di chiusura di massa già messi in atto in Cina una quarantina di giorni prima. A niente serve la ricerca spasmodica del "paziente zero". Se in Cina è accaduto, non: "potrà accadere qui", ma: "accadrà certamente qui". Adottare subito provvedimenti "viscontiani" avrebbe allentato di molto l'urto del picco virale. Ma questo evento razionale non si è verificato. Non solo in Lombardia o nel Nord Italia, ma neanche in Spagna, in Francia, in Germania, in Inghilterra, che pure avevano già assistito non solo allo Tsunami cinese, ma anche a quello della vicinissima Italia. Così come gli Usa hanno dato la colpa ai cinesi ma sembrano non essersi neppure accorti di quello che era accaduto un mese e mezzo prima in Europa. E il Brasile non sembra aver visto cosa era successo nel mondo da tre-quattro lunghissimi mesi.

Questi comportamenti così uniformemente simili non possono essere dettati dal caso. A dispetto di tutte le Teorie della Mente (TOM) nessuna comunità ha ragionato come i macachi di Rizzolatti e Gallese. Nessuno ha tradotto l'empatia per i "poveri" cinesi, i "poveri" italiani, i "poveri" spagnoli, etc., in provvedimenti sociali immediati. Provvedimenti semplici, non sofisticati piani come quelli economici dell'UE relativi alla "seconda fase": bastava solamente chiudere tutti in casa e distanziare ogni tipo di contatto sociale, oltre a osservare le più elementari norme igieniche. Solo quando i morti sono stati contati in casa propria qualcuno si è cominciato a convincere che si doveva adottare il cosiddetto "sistema italiano". Ma non tutti in una volta. Prima la Spagna, la Francia, la Germania, etc. Per non parlare della singolare aberrazione di chi (GBR, USA, Brasile) non pare accorgersene neanche oggi convincendosi senza alcun'altra ragione che, alla fin fine, basterà inghiottire un po' di candeggina per fermare il virus.

Ma se non è il caso, cos'è che ha determinato questi comportamenti così potentemente antiecologici?

#### 4.4.

Con qualche rarissima eccezione, qualsiasi animale non-umano vive sempre il problema di garantirsi la sopravvivenza difendendosi dai nemici come un costante assillo quotidiano. Molte specie adottano senza particolari addestramenti strategie di difesa preventive o contestuali ai pericoli. Alcuni serpenti hanno esperito il buon funzionamento del fingersi morti per non essere predati. Molti primati hanno organizzato sistemi di guardiania dei territori. Altre specie come le gazzelle hanno sperimentato che persino “barare” con i predoni, facendo salti sbalorditivi (*stotting*) per farsi vedere forti tra tante altre gazzelle deboli, paga in termini di protezione ambientale di tutta la comunità.

L'animale umano non vive questo stato di perenne allerta. Come dice il grande sociobiologo Edward Wilson il *sapiens* è (assieme agli insetti eusociali, soprattutto le formiche) una specie vincente e “imperialista”. Non ha bisogno di monitorare continuamente il proprio stato di sicurezza. Si crede (e in buona parte lo è) al sicuro da qualsiasi pericolo. Quando questo si manifesta in maniera clamorosa, come nei terremoti, le epidemie, ma anche le guerre e le rivoluzioni sociali, resta sorpreso e ritarda a prendere provvedimenti che, a volte, richiedono una rapidità estrema (come nel caso del COVID-19).

C'è un altro aspetto, inoltre, che rende gli umani incapaci di prendere decisioni ecologicamente adatte a risolvere i problemi più complicati. Nell'*Errore di Platone* (Pennisi 2014, 203 e ss.) e nel più recente saggio *Animal biopolitics. How Animals Vote* (scritto in collaborazione con Laura Giallongo), abbiamo cercato, sulla scorta della ricerca etologica più recente, di dimostrare che la principale differenza tra i sistemi decisionali e di voto degli umani e degli animali non umani consiste nel tipo di razionalità naturale che li caratterizza.

La razionalità degli animali non umani è interamente dettata dall'intelligenza ecologica: tutte le decisioni, in qualunque modo siano prese (e sono tantissimi i modi) vengono naturalmente incontro alla volontà dell'intera comunità. Questo accade perché sia gli oggetti di scelta (dove emigrare, quando emigrare, quale nido scegliere, quale territorio di caccia adottare, etc.) sia i metodi deliberativi (tutti improntati alla “democrazia diretta” di tipo referendario sì/no) sono forzatamente “veritieri”, cioè escludono qualsiasi possibilità di nascondere

conflitti di interesse o altre forme di intorbidamento degli esiti delle decisioni. Qualsiasi scelta pigliano le tribù di animali sociali, questa si rivela essere sempre la più “tecnicamente” adatta alla sopravvivenza dell’intera comunità.

La razionalità umana è, invece, interamente iscritta nella natura bio-linguistica della sua forma cognitiva. Qualsiasi decisione è sottoposta al linguaggio della normatività, che è capace di spezzare il capello argomentativo in una gigantesca e indeterminabile quantità di articolazioni logiche, retoriche, sintattiche, lessicali e semantiche. Ognuna di esse è il frutto di tradizioni interpretative, sfumature di opinione, distillati di interessi particolari quasi sempre inesprimibili in modo trasparente. La probabilità che una norma risulti, in queste condizioni, realmente dotata di efficienza ecologica è davvero bassissima.

Queste poche notazioni naturalistiche spiegano, a nostro modo di vedere, i tanti misteri irrisolti del comportamento degli stati, degli individui e dei governanti.

Gli umani sono “viziati” dalla sicurezza evolutiva in cui vivono. Hanno inoltre sistemi decisionali lenti e basati sul compromesso fra troppi “conflitti di interesse” mediati dalla comunicazione linguistica, spesso estenuante e troppo complessa. Possono, inoltre, anche senza dirlo, tollerare la morte di alcuni, o anche di molti conspecifici senza che il sistema demografico subisca forti contraccolpi. Non è detto, tuttavia, che tutte queste connotazioni della socialità umana debbano essere “condannate” o giudicate a priori negativamente.

#### 4.5.

Su questo ultimo punto vorremmo fare un’osservazione “naturalistica” finale. La psicologia cognitiva ed evolucionista e l’etologia comparata ci hanno insegnato a moltiplicare le accezioni della nozione di “intelligenza”. Howard Gardner già nel 1983 parlava di “intelligenze multiple” e ne distingueva almeno una dozzina di varietà. Nessuno sa se quello è il numero giusto, ma certamente esistono, osservabili tra tutte le specie viventi, diverse tipologie di intelligenza: un’intelligenza ecologica, una analitico-sintetica (specifica del problem solving), una argomentativa, una deduttiva, una intuitiva, una performativa, una ingegneristica, etc. Si tratta, d’altro canto, di semplici parole che usiamo per individuare determinate abilità nei comportamenti e non per stabilire qualità sostanziali (che non esistono).

Abbiamo anche imparato, tuttavia, che non sempre le intelligenze sono cumulative o almeno “compatibili”. Più spesso le diverse intelligenze possono apparire divergenti se non addirittura incompatibili. Un esempio facile è la comparazione fra i polpi e le pecore: i primi sono tra i più abili *problem-solvers* che esistano in natura ma non sono affatto animali sociali; le seconde hanno un eccellente spirito di gregge e sono facilmente organizzabili in gruppi ma hanno scarsissima propensione a risolvere problemi di natura appena appena diversa dal puro cibarsi di erba.

Tornando alle nostre riflessioni sul virus, il caso più eclatante è quello della divaricazione tra l’intelligenza ecologico-sociale rispetto a quella etico-politica. Il COVID-19, ad esempio, ci ha rivelato un aspetto che non sempre era apparso così chiaro nei comportamenti ordinari e che è uscito fuori solo nel caso di una crisi di così grandi proporzioni come quella cui abbiamo assistito nei primi sei mesi di quest’anno. Questo aspetto è relativo non tanto alla dicotomia tra le democrazie liberali e le dittature, quanto alla contrapposizione fra l’obbiettivo della libertà e l’obbiettivo della socialità. Non è affatto detto che le democrazie liberali siano contemporaneamente democrazie sociali. E non è detto che i sistemi fondati sulla socialità siano sempre liberali.

Saremo costretti a tornare un attimo ai numeri dell’OMS per illustrare con i dati queste opinioni.

Questi ci dicono che, calcolando i morti per ogni milione di abitanti, i cinque paesi più colpiti dal COVID-19 sono stati: il Belgio con 841 morti per ogni milione di abitanti; il Regno Unito con 642 morti/mln.ab; la Spagna con 606 morti/mln.ab; l’Italia con 575 morti/mln.ab; la Svezia con 528 morti/mln.ab; tra i 100 e i 500 morti/mln.ab si collocano (al momento) gli USA, il Brasile; il Canada l’Iran; tra i 10 e i 100 morti/mln.ab i paesi dell’Est europeo, compresa la Confederazione Russa; quasi tutta l’America del Sud, l’India e diversi stati africani; all’ultimo posto – tra lo 0,01 e l’1 morti/mln.ab – molti paesi africani, l’Australia, vari paesi asiatici, tra cui il Giappone, e, sorprendentemente, la Cina con soli 3,23 morti per ogni milione di abitanti.

Il caso cinese è davvero esemplare.

Il Virus compare e scompare (quasi del tutto) nel periodo più breve di qualsiasi altro paese del mondo; comporta un tasso di mortalità bas-

sissimo; e la Cina è il primo paese a ripartire nella cosiddetta “seconda fase”. Al contrario tutte le principali democrazie liberali, sia con sistemi sanitari pubblici diffusissimi e funzionali (ad es., la Svezia) e/o con uno stato sociale forte (come tutta l’Europa Centrale e la GBR) che con sistemi sanitari privati importanti (USA, fra tutti), mostrano un tasso alto o altissimo (sempre sino ad ora) di decessi.

Da questi dati è facile evincere che né la democrazia, né la liberalità, né l’assistenza sanitaria, né lo sviluppo della ricerca scientifica, bastano a garantire il passaggio dallo stato sociale *ad una società etologicamente fondata sulla socialità*.

L’etologia della socialità è una cosa diversa dal progresso sociale e persino sanitario. Quando il problema riguarda il verificarsi di eventi morbosi concentrati in tempi brevissimi e il rapido formarsi di picchi altissimi di malati gravi, una sola arma resta disponibile e non è l’uso di sistemi forti e autoritari ma l’identificazione collettiva in un soggetto sociale unitario e coeso: come nel caso degli insetti eusociali (api, formiche, etc.) tanto ben studiati e descritti da Edward Wilson.

## Conclusioni

Non c’è una morale nelle filosofie naturalistiche. O forse c’è la morale di non mostrare alcuna morale.

Il COVID-19 è stato, e forse è ancora, una grande tragedia collettiva vissuta dagli individui di cui sono composte le comunità.

L’individuo piange i suoi morti. Ricorda i suoi vecchi. Immagina quanto siano state disperate e crudeli le ultime ore della loro vita senza poter stringere una mano, versare una lagrima di addio, rivedere per l’ultima volta coniugi, figli, nipoti.

L’individuo si indigna per non aver potuto assicurare un vero funerale ai propri cari, per aver visto in televisione come le bare in cui erano stati rinchiusi per sempre erano state accatastate nel caso più fortunato negli obitori dei cimiteri di piccole città e in quelli più sfortunati nelle fosse comuni, com’è accaduto nella modernissima metropoli di New York.

Ma le società sono qualcosa di diverso da un insieme di individui. Sono anzi entità complesse che trascendono gli individui stessi e che, coscientemente o meno, sanno sempre che una morte può salvare una vita e che, se la vita salvata è quella di un giovane o di un bambino, è un vantaggio enorme per il macroorganismo sociale di cui l’intera

collettività fa parte.

A Bergamo, a Cremona, a Brescia, a Milano, in molte case di cura pubbliche e private hanno cessato di vivere centinaia di anziani, anche loro soli come cani.

Giustamente la magistratura ha voluto indagare su questi casi, venendo incontro agli esasperati individui parenti di quei morti che chiedevano giustizia.

Medici e infermieri o semplici inservienti non hanno saputo ben spiegare come tutto ciò sia potuto avvenire. Ed a volte stare in silenzio è la più saggia prova di etica sociale.

L'unico fatto che davvero conta, nel bene e nel male, è che nessuno di quei morti sia mai riuscito ad arrivare alle sale di terapia intensiva nel momento in cui ogni giorno il picco giornaliero superava vertiginosamente quello del giorno prima.

Nessuno dei vivi dovrebbe mai dimenticare che grazie all'involontario sacrificio di quei vecchi il sistema sanitario non è collassato nel suo momento cruciale, rischiando di far morire i loro figli, i loro nipoti.

Talvolta anche l'Accabadora sa che morirà per eutanasia.

Entrando in camera trovò il cuscino in attesa sulla poltrona accanto al letto e lo prese, poi si avvicinò con la certezza che stavolta nessun senso di colpa l'avrebbe fermata. Forse fu il gesto di tenerezza che aveva visto compiere ad Andrià a spingerla a chinare il capo verso il volto di Bonaria prima di agire, sfiorandole la guancia con le labbra con una levità che non sentiva di aver mai avuto da quando era tornata a casa.

Ci sono cose che si fanno e basta, e le prove sono solo conferma (...).

Nei giorni a seguire venne tutto il paese alla veglia funebre dell'accabadora di Soreni, nemmeno gli storpi di guerra mancarono al funerale. Anna Teresa Listru si pavoneggiò per tutto il tempo di un dolore che assolutamente non provava (...). I Bastiu, nessuno escluso, piansero invece la salma con autentico dolore, e il prete Pisu cercò a fatica nei più profondi anfratti della sua povera retorica le parole per non dire che quella donna, a suo parere, non andava nemmeno sepolta in camposanto.

(Michela Murgia, *Accabadora*, pp.162-3)

## Riferimenti bibliografici

Murgia M. (2009), *Accabadora*, Torino, Einaudi.

Pennisi A. (2014), *L'errore di Platone. Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempi di crisi*, Bologna, Il Mulino.

Pennisi A., Giallongo L. (2018), *Animal biopolitics. How Animals Vote*, in «International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique», 31/33, 491–499.

# Rischi pandemici

Pietro Perconti

“Poi sua signoria disse: “Ti dispiace venir qui un momento, Stevens? Mr. Spencer, qui presente, desidera scambiare due parole con te.”

Il gentiluomo in questione continuò a fissarmi per un momento senza cambiare la posizione alquanto languida con la quale si era seduto in poltrona. Poi disse: “Amico mio, ho una domanda da farti. Ci serve il tuo aiuto in merito ad una certa questione che stiamo discutendo. Dimmi un po’, a tuo giudizio l’attuale problema del debito americano può ritenersi fattore significativo nel basso livello di scambi commerciali che attraversiamo al momento? Oppure credi che si tratti di una falsa pista, e che alla radice del problema vi sia invece la caduta della quotazione dell’oro?”.

Io rimasi naturalmente un po’ sorpreso dalla cosa, ma ben presto vidi la situazione per quello che era; e cioè il fatto che ci si aspettava chiaramente che io rimanessi sconcertato da una simile domanda. E in verità, durante l’attimo circa che mi ci volle per intuire la cosa e comporre una risposta adeguata, è possibile persino che io abbia dato l’impressione esteriore di lottare con la domanda che mi era stata posta, perché vidi tutti i signori che erano nella stanza scambiarsi fra loro dei sorrisetti ilari. “Assai spiacente, signore,” risposi, “ma non sono in grado di esservi d’aiuto riguardo a questo problema. (...)

Poi Mr. Spencer disse: “E allora forse vorrai venirci in aiuto su un’altra questione. A tuo giudizio il problema monetario in Europa potrebbe migliorare o peggiorare nel caso vi fosse un accordo sugli armamenti tra la Francia e i Bolscevichi?”

“Assai spiacente, signore, ma non sono in grado di esservi d’aiuto riguardo a questo problema.” - “Santo cielo,” disse Mr. Spencer. “Allora non puoi aiutarci neanche in questo.” (...) “Vedete, signori,” disse Mr. Spencer volgendosi verso gli altri, “il nostro amico, qui, non è in grado di venirci in aiuto in questi problemi.” (...) “Eppure,” continuò Mr. Spencer, “noi insistiamo ancora nel sostenere che le scelte che riguardano questa nazione vengano messe nelle mani del nostro buon amico qui, e dei pochi milioni di altri come lui. (...) Allora tanto varrebbe chiedere ad una rappresentanza della associazione delle madri di organizzare una campagna di guerra”.  
(Kazuo Ishiguro, *Quel che resta del giorno*, Torino, Einaudi, 1990.)

La pandemia da COVID-19 che ha colpito il mondo intero negli ultimi mesi è innanzi tutto una questione che riguarda la salute delle persone. I contagiati, finora, si contano in decine di milioni e i morti in centinaia di migliaia. Il dato, tra l’altro ancora largamente provvisorio, è nello stesso tempo terribile e di difficile valutazione. Preso dal lato esistenziale genera preoccupazione, paura, sgomento. La morte, dopo tutto, è una esperienza assoluta. Anzi, forse è l’unica esperienza assoluta che ci capita. Questo vale in termini personali, per quanto attiene alla morte di ciascuno e a quella delle persone che ci sono più care (laddove “care” vuol dire cose piuttosto diverse secondo il grado di compassione che ciascuno è educato a provare). In termini statistici e sistemici, però, la questione è molto diversa. Solo per fare un esempio,

ogni anno nel mondo muoiono circa mezzo milione di bambini sotto i cinque anni a causa della diarrea e circa due milioni di persone, se consideriamo tutte le fasce di età. Ma le malattie, bisogna ammetterlo, non sono tutte uguali dal punto di vista dell'attenzione che viene loro prestata. La diarrea, per rimanere allo stesso esempio, è una malattia negletta. La maggior parte delle persone che ne muoiono non fanno parte dei Paesi economicamente più sviluppati. È un peccato perché si sa abbastanza bene come contrastarla ed è anche piuttosto semplice farlo. Si tratta soprattutto di avere a disposizione acqua da bere che sia pulita e farmaci poco costosi e ben collaudati. La prima di queste due condizioni richiede, però, cambiamenti profondi nella struttura sociale dei luoghi in cui generalmente vivono le persone che muoiono a causa della diarrea. La seconda non promette di essere un buon affare per gli attori più influenti della scena economica e sanitaria internazionale.

Se con questo genere di considerazioni si è portati verso un atteggiamento di disappunto nei confronti della prevalenza della logica "costi-benefici" in materia sanitaria, si consideri che ciò non vale soltanto quando si bada ai rapporti tra le zone più o meno sviluppate del mondo. Vale sempre. Il caso delle malattie rare lo dimostra. Anche se il fenomeno è investigato soprattutto nei Paesi più avanzati e negli ultimi decenni, le malattie rare hanno spesso cause genetiche e colpiscono ugualmente in tutto il mondo. Il problema con questo genere di malattie è che per affrontarle si richiedono ingenti risorse in termini di ricerca scientifica e di produzione di farmaci, ma la capacità di contrastarle con successo produce per definizione frutti modesti in termini di vite salvate. D'altra parte, il cancro è una malattia con un tasso di letalità molto alta, ma non così alta in quelle zone del mondo in cui ancora si muore relativamente giovani. Il loro contrasto è perciò un affare prevalentemente concentrato nelle aree economicamente più sviluppate del pianeta. In una parola, il modo in cui allocare le risorse nel contrasto delle varie patologie è una questione che attiene alla "percezione" del rischio che esse comportano e ad una valutazione utilitaristica del rapporto tra costi e benefici, che a sua volta dipende dal quadro di riferimento culturale e dagli interessi dei singoli e dei gruppi sociali che sono coinvolti. In parte ciò è inevitabile perché sono in gioco risorse limitate che attendono di essere allocate secondo una qualche strategia; in parte è frutto di scelte che dipendono dalla percezione culturale delle malattie e dagli interessi sociali ed economici che sono in gioco.

È proprio con questo genere di consapevolezza in mente che vorrei avanzare alcune considerazioni che attengono al rapporto tra certe *reazioni* alla pandemia e la qualità dei sistemi democratici. Non dirò nulla, quindi, riguardo il significato esistenziale dell'incontro con la morte e sulla sensazione di vulnerabilità che sono prodotti dalla pandemia, né di altri elementi sociali ed economici che pure hanno il loro peso quando ciascuno decide di adottare un certo atteggiamento nei riguardi del contagio da COVID-19. I "rischi pandemici" che vorrei prendere in considerazione sono il "conformismo dei sentimenti" e lo sfortunato successo del paternalismo sociale. La mia tesi è che il tipo di reazione sociale più comune nei riguardi della pandemia ha fortemente amplificato i due atteggiamenti appena menzionati e che questo rappresenta un rischio notevole per la qualità dei sistemi di governo nel mondo. Vediamo, innanzi tutto, cosa sono il "conformismo dei sentimenti" e il paternalismo sociale intesi come prodotti della pandemia.

In genere si è spinti verso il conformismo dei sentimenti dall'appartenenza a un certo gruppo sociale. Il conformismo, infatti, aumenta il grado di coesione sociale e diminuisce i conflitti all'interno dei gruppi. Durante le situazioni di emergenza, come le guerre, le grandi crisi economiche o, appunto, le pandemie, gli atteggiamenti conformisti crescono in modo molto significativo e le deviazioni idiosincratice sono mal tollerate e spesso viste senz'altro come un sintomo di disfattismo. In Italia all'inizio della pandemia bisognava essere allegri e uniti come quando si guardano le partite della nazionale di calcio. Bisognava darsi appuntamento alle finestre di casa e cantare tutti insieme le stesse canzoni. Bisognava farsi forza collettivamente: "Andrà tutto bene" era lo slogan preferito. Poi è venuto il momento di esprimere la paura in termini collettivi e del cordoglio condiviso. Le "bare di Bergamo" venivano agitate come una sanzione contro chi deviava da questo genere di sentimenti. Le forze dell'ordine non facevano soltanto rispettare le leggi: rimproveravano le persone, dicevano loro che era vergognoso quello che stavano facendo. Si noti che di solito le forze dell'ordine nel nostro Paese non fanno così, un po' per cinismo e abitudine e un po' per civiltà giuridica, che ha introiettato la differenza tra ciò che è "inopportuno", "immorale" e "illegale". Sono state inquisite anche deviazioni ridicole: chi correva da solo nei parchi, chi andava a fare pesca subacquea, chi faceva il barbecue a casa sua,

chi usciva di casa senza convincere del tutto la gente ai balconi che aveva davvero un buon motivo per farlo, come andare a fare la spesa o andare in farmacia. In una terza fase si è dovuto, invece, coltivare il sentimento positivo della ripresa. E se uno, per motivi suoi, non desiderava “riprendere”, veniva considerato come un disfattista. Il punto è sempre lo stesso: viene fissato un sentimento comune e le deviazioni individuali non vengono considerate soltanto come un problema di sanzione giuridica, ma in termini di giudizio morale. È richiesto che si condivida il sentimento dominante, non che ci conformi alle regole sociali stabilite convenzionalmente.

Naturalmente i sentimenti prevalenti cambiano secondo le società che si prendono in considerazione e i ceti dominanti cercano dappertutto di imporre quelli che per loro sono i più convenienti. In America il populismo di Donald Trump negli Stati Uniti e di Jair Bolsonaro in Brasile hanno imposto sentimenti sociali di sottovalutazione degli effetti della pandemia, a volte per convenienza economica, a volte a causa dell’atteggiamento politico preferito. In Asia molti stati autoritari, come la Cina, hanno imposto ai loro cittadini comportamenti drastici di distanziamento sociale ed hanno mancato di condividere le informazioni ritenute meno convenienti dal punto di vista politico. Qualcosa di simile è accaduto anche in Russia. Del resto, in molti Paesi africani e in alcuni Paesi asiatici, come l’India e il Bangladesh, si è quasi rinunciato al tentativo di governare la situazione.

L’Europa ha reagito in modo diverso. Specialmente nei Paesi dell’Europa del nord, anche se con oscillazioni significative tra una nazione e l’altra, la reazione è stata più equilibrata, ossia basata sul tentativo di bilanciare le libertà individuali con il bisogno sociale di comprimerle in nome della salute pubblica. Alcuni Paesi, come quelli scandinavi, si sono affidati significativamente alla responsabilità individuale. Altri, come la Germania, hanno tentato di bilanciare provvedimenti restrittivi con l’appello alla responsabilità dei cittadini. Naturalmente, la possibilità di adottare in questi Paesi condotte pubbliche più liberali che altrove è dipeso anche dalla presenza di opinioni pubbliche largamente scolarizzate, in grado di capire meglio il meccanismo di trasmissione del virus, da sistemi sanitari preparati e reattivi, nonché da esigenze economiche particolarmente pressanti. Non è un caso, tuttavia, che questo genere di reazione sia avvenuta in Europa, che in questa fase storica è probabilmente la zona del mondo in cui i

sistemi di governo democratici sembrano meno fragili. Il populismo, che pure imperversa dappertutto, in Europa (e in Australia) raramente è riuscito a trovare la strada del governo della cosa pubblica. Gli Stati Uniti, che pure hanno una società civile fortemente propensa verso una democrazia avanzata, stanno invece attraversando nel governo federale una fase, probabilmente ed auspicabilmente momentanea, che sembra caratterizzata da un forte populismo.

Il conformismo dei sentimenti è un parente molto stretto del paternalismo sociale. Quest'ultimo è caratterizzato dalla convinzione che in molte materie sia più conveniente affidarsi alla buona volontà dei governanti, invece che alla responsabilità dei singoli cittadini. Si ritiene che questi ultimi non abbiano abbastanza strumenti per decidere responsabilmente e che sia conveniente per tutti affidarsi alle competenze e alla buona volontà del sovrano, che viene considerato, appunto, come un buon padre di famiglia. Il paternalismo trova il suo spazio anche in molti sistemi liberali, ma è un atteggiamento prevalente e ubiquitario quando la forma di governo scivola verso l'autoritarismo. Negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, per esempio, si viene invitati da continue campagne pubbliche ad adottare comportamenti individuali sani, come evitare di mangiare cibi "spazzatura", non fumare neanche nei luoghi aperti o non dimenticare di idratarsi nel corso della giornata. Si dirà che i cattivi comportamenti individuali finiscono per avere un impatto economico sui sistemi sanitari e che quindi i governi hanno un certo diritto di intromettersi nelle vite private dei cittadini. Ma è proprio quel buon padre di famiglia che sembra far capolino in quelle campagne di comunicazione pubblica, severo e non privo di un certo cipiglio istruttivo. Altrove il paternalismo è molto più esplicito e incurante di ogni scrupolo verso le libertà individuali. In Thailandia il Re è considerato come una sorta di padre della nazione. Quando Bhumibol Adulyadej, Rama IX il grande, morì all'età di 88 anni, il Paese si è sentito perso come un orfano. Il periodo di lutto durò un anno intero e alla cerimonia di cremazione presero parte centinaia di migliaia di persone sinceramente costernate.

A modo loro, anche il conformismo dei sentimenti e il paternalismo sono dei virus per le democrazie più mature. Si badi: non stiamo correndo alcun pericolo di transizione verso la dittatura. Si tratta più semplicemente della qualità della democrazia liberale. È questione di essere cittadini in senso pieno, invece che sudditi. Quello che è in gioco

è la possibilità di coltivare autonomamente i sentimenti desiderati da ciascuno, invece di essere proni alle aspettative emotive prevalenti. Il termometro per capire in che direzione sta andando la nostra democrazia durante la pandemia è valutare quante risorse vengono spese per informare i cittadini sui meccanismi di trasmissione del virus e quante, invece, vengono mobilitate per imporre regole comportamentali minute. Nel primo caso si fa affidamento al buon senso delle persone, una volta che siano correttamente informate. Così, ci si immagina che i singoli cittadini adeguatamente informati saranno in grado di adeguare il proprio comportamento alla varietà delle circostanze in cui si trovano. Le circostanze in cui è utile usare una mascherina o quanto è prudente stare lontani dalle altre persone nei contesti pubblici sono cose che variano grandemente. Se si è compreso come si trasmette il virus e si è persone adulte e responsabili, ciascuno saprà applicare quelle conoscenze alle diverse circostanze in cui capita di trovarsi.

Al contrario, quanto più le regole sono minute e impositive, tanto il paternalismo e il conformismo dei sentimenti va facendosi strada nel corpo sociale. Fare affidamento al buon senso dei cittadini è una risorsa tipica delle democrazie liberali. In ogni epoca, naturalmente, viene lamentata la mancanza di buon senso. E dappertutto esso viene inteso in mille modi diversi, spesso tirandolo verso ciò che viene ritenuto soggettivamente più conveniente. Ma le democrazie liberali hanno sempre fatto finta di niente, considerando che l'appello al buon senso fosse una necessità politica inderogabile, se si preferiscono i cittadini ai sudditi. C'è qualcosa di illuministico in questo atteggiamento. Si ritiene, o forse si spera, che se in una comunità ci si affida al buon senso dei suoi membri, quest'ultimo tenderà a diffondersi tra i cittadini. Messo alle strette, il liberale dirà sempre che, se proprio dobbiamo scegliere, è il buon senso a dover limitare la legge e non la legge a limitare il buon senso. Se, invece, guardiamo con condiscendenza al paternalismo e al conformismo dei sentimenti, quando questa pandemia sarà soltanto un ricordo, e nel frattempo che aspetteremo la prossima, ci ritroveremo con una democrazia più fragile e più disponibile alla corrosione del populismo.

# L'insostenibile leggerezza dell'incertezza del diritto

Aldo Schiavello

## 1.

A costo di apparire cinici, si deve ammettere che la pandemia in corso ha assicurato anche ai giuristi il loro quarto d'ora di celebrità. Dopo rappresentanti delle istituzioni, virologi e epidemiologi, i giuristi sono i più rappresentati sui giornali e nei *talk show* televisivi. Legittimità o meno delle limitazioni delle libertà costituzionali, idoneità degli strumenti normativi adottati, conflitti di competenza tra stato, regioni e enti locali, distinzione tra stato di emergenza e stato di eccezione, per citare solo le principali questioni su cui gli esperti di diritto hanno incrociato le lame.

Non dovrebbe stupire che rispetto a ognuna di queste questioni le opinioni siano divergenti e, talvolta, radicalmente contrastanti. Se anche virologi ed epidemiologi si dividono pressoché su tutto, non si vede perché i giuristi dovrebbero fare eccezione. Eppure, non v'è dubbio che l'incertezza della scienza giuridica destabilizzi l'opinione pubblica quanto, e forse più, delle divisioni interne alla scienza medica. I non addetti ai lavori si aspettano che il diritto sia certo e non tollerano che i suoi sacerdoti si accapiglino intorno a esso. Rispetto al turbamento causato dalla babele delle opinioni giuridiche, l'atteggiamento più frequente è quello di tentare di riacquistare un certo grado di serenità attraverso l'elezione di un autorevole giurista a propria ed esclusiva *bouche de la loi*. È una tecnica che funziona abbastanza bene: ciascuno troverà facilmente un qualificato sostegno alle proprie personali convinzioni e preferenze.

In linea con questo anelito alla certezza del diritto è anche l'insofferenza verso prescrizioni normative ritenute poco chiare e indeterminate. Tra queste, l'art. 1, co. 1, l. f del DPCM del 10 aprile 2020, ormai non più in vigore, recita: «[...] è consentito svolgere individual-

mente attività motoria *in prossimità* della propria abitazione, purché comunque nel rispetto della distanza di almeno un metro da ogni altra persona» (c.vo aggiunto). Evidentemente, ciò che in questa disposizione ha destabilizzato corridori, camminatori, ciclisti, associazioni sportive, cacciatori di untori e così via è l'uso dell'espressione 'in prossimità'.

Eppure, il fatto che le disposizioni giuridiche ammettano sovente più di una interpretazione non è certo una novità. Il linguaggio giuridico, come tutti i linguaggi naturali, contiene termini e sintagmi generali e questi ultimi producono dubbi interpretativi di varia natura. Come osserva Herbert Hart, uno dei principali giusfilosofi del secolo scorso, non soltanto il linguaggio giuridico presenta una "trama aperta" – non è sempre univoco e certo – ma è anche opportuno che sia così per due ragioni. La prima ragione è collegata alla nostra relativa non conoscenza dei fatti: il legislatore non è in grado di prevedere con precisione quello che avverrà in futuro. La seconda ragione dipende dalla relativa indeterminatezza dei nostri scopi: la *ratio legis* è spesso di difficile individuazione, vaga e composita e il compito di precisarla ed esplicitarla non può che essere affidato all'interprete. Solo attraverso la parziale apertura e indeterminatezza del linguaggio giuridico è possibile contemperare l'esigenza di certezza del diritto da un lato e quella della flessibilità dall'altro.

Nel nostro caso, l'indeterminatezza è prodotta dalla vaghezza dell'espressione 'in prossimità'. Se qualcuno corre costeggiando i muri della propria abitazione, rispetta senz'altro i parametri della disposizione contenuta nel DPCM. Tuttavia: di quanto ci si può allontanare dalla propria abitazione senza violare la disposizione in questione? Rispondere a queste domande impone di cimentarsi in una attività interpretativa. Con una certa dose di approssimazione si può affermare che gli argomenti che i giuristi avanzano a sostegno delle loro proposte interpretative sono riconducibili a tre gruppi: 1) l'argomento letterale e quello *a contrario*; 2) gli argomenti sistematici; 3) gli argomenti teleologici. Due considerazioni contribuiscono a spiegare perché le questioni di interpretazione del diritto presentino dei tratti affatto peculiari. La prima è che ciascuno dei tre gruppi di argomenti interpretativi è molto popolato. Nel caso del significato letterale ciò dipende essenzialmente dal fatto che il significato di 'significato letterale' è a sua volta controverso. Il proliferare di argomenti sistematici

dipende invece principalmente dalla molteplicità dei potenziali sistemi di riferimento. Infine, l'interpretazione teleologica può essere intesa in senso oggettivo o in senso soggettivo. La seconda considerazione è che i giuristi non esplicitano quali argomenti interpretativi seguono, né la gerarchia in cui, a loro parere, questi dovrebbero essere disposti. Stando così le cose, l'interpretazione in ambito giuridico si presenta come una prassi essenzialmente retorica e persuasiva.

Applicando queste considerazioni alla nostra disposizione, le interpretazioni possibili coprono l'ampio spettro che va da quella più restrittiva che può ricavarsi dall'applicazione (di una tra le possibili accezioni) dell'argomento letterale a quella più estensiva che può essere giustificata attraverso l'uso dell'argomento teleologico.

'In prossimità' esprime un significato chiaro che coincide con il perimetro esterno dell'edificio in cui si abita. I giuristi che hanno speso questa interpretazione hanno proceduto, il più delle volte, traducendo l'espressione vaga 'in prossimità' con una espressione certa in termini di distanza dalla propria abitazione. Quindi, 'in prossimità' coinciderebbe, di volta in volta, con 'non oltre 150 m', 'non oltre 400 m' o 'non oltre 1 km' e così via. Chi predilige questa interpretazione di solito ritiene anche che sarebbe stato opportuno – in ossequio al valore della certezza del diritto – che il legislatore avesse emanato una direttiva chiara piuttosto che trincerarsi dietro una formula vaga. Anche in questo caso, tuttavia, come i filosofi del linguaggio sanno bene, il paradosso del sorite può trasformarsi un'arma potente nelle mani degli avvocati dei corridori disattenti.

Attraverso una interpretazione teleologica si potrebbe agevolmente individuare la *ratio* della disposizione nella tutela della salute pubblica e, dunque, sostenere che il suo obiettivo sia di evitare che l'attività motoria comprometta il distanziamento sociale. Su queste basi si può argomentare a sostegno di una interpretazione lasca dell'espressione 'in prossimità' che includa qualsiasi distanza che possa essere raggiunta a piedi dagli individui. Questa interpretazione è ad esempio accolta dall'"Ordinanza presidenziale contingibile ed urgente" della Provincia autonoma di Bolzano n. 20/2020 del 13-04-2020, che all'art. 8 recita: «[...] Il requisito della prossimità alla propria abitazione è comunque assolto quando le persone si muovono a piedi».

L'interpretazione restrittiva tutela gli individui dal rischio di incorrere in una sanzione. Di contro, essa potrebbe confliggere con l'obiet-

tivo di garantire il distanziamento sociale. Si immagini, ad esempio, che un edificio sia abitato da una quantità ingente di sportivi; se tutti corressero intorno al palazzo, sarebbe difficile mantenere le distanze e ciò potrebbe favorire il contagio.

L'interpretazione estensiva si affida al senso di responsabilità delle persone e, così facendo, favorisce la presa di coscienza, da parte di tutti, che l'obiettivo che si intende ottenere è quello di garantire il distanziamento sociale. Il perseguimento di tale obiettivo è affidato, in parte, alle autonome valutazioni di ciascuno. Propendere per una interpretazione estensiva, tuttavia, espone al rischio di essere sanzionati.

Che fare, dunque? Non c'è un'unica risposta giusta a questa domanda. La preferenza per l'una o l'altra opzione non ci dice soltanto qualcosa sulla nostra propensione al rischio di incorrere in una sanzione ma ci consente di riflettere su modelli di diritto e ideologie giuridiche alternativi.

## 2.

Partiamo dalla distinzione tra due modelli di 'stato di diritto'. Il primo modello – che annovera tra i suoi paladini illustri Friedrich von Hayek – individua alcune caratteristiche formali del diritto che consentono di limitare l'arbitrio del potere. L'obiettivo di questo modello del diritto, che ruota intorno al valore della certezza, è di tutelare l'autonomia individuale, permettendo agli individui di conoscere *ex ante* quali saranno le conseguenze delle loro azioni. Un diritto con tali caratteristiche tratta coloro che sono soggetti alle regole da esseri umani adulti, nel senso che si propone di incidere sul loro comportamento in modo aperto e non surrettizio, lasciando agli individui stessi la scelta di seguire o meno le regole (conoscendo *ex ante* la conseguenza della loro decisione).

Il secondo modello di 'stato di diritto' può farsi risalire al pensiero di autori quali Edward Coke e Albert Dicey. A differenza del modello precedente, quest'ultimo non individua soltanto dei vincoli formali e procedurali al potere sovrano ma si preoccupa di ripartire il potere di creare il diritto tra legislatori e giudici. Il diritto positivo non coincide con il diritto prodotto dal potere sovrano ma è l'esito dell'equilibrio tra i due elementi della coppia *gubernaculum/jurisdictio*. Il *gubernaculum*, che è espressione del potere sovrano, trova un limite insupe-

rabile nella prassi giuridica di riferimento, che è retta da principi suoi propri i quali, a loro volta, esprimono una vera e propria “ragione giuridica” i cui sacerdoti sono in primo luogo i giudici e, in seconda battuta, i giuristi.

Con il passaggio dallo stato moderno allo stato contemporaneo questo secondo modello ha scalzato il primo anche nella cultura giuridica di *civil law*. Ciò dipende in larga misura proprio dalle differenze socio-istituzionali tra queste due forme di stato. Se lo stato liberale ottocentesco riconosce come unici limiti alla sovranità statale le “procedure” che l'autorità legittima deve rispettare per creare diritto valido, lo stato costituzionale aggiunge, ai limiti procedurali, anche limiti “sostanziali”, di “contenuto”, che impediscono che il potere costituito possa fare o decidere tutto ciò che vuole. Nello stato costituzionale, la dialettica tra *gubernaculum* e *jurisdictio* appare ineludibile.

I due modelli di ‘stato di diritto’, proprio in quanto modelli, esercitano una forza normativa *a priori*: delineano un ideale, non “descrivono” ciò che è. La preferenza per l'uno o per l'altro è collegata a ragioni riconducibili all'ambito ideologico-politico. Tuttavia, non si può sottacere che, soprattutto nel campo della razionalità pratica, lo *zeitgeist* e i mutamenti nella realtà rivestono un ruolo non trascurabile nell'orientare le scelte a vantaggio di certe visioni del mondo e non di altre.

Il diritto contemporaneo presenta le caratteristiche di una impresa collettiva, talvolta cooperativa talaltra conflittuale, in cui tutti siamo chiamati a fare la nostra parte per renderlo migliore (dal nostro punto di vista). Anche per questa ragione l'incertezza del diritto che contraddistingue il diritto contemporaneo non può essere considerato un mero “errore evolutivo” dell'età dei diritti che attende di essere emendato.

### 3.

Nel 1930 Jerome Frank, uno tra i più illustri giuristi statunitensi dell'epoca, pubblica il suo libro più importante, *Law and the Modern Mind*. Nel primo capitolo, dall'emblematico titolo *The Basic Mith*, egli offre una spiegazione del mito della certezza del diritto in chiave psicoanalitica (i riferimenti a Jean Piaget sono espliciti). Dopo la primissima infanzia, l'illusione di avere un pieno controllo del mondo esterno viene meno. È a questo punto che il bambino considera i propri

genitori, e il padre in particolare, come una sorta di scudo in grado di frapporsi fra sé e il caos del mondo esterno. L'onnipotenza che nella prima infanzia il bambino attribuiva a sé stesso adesso è proiettata sui genitori i quali la esercitano in sua vece. Le regole di comportamento stabilite dal padre sono trattate dal bambino come infallibili e degne di essere seguite alla lettera. Come ben sanno tutti coloro che sono genitori, anche questa fase ha un termine. I genitori vengono deposti dal loro piedistallo, ma il bambino, poi ragazzo e infine uomo maturo, tranne in rari casi, piuttosto che rinunciare alla rasserenante sensazione di onnipotenza, va alla perenne ricerca di sostituti del padre. Il modo in cui il bambino si relaziona con il padre costituisce il paradigma, il prototipo, dei rapporti successivi. Così il diritto (insieme ad altri fenomeni sociali come la religione) diviene un succedaneo parziale del "padre-giudice infallibile". Evidentemente, per assolvere a questo difficile compito, il diritto deve essere ammantato della stessa perfezione di cui veniva ammantato il padre biologico. Questa, secondo Frank, la spiegazione del mito originario della certezza del diritto.

Noi ci affideremmo al diritto perché questo modo di comportarci ci rassicura e ci mette al riparo dal caos del mondo esterno. Raggiungere l'età adulta significa però decidere con la propria testa e confrontarsi senza paura con la nostra radicale e irriducibile contingenza.

Il diritto contemporaneo e l'ideologia giuridica oggi prevalente sfidano apertamente il mito originario della certezza del diritto. La costituzionalizzazione degli ordinamenti giuridici accresce la flessibilità del diritto a detrimento della certezza e impone a tutti – legislatori, giudici e individui soggetti al diritto – di assumersi le proprie responsabilità e i rischi che ne conseguono.

Pretendere che il diritto ci indichi al millimetro di quanto possiamo allontanarci dalla nostra abitazione non significa soltanto prescindere dalle caratteristiche del diritto contemporaneo ma, a voler dar retta a Frank, è anche indizio di una regressione all'età infantile.

# Narrare la pandemia: il contagio della paura nelle strategie comunicative di media e istituzioni

Caterina Scianna

Vi è senz'altro qualcosa di distintivo nel modo in cui le emozioni si sono collegate a idee complesse, valori, principi e giudizi che soltanto gli esseri umani possono avere.  
(Damasio 1999)

## Terrorismo mediatico

Chiusi nelle nostre case, in quelli che lentamente sono diventati più di due mesi di isolamento, per la prima volta alle prese con termini non proprio rassicuranti quali pandemia o distanziamento sociale, non abbiamo potuto far altro che affidarci ai media per sapere cosa stesse succedendo fuori dal nostro balcone, per capire quale fosse la situazione della nostra regione, del nostro paese e finanche del mondo intero.

Da qualche tempo ormai si celebra l'estrema facilità con cui è possibile reperire informazioni ed opinioni su qualsiasi cosa accada nel mondo. Sono lontani i tempi in cui si acquistava un solo quotidiano o si ascoltava un solo telegiornale. Oramai siamo sommersi - tutti - da un flusso costante di informazioni e, con il passaggio da radio e tv a internet, siamo stati ben felici di poter soddisfare da computer o da telefonino, ogni nostra curiosità e sete di sapere. Questo ha portato i più a ritenere come ovvio e naturale che avere tutte le informazioni possibili su qualsiasi argomento non potesse che essere una cosa positiva.

Quello che si è verificato in periodo del COVID-19 non lascia però più alcun dubbio sul fatto che invece maggiore informazione non significhi necessariamente migliore informazione (Del Vicario *et al.* 2016; Sharot e Sunstein 2020). Ciascuno di noi si è trovato immerso in una vera e propria infodemia, una quantità infinita di informazioni, spesso confuse e contraddittorie tra loro, quando non false, accompagnate da

un costante aggiornamento di dati, grafici e tabelle su contagiati, ricoverati, morti e probabilità di diventare tali. E, come se non bastassero i contenuti, sin dai primi momenti di quest'emergenza, media, politici, scienziati e istituzioni hanno intrapreso un racconto, una narrazione del COVID-19 che ha subito assunto toni apocalittici e catastrofistici, che hanno non poco contribuito a delineare un quadro ancor più nero di quanto già non fosse e a creare paura, ansia, stress e anche rabbia nella popolazione che, chiusa nelle proprie abitazioni, cercava invano di comprendere i reali pericoli di questo virus.

Nonostante la stessa organizzazione mondiale della sanità abbia, sin dai primi momenti dell'emergenza COVID-19, esposto la possibilità di eventuali rischi e pericoli per la salute pubblica anche di un'epidemia globale di cattiva informazione (Zarocostas 2020) che, partendo dai media tradizionali, sarebbe certamente stata amplificata dai social media (Kim *et al.* 2019; Cinelli *et al.* 2020), la comunicazione nel nostro paese è stata per tutto il lungo periodo poco chiara e in parecchi casi purtroppo anche particolarmente allarmista. Una comunicazione confusa da parte delle istituzioni ha l'inevitabile conseguenza della proliferazione di false notizie, di informazioni inaffidabili o di bassa qualità che hanno un impatto molto pericoloso sulla capacità sociale di rispondere in maniera adeguata.

Perché la comunicazione ha intrapreso questa strada? Il governo da parte sua ha deciso che la paura era l'unica vera ragione che potesse rendere i cittadini obbedienti e quindi cooperativi ed i media dal canto loro, sempre a caccia di ciò che fa notizia, si sono concentrati su quelli che da sempre sono i candidati più forti per la notiziabilità, le tragedie. La comunicazione non prescinde mai dalle emozioni e, durante questa pandemia, l'emozione che ha predominato, volontariamente e involontariamente, ogni notizia, intervista, conferenza stampa è stata la paura, che più invisibile e contagiosa del virus stesso, si è velocemente diffusa in gradi e misure differenti in tutta la popolazione.

## **Ammalarsi di paura**

Da un certo punto di vista è inevitabile che in periodo di pandemia - quindi di malattia, isolamento, di crisi economica - la paura sia una delle emozioni dominanti. Larga parte della popolazione ha naturalmente avuto paura per situazioni oggettive e specifiche. Quindi paura,

preoccupazione, timore per sé stessi e i propri cari, paura di ammalarsi, di perdere il lavoro, paura perché i soldi sono finiti. A queste si sono aggiunte le paure che non hanno un oggetto concreto, paure che, chiuse tra le mura di casa per settimane, facilmente diventano ansia, angoscia e in certi casi panico. A fine aprile, un'indagine del consiglio nazionale dell'ordine degli psicologi dichiara che il 63% degli italiani accusa disturbi come insonnia, mal di testa, mal di stomaco, ansia, panico e depressione.

Se parte di queste paure erano inevitabili; il modo in cui media, politici e istituzioni hanno raccontato, più o meno consapevolmente, il virus, non ha però fatto altro che alimentarle. La comunicazione non ha mirato a informare e spiegare ai cittadini i reali pericoli del virus, o le reali motivazioni che stavano dietro divieti di attività del tutto innocue. Si è scelta la strada più breve e più facile per avere la totale obbedienza dei cittadini a regole che, imponendo forti restrizioni alle libertà e repentini e drammatici cambiamenti delle abitudini, non ammettevano tempi di discussione. Una strada costellata di bugie, omissioni e messaggi poco chiari. Si è adottata una cosiddetta strategia dell'inganno a fin di bene, in cui si è detto il falso e non si è spiegato il bene (Lombardi-Vallauri 2020). Ponendoci il dubbio se questa fosse davvero l'unica strategia possibile, resta il fatto che la comunicazione ha trattato gli italiani come un popolo immaturo, incapace di ragionare e di capire.

Ricordiamo giusto alcune delle tappe di diffusione della paura. Per un paio di settimane almeno l'emergenza è stata trattata ovunque con un linguaggio bellico. Gli ospedali sono diventati trincee, i medici eroi, il virus un nemico da combattere. Il gergo militaresco e la metafora bellica non hanno certamente aiutato ad affrontare la situazione da un punto di vista psicologico e cognitivo. Un'altra scelta discutibile è stata quella di mandare in onda ogni giorno il bollettino della protezione civile con la conta dei morti e dei feriti. Davvero la popolazione aveva la necessità di essere informata quotidianamente sul numero esatto dei deceduti o dei ricoverati in terapia intensiva? O ancora, perché i telegiornali per giorni hanno proposto le immagini della sfilata di camion che trasportavano le casse funebri fuori da Bergamo? A cosa sono servite le decine di interviste strappalacrime a vittime o parenti di vittime? L'sms dell'ormai famoso Mattia, il diciottenne che prima di essere ricoverato scrive alla mamma che non la abbandonerà,

è rimbalzato in tutti i telegiornali e giornali per giorni.

Questa è soltanto una manciata degli innumerevoli esempi di quella che è stata una vera e propria campagna di spavento. L'ansia e la paura possono essere la causa sottostante l'intolleranza e lo sviluppo di comportamenti autoritari (Wilkinson 1972; Feldamn e Stenner 1997). Quando le emozioni negative prendono il sopravvento sulla ragione, non è difficile che diminuisca la capacità di leggere il contesto di riferimento (Van Babel *et al.* 2020) e si assumano comportamenti di inibizione o aggressività. Prendiamo ad esempio il caso della rabbia che si è rivolta contro runners e passeggiatori solitari. Dietro questo fenomeno non c'è altro che un grosso sbaglio di comunicazione, finito in una vera e propria incitazione all'odio. La passeggiata, corsetta, il jogging, chiamiamola come vogliamo, all'aperto e a debita distanza è senza dubbio un'attività del tutto innocua, che non propaga alcun virus. Eppure nel nostro paese, in barba anche alle raccomandazioni dell'organizzazione mondiale della sanità sull'importanza di mantenere la possibilità di fare attività fisica, questa non solo è stata vietata, ma è stata anche perseguita e soggetta a sanzioni. Ottimisticamente vogliamo immaginare che ci sia stata una ragione per vietare tutto a chiunque e non lasciare alcuna libertà al buon senso del cittadino, seppur ci riesce difficile capire quale sia stata. Il governo, piuttosto che spiegare le eventuali ragioni per cui si vietava anche la passeggiata in riva al mare o nei boschi, ha preferito mentire, lasciando intendere che si trattasse di attività pericolose. E i media dal canto loro, per giorni ci hanno fatto vedere immagini di droni, elicotteri e poliziotti che inseguivano e multavano povera gente che passeggiava in qualche angolo sperduto del nostro paese. Questo ha avuto come risultato la nascita di un odio profondo per i runner-untori, da parte di quella larga fetta di popolazione che senza spiegazioni adeguate non è in grado di discernere azioni pericolose e azioni innocue, né tantomeno di cogliere le ragioni non dette del governo.

C'è da chiedersi quanto governo e media siano stati consapevoli di aver alimentato la paura della gente e delle conseguenze che questo ha comportato. La spiegazione poco chiara della situazione, la mancata comprensione delle concrete situazioni pericolose, ha fatto sì che la paura condizionasse, in maniera negativa, la capacità di ragionamento e giudizio critico. Questo ha significato una più dura condizione di isolamento, ha portato - non dimentichiamolo - agli assalti alle carceri,

a quelli ai supermercati, e alla famosa fuga dalla Lombardia appena dichiarata zona rossa. Le scelte politiche e comunicazionali hanno purtroppo contribuito a far sì che dalla paura che può indurre ad un'azione ponderata si passasse al terrore, ad una forma cioè di alienazione psicologica che comporta l'essere dominati da un pensiero fisso.

## Un fallimento comunicativo

Gli esseri umani, come gli animali, possiedono un insieme di sistemi difensivi che permette loro di combattere le minacce ecologiche (Slovic *et al.* 2004). La paura è uno di questi meccanismi: consente di realizzare l'imminenza di un pericolo e si rivela vantaggiosa in molti casi (LeDoux 2012), perché è in preda alla paura che l'individuo cambia il proprio comportamento in modo da affrontare la minaccia in maniera efficace. La paura però può anche essere svantaggiosa, quando l'individuo sentendosi impotente di fronte al pericolo, non è in grado di adottare la giusta reazione difensiva (Mobbs *et al.* 2015).

In caso di pandemia - una minaccia per la propria e altrui salute - l'individuo ha una forte risposta emotiva che lo porta ad agire di conseguenza. La paura, nel caso COVID-19, ha contribuito a cambiare in maniera tempestiva i comportamenti di tutti, e quindi ha fatto sì che gli individui mantenessero le distanze gli uni dagli altri, indossassero le mascherine e assumessero tutti quei comportamenti che permettevano di non contrarre il virus e preservare la propria salute e quella degli altri. In questi giorni però, ricordiamo, le emozioni negative e le paure sono state innumerevoli. Alla paura del virus, si sono aggiunti una serie di stati legati alla reclusione in casa, all'incertezza del futuro e per parecchie persone alle difficoltà economiche e alla possibilità di perdere il lavoro. Si è creato cioè un contesto in cui è facile cadere in balia di ansie e timori, che in troppi casi possono portare a successivi e lunghi periodi di stress e depressione.

Durante una pandemia, la paura non può essere l'unica emozione a circolare. Negli esseri umani, a differenza degli animali, le emozioni sono collegate all'elaborazione di idee complesse, ai valori in cui si crede e ai giudizi che si danno della realtà circostante. Le emozioni negli esseri umani cioè suscitano dei sentimenti e hanno effetti sulla mente, divenendo parte integrante dei processi di ragionamento e di quelli decisionali (Damasio 1999). Perché gli individui reagiscano alla

situazione difficile in maniera efficace, sono necessarie anche delle emozioni positive.

Il tipo di comunicazione mediatica e istituzionale però non solo, abbiamo visto, ha alimentato le emozioni negative naturalmente presenti in qualsiasi individuo esposto ai fatti, ma ha affidato l'unica risposta positiva, l'unica prospettiva di ripartenza alla mera retorica dell'andrà tutto bene. La comunicazione ha trascurato l'importanza di creare un contesto meno negativo che avrebbe comunque potuto educare i cittadini, in modo da spingere verso comportamenti garanti della salute pubblica e contemporaneamente però alleviare le emozioni negative, di per sé già naturalmente presenti in qualsiasi individuo esposto ad una minaccia.

Piuttosto che pensare agli italiani come un popolo irresponsabile che, solo spaventato e minacciato di sanzioni sa rispettare le regole, anche quando si tratta di regole che mirino a preservare la salute di tutti, sarebbe stata molto più utile una comunicazione da parte delle strutture di governo che ben spiegasse cosa fosse COVID-19, quali fossero i reali pericoli, le ragioni di eventuali precauzioni e dei forti divieti. L'obiettivo della comunicazione che riguarda la salute deve essere sempre quello di portare l'individuo ad una scelta consapevole. Le decisioni cioè devono basarsi su un'accurata comprensione dei fatti (Peters *et al.* 2006).

Nelle società complesse, la comunicazione è un mediatore fondamentale per l'organizzazione delle crisi di larga-scala, come la pandemia del COVID-19, ed è un fattore cruciale per coordinare le percezioni e i comportamenti degli individui per il perseguimento dell'interesse comune (Gallotti *et al.* 2020). In periodo di crisi non si può reagire e cooperare con efficacia se il sistema di comunicazione non è ben costruito. La comunicazione avrebbe dovuto essere autorevole, rapida, trasparente, coerente, affidabile. In questo modo si sarebbero risparmiate non solo le conseguenze che possono scaturire in una mente preda della paura, ma banalmente anche le infinite confusioni su quale fosse la giusta mascherina da indossare, su quali fossero le possibilità di trovare il virus nell'aria o negli oggetti, su quali fossero i famosi congiunti del decreto del presidente del consiglio del 26 aprile, giusto per citarne qualcuna.

## Riferimenti bibliografici

- Cinelli M., Quattrociochi W., Galeazzi A., Valensise M., Brugnoli E., Schmidt A.L., Zola P., Zollo F., Scala A. (2020), *The COVID-19 Social media infodemic*, in «AirXiv preprint arXiv», 200305004.
- Damasio A. (1999), *Emozione e coscienza*, trad. it. Milano, Adelphi, 2000.
- Del Vicario M., Bessi A., Zollo F., Petroni F., Scala A., Caldarelli G., Stanley H. E., Quattrociochi W. (2016), *The spreading of misinformation online*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences », 113(3), 554-559.
- Feldman S. Stenner K. (1997), *Perceived Threat and Authoritarianism*, in «Political Psychology», 18(4), 741-770.
- Gallotti R., Valle F., Castaldo N., Sacco P., De Domenico M. (2020), *Assessing the risk of 'infodemics' in response to COVID-19 epidemics*, in «AirXiv preprint arXiv», 2004.03997.
- Kim L., Shannon M.F., Markuzon N. (2019), *Incorporating media data into a model of infectious disease transmission*, in «PloS one», 14(2).
- LeDoux J. (2012), *Rethinking the emotional brain*, in «Neuron», 73, 653-676.
- Lombardi Vallauri E. (2020), *Le bugie come metodo (a fin di bene) al tempo della pandemia* Micromega, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/le-bugie-come-metodo-a-fin-di-bene-al-tempo-della-pandemia/>
- Mobbs D., Hagan C. C., Dalgleish T., Silston B., Prévost C. (2015), *The ecology of human fear: survival optimization and the nervous system*, in «Frontiers in Neuroscience», 9, 55.
- Peters E., Lipkus I., Diefenbach M. A. (2006), *The function of affect in health communications and in the construction of health preference*, in «Journal of communication», 56, 140-162.
- Sharot T., Sunstein C. (2020), *How people decide what they want to know*, in «Nature Human Behaviour», 1-6.
- Slovic P., Finucane M.L., Peters E., MacGregor D.G. (2004), *Risk as analysis and risk as feelings: some thoughts about affect, reason, risk and rationality*, in «Risk analysis », 24(2), 311-322.
- Van Bavel J., Baicker K., Boggio P.S., Capraro V., Cichocka A. et al. (2020), *Using social and behavioural science to support COVID-19 pandemic response*, in «Nature Human Behaviour», 4, 460-471.
- Wilkinson R. (1972), *The broken rebel*, New York, Harper & Row.
- Zarocostas J. (2020), *How to fight an infodemic*, in «The Lancet», 395(10225), 676.

# Nuovi sguardi sull'esistenza: paura, responsabilità e rinuncia

Emidio Spinelli

Intorno alla pandemia che per mesi ci ha circondato (e che ancora ci circonda, se non forse, meglio ancora, ci accerchia) si possono imbastire riflessioni, considerazioni, suggestioni che si muovono in direzioni diverse, non necessariamente convergenti, ma neppure inutilmente divergenti. Un punto di vista privilegiato, solo apparentemente non tecnicamente operativo, ma invece e comunque utile e produttivo, è a mio avviso quello dell'analisi filosofica, capace di offrire spunti di pensiero *più* o *meno* puro (*più, ça va sans dire*, nel caso dei nostri grandi luminari abituati a frequentare i salotti tv o a lanciare anatemi sulle pagine dei quotidiani; *meno*, ovviamente, nel caso dei poveri *peones* della ricerca e soprattutto della didattica, che ogni giorno la filosofia cercano di trasmetterla, perché no: perfino telematicamente e a distanza ...<sup>1</sup>).

Le questioni suscitate dal diffondersi della pandemia – la cui presenza mi auguro possa essere sottratta al dominio tanto dei negazionisti (quelli, per intenderci, che hanno cinicamente annoverato fra le *fake news* le immagini dei convogli militari carichi di bare all'uscita di Bergamo<sup>2</sup>) quanto dei complottisti (un partito sempre all'erta e magari alimentato da letture o visioni filmiche, ma non certo da dati incontrovertibili) – possono insomma essere un banco di prova per chiunque cerchi non solo di individuare una qualche costante comportamentale di fronte al ricorrente presentarsi di eventi difficili, strani, perfino lut-

---

1. Condivido in pieno, in proposito, l'intervento serio e insieme forte di Alessandro Perissinotto, il quale, mirando a 'scacciare' certi appelli, fornisce ottime ragioni a sostegno della convinzione per cui "opportunamente abbinata alla didattica tradizionale, la didattica a distanza è uno strumento di democratizzazione del sapere" (cfr. Perissinotto 2020).

2. A puro titolo di rinvio esemplificativo, ecco la notizia ANSA: [https://www.ansa.it/lombardia/notizie/2020/03/18/coronavirus-colonna-mezzi-militari-a-bergamo-conferetri\\_3b4e3a18-8467-4185-ad72-2939cc607f66.html](https://www.ansa.it/lombardia/notizie/2020/03/18/coronavirus-colonna-mezzi-militari-a-bergamo-conferetri_3b4e3a18-8467-4185-ad72-2939cc607f66.html). Cfr. anche Tedeschi 2020.

tuosi, ma anche di trarre dal coacervo di problemi legati a un evento tanto devastante qualcosa che vada al di là della diagnosi, per spingersi forse verso una possibile prognosi.

Vana sarebbe la pretesa di esaurire la gamma vastissima di approcci, secondo cui questo tempo dilatato e scuro del coronavirus può o deve essere analizzato. Lo spazio a disposizione, inoltre, impone considerazioni secche e sintetiche; per parte mia vorrei contribuire a una discussione più ampia isolando in particolare due tematiche ampie e trasversali: la paura e la rinuncia.

Senza voler alimentare le fila del partito dei 'fobici', credo sia inegabile concordare sul fatto che una delle emozioni maggiormente presenti e operanti di fronte all'inatteso, improvviso, oscuro scatenarsi della pandemia sia stata (e forse in parte ancora sia) quella della paura, "un sentimento molto antico che, come i neuroscienziati insegnano, nasce nell'amigdala, la parte più antica del nostro cervello, ed è legata all'istinto di conservazione che ha consentito, alla nostra e ad altre specie animali, di sopravvivere ed evolversi" (Foddai 2012).

Fermo restando che la paura non può essere semplicemente ignorata di fronte allo scatenarsi di un fenomeno patologico così invasivo, il vero problema che si pone è quello di individuare modalità corrette non tanto per eliminarla, quanto per gestirla. Per usare un'immagine il più possibile efficace dobbiamo imparare a convivere con la paura, facendola diventare una sorta di compagna di strada, in modo tale che essa possa indurci a moltiplicare le nostre energie e dunque a mettere in atto soluzioni in grado di risolvere i problemi che questa situazione epidemiologica nuova (e sicuramente non rassicurante) suscita.

Ciò che sul piano filosofico, in particolare nell'ambito della riflessione etica, si potrebbe dunque auspicare è un decisivo aumento del tasso di responsabilità, che sappia percorrere fino in fondo la strada di una libertà che possa e voglia accettare anche auto-limitazioni. Si tratta di uno scenario che già è stato delineato, ormai anni fa, da un grande filosofo del Novecento, Hans Jonas, alle cui conclusioni, applicate a quella che egli lapidariamente definiva "un'etica per la civiltà tecnologica", vorrei richiamarmi per approfondire almeno alcuni elementi cruciali di una nuova riflessione antropologica (cfr. anche Pulcini 2014, 502-503). Proporre, in condizioni estreme di rischio, l'esigenza di accettare e praticare norme restrittive non è un attentato a questa o quella forma astratta, asettica, a-storica di libertà (quale,

infatti? Quella forse che celebra un modo di agire, che risponde solo a una logica economicistica e spesso si trasforma in una forma inconsulta di agitazione, produttivistica ed efficientista, appunto?).

Qui e ora – sotto la pressione di una minaccia che non ha a che fare con un presunto (e sempre multiformemente vario) concetto del ‘vivere bene’, ma che deve piuttosto fare i conti con la salvaguardia medica del semplice, basico, essenziale ‘vivere’ – dovremmo evitare di ‘snobbare’ (nel senso pieno di assumere atteggiamenti da ‘snob’) il pericolo e dunque ergerci a giudici di ciò che si può o non si può fare, magari in nome di un ‘buon senso’ che ignora le più elementari norme del rispetto del criterio di competenza. Se la paura non è e non può essere un *optional*, allora dovremmo proprio tornare a imparare ad avere paura e a questo punto accogliere il messaggio, perfino l’insegnamento di Hans Jonas, che teorizzava una raffinata *euristica della paura*. La sua lucida analisi merita una citazione diretta: “quando parliamo della paura che per natura fa parte della responsabilità, non intendiamo la paura che dissuade dall’azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l’oggetto della responsabilità. A proposito di quest’ultimo abbiamo già dimostrato [...] che è sostanzialmente vulnerabile e che c’è quindi da temere per esso. [...] La responsabilità è la *cura* per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando “apprensione” nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell’essere. Ma la paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà a *quell’essere*, se *io non* mi prendo cura di lui? Quanto più oscura risulta la risposta, tanto più nitidamente delineata è la responsabilità. [...] Diventa necessario il ‘fiuto’ di un’euristica della paura che non si limiti a scoprire e a raffigurare il nuovo oggetto, ma renda noto a se stesso il particolare interesse etico che ne risulta evocato (senza che lo fosse mai stato prima d’ora)” (Jonas 1990, 285).

Fin qui lo scenario aperto dalla diagnosi, che già si sposta, però, verso un terreno capace di evocare la necessità della prognosi; su questo piano si può a mio avviso spingersi ancora oltre, fino a considerare opzioni impensate e inaudite, fino a poco tempo fa, ma non certo sconosciute a chi frequenta le pagine della lunga vicenda che ha segnato la storia della filosofia occidentale.

Il lungo periodo del *lockdown* e la drastica riduzione o addirittura

tura la totale eliminazione di molti punti di riferimento della nostra precedente quotidianità possono essere stati vissuti – e di sicuro lo sono stati – non solo (*udite, udite, popolo da riscattare!*) come una castrazione di tutti i nostri diritti sanciti in modo più o meno legale, divino, metafisico, irredentistico o anarcoide, ma anche, più o meno dolorosamente, come una iattura, una disgrazia in grado di condurci alla disperazione e soprattutto capace di alimentare compulsivamente il desiderio di tornare ai bei vecchi tempi, alle abitudini forzatamente dismesse, alle virtù (come anche ai vizi, va detto) tipicamente e pervicacemente insite nella sana normalità perduta e in uno schema di felicità, individuale se non individualistica, cui sembra impossibile dover rinunciare.

E se invece di fronte a questa pandemia decidessimo di fermarci un attimo e provare a declinare in modo diverso la nozione stessa di felicità, nonché i contenuti che dovrebbero caratterizzarla e riempirla? Se, nel far questo, accettassimo di tornare indietro e cercare altrove non la soluzione assoluta, ma quanto meno alcuni spunti di riflessione che prospettino scenari diversi, molto diversi? Saremmo in fondo fortunati, se davvero volessimo percorrere questa strada, perché ci porterebbe verso un approdo sicuro, utile per farci respingere un'idea di felicità assimilata al continuo trillare di un registratore di cassa, che la riduce al desiderio di continua acquisizione o meglio ancora all'accumulo sfrenato di beni esteriori e caduchi, sullo sfondo di un modello che insegue il *surplus* del profitto utilitaristico rispetto alle ricchezze, del mondo e umane.

Se le restrizioni imposte dalla pandemia possono aiutare a coniugare in modo diverso paura e responsabilità, allora forse perfino Epicuro, il vecchio (non posso dire caro, purtroppo, vista l'enorme massa di cattiva pubblicità che intorno al suo nome secoli e secoli di pensiero hanno edificato) Epicuro può diventare nostro proficuo alleato.

La sua terapia esistenziale, infatti, si muove in direzione ostinata e contraria rispetto a tante voci clamanti nel deserto dell'empireo filosofico (in particolare italico, a quanto sembra). Ciò che vale e conta non è il più o meno articolato *eu zên* (il vivere bene), ma il semplice, facilmente raggiungibile *zên* (vivere). Facendo i conti con il presente, anche nei suoi aspetti più dolorosi o rischiosi, e insieme recuperando la forza delle esperienze passate in vista di una qualche progettualità rivolta al futuro, si può delineare il quadro di una nuova scelta

antropologica, affidata a un tipo di essere umano, che non insegue il crescente castello della soddisfazione di bisogni non naturali né necessari, ma percorre in modo convinto la via dello scarto e della rinuncia al superfluo, sullo sfondo della soddisfazione di bisogni, questi sì naturali e dettati da mera, reale, non indotta necessità; un ‘minimalismo esistenziale’ che è ben racchiuso in questa lapidaria sentenza epicurea: “grida la carne: non aver fame non aver sete non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità” (*Gnomologio Vaticano* 33).

## Riferimenti bibliografici

- Foddai M.A. (2012), *La paura necessaria*, in «Ricerca», 2 luglio 2012 (disponibile in rete: <http://www.laricerca.loescher.it/societa/119-la-paura-necessaria.html>).
- Jonas H. (1990), *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. Portinaro, Torino, Einaudi.
- Perissinotto A. (2020), *Perissinotto fuori dal coro: “Insegnare online funziona. Una scelta più democratica”*, in «la Stampa», venerdì 12 giugno 2020, p. 23.
- Pulcini E. (2014), *Metamorfosi della paura nell’età globale*, in «Thaumàzein», 2, in particolare pp. 487-503.
- Tedeschi M. (2020), *Il Grande Flagello. COVID-19 a Bergamo e Brescia*, Brescia, Scholé/Morcelliana.

# Guerra di esperti e scandalo della cloroquina. La pandemia e il destino della medicina divisa tra clinica e prove di efficacia

Andrea Velardi

## Introduzione

L'emergenza del coronavirus è stata ed è, nella sua tragicità epocale, un'occasione importante di riflessione su vari aspetti della ricerca scientifica, della epistemologia; dei limiti e della forza della medicina, della complessità dei modelli epidemiologici, della psicologia dei comportamenti sociali; delle dinamiche della comunicazione scientifica e mass-mediatica in generale con tutto il tema delle *fake news* e dei *bias* collettivi ma anche con il tema della egemonia dell'establishment e del *mainstream* comunicativo da una parte e della genuinità e del caos della “disintermediazione comunicativa” dei nuovi media.

Vi sono poi i temi dei diritti e doveri civili, del diritto costituzionale, dell'azione politica, dei negazionismi degli opinionisti e delle persone comuni, delle strumentalizzazioni della politica; i temi dell'ecologia e della capacità dell'essere umano e delle organizzazioni politiche di essere consapevoli delle conoscenze che la scienza rende disponibili e di saperle tradurre in pratiche consequenziali.

Non ultima ma decisiva è la questione anche dell'assetto geopolitico mondiale e delle responsabilità che la Repubblica Popolare Cinese ha di fronte al mondo delle sue scelte e delle sue coperture che hanno messo a rischio la vita di milioni di persone e hanno messo il mondo di fronte alla crisi economica più forte dal dopoguerra. La discussione sulle responsabilità della Cina è strettamente legata inoltre a quella sulle responsabilità dell'Organizzazione Mondiale della Sanità per i ritardi sulla proclamazione della pandemia e per le sue connivenze con

il governo cinese. Da rilevare anche, come faremo brevemente dopo, il comportamento scandaloso a livello scientifico dell'OMS sull'*affaire* idrossiclorochina con un frettoloso quanto sospettoso attacco contro gli studi rispetto all'efficacia di questo farmaco poco costoso e quindi poco appetibile per i colossi della produzione farmaceutica. Bisogna infatti dire chiaramente che l'accusa di complottismo spesso è uno strumento nelle mani dell'establishment per silenziare la critica. L'uso della parola "complottismo" infatti mette in luce una tendenza alla ricerca del retroscena torbido e dell'intrigo a tutti i costi, ma d'altra parte non si deve dimenticare che l'uso di questo termine può diventare esso stesso un'arma retorica in mano a chi, se non è colui che ordisce complotti, almeno può tendere ad occultare o dissimulare una rete di interessi di natura economico-politica proprio dell'*establishment* che condiziona scelte e scopi anche a livello internazionale (il controverso ruolo dell'OMS ne è una dimostrazione).

## 2. Come riconoscere l'esperto e i limiti della teoria di Alvin Goldman

Su tutte queste questioni ci sarebbe da fare un discorso a parte ma in questo breve contributo vogliamo invece focalizzarci su alcuni problemi di filosofia della medicina che la pandemia ha reso di nuovo attuali. Inoltre mi preme osservare come occorra comprendere preliminarmente la ricerca medica non solo all'interno di uno squisito approccio epistemologico, ma anche attraverso quella che si è chiamata sociologia della scienza. Proprio lo scenario della pandemia ha reso evidente come mai prima d'ora come esista una comunità di scienziati che non applicano il metodo e i dati in maniera automatica e robotica, ma sottopongono lo stesso metodo a un dibattito interno soprattutto in relazione alla dialettica, decisiva nella scienza medica, tra ricerca scientifica ed esperienza clinica che riflette anche l'interazione e il conflitto tra la moderna *Evidence-Based Medicine* (EBM) e la medicina tradizionale.

Questa tensione è ancora più evidente in una fase di contrasto di un virus in parte nuovo come il COVID-19 in cui si rende evidente un'altra opposizione fondamentale quella tra contesto o logica della giustificazione e contesto o logica della scoperta. In effetti quello che chiamiamo scienza assume connotati profondamente diversi a seconda

che la analizziamo in una fase o dominio di ricchezza conoscitiva tale da potere realizzare una ricostruzione più coerente e deduttivamente completa delle proprie nozioni e una fase o dominio di scarsità delle conoscenze in cui c'è quindi maggiore dibattito non solo sui contenuti, ma sul metodo da applicare per il raggiungimento di queste conoscenze.

Oltre alla ricerca e alla clinica, l'emergenza ha fatto comprendere come ci sia una terza dimensione della medicina intesa come apparato globale di conoscenze, di strutture e di pratiche che ha avuto una parte considerevole anche nell'indirizzare o nel condizionare le altre due grandi dimensioni creando qualche problema nello sviluppo di un'azione adeguata di contrasto alla pandemia. Facendo emergere conflitti anche plateali fra gli esperti, davanti ai quali molti si sono sorpresi perché forse illusi da un'idea astratta e ingenua di che cos'è realmente la scienza.

Il virologo Guido Silvestri in un recente libro dal titolo "Ricominciare dalla scienza. 10 ragioni per affidarsi alla ricerca quando il resto ci abbandona", ha ricordato l'articolo del 2001 dello scienziato cognitivo Alvin Goldman dal titolo *Di quali esperti possiamo fidarci?* Goldman proponeva un metodo basato su 5 punti che è simile "a un procedimento di *fact-checking*" ma che, a nostro modo di vedere, non risolve ampiamente la questione.

Alcuni punti richiamano il buon senso come il primo che richiede una valutazione attenta degli argomenti dell'esperto rifuggendo quindi dalla risonanza mediatica soprattutto quella dei social network per concentrarsi di più sui contenuti dell'argomento. D'altra parte lo scenario della pandemia ha reso evidente come il problema è quanto impediscano un lucido riconoscimento dell'esperto e una attenta valutazione dei suoi argomenti la carenza di formazione scientifica dell'uditorio e il rumore e l'inganno mediatico. Da considerare inoltre il problema non solo di una mancanza di cultura scientifica generale nella popolazione, soprattutto in quella italiana, ma di un vero e proprio rifiuto della competenza e di esaltazione del fai da te e della opinione personale con tutte le conseguenze pericolose evidenziate da Tom Nichols in *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*.

Nel secondo punto Goldman invita a verificare se tra gli esperti vi sia un sostanziale accordo sulla materia in questione, avvalendosi

quindi della reputazione e della credibilità delle riviste che vengono considerate come le uniche fonti del sapere affidabile anche per quanto riguarda argomenti rivoluzionari e controcorrente. Come ricorda anche Silvestri pubblicare un articolo senza *peer review* oppure farlo su un giornale di provincia o sulla propria bacheca *Facebook* anziché su *The Lancet* o *Nature* ha una rilevanza.

Non possiamo far notare però come l'esistenza di un popolo di analfabeti scientifici, non possa tradursi in una sorta di dittatura delle riviste scientifiche quali uniche depositarie del sapere. Essendo la scienza una comunità di scienziati che possono essere condizionati anche da apparati politici superiori è sempre bene mantenere una tensione dialettica anche nei confronti delle riviste scientifiche, altrimenti si corre il rischio di creare un mondo chiuso nel quale non gli scienziati *tout court*, ma gruppi ristretti di potere possono condizionare e emarginare la ricerca altrui.

Questi aspetti sono emersi in maniera eclatante e assolutamente inedita proprio durante la pandemia per quanto riguarda la ricerca sull'efficacia della idrossiclorochina della quale parlerò brevemente dopo. Lo scandalo del ritiro della pubblicazione di *The Lancet* che pretendeva di dichiarare la fine della ricerca su questo principio attivo non può infatti passare inosservato. Non può nemmeno passare inosservato in questo caso il ruolo controverso dell'OMS che, senza aspettare un serio dibattito dopo l'uscita di quell'articolo, si è precipitato subito a sospendere un importante trial clinico dell'idrossiclorochina, farmaco già da tempo al centro di una controversia molto accesa in Francia per via della ricerca e dell'azione terapeutica dell'Istituto di Marsiglia diretto da Didier Raoult. Quello del plaquenil è solo uno dei casi nei quali il comportamento dell'OMS si è rivelato veramente poco ispirato a criteri di scientificità e condizionato da logiche finanziarie e geopolitiche legate ad interessi economici e ad egemonie di paesi come la Repubblica Popolare Cinese. Non sono mancati infatti gli articoli che hanno evidenziato come sia stata proprio l'OMS la prima a diffondere infodemie e fake news sul virus e sulla pandemia operando evidenti scelte di *disinformazione* se non addirittura di occultamento palese di notizie e di documentazioni.

Vogliamo ricordare pure che nell'epoca mediatica anche l'esperto si trova a soffrire del labile confine tra *doxa* ed *epistème*, tra opinione da corroborare e tesi scientifica accreditata. Spesso quando l'esperto

parla nel contesto mediatico può pronunciarsi su cose di cui non ha una diretta *expertise* oppure pronunciarsi sulle cose di cui ha *expertise* ma la ricerca scientifica sull'argomento è ancora in fieri. Inoltre anche l'esperto può subire gli effetti del protagonismo o dell'usura dell'immagine propria dei mezzi di comunicazione sempre in preda ad una sete quotidiana di notizie, per cui anche se l'esperto si può trovare a commentare risultati e dati provvisori con cautela, il suo pronunciamento può venire rilanciato nel *mediascape* in una maniera idiosincratca rispetto alle intenzioni dell'esperto stesso. Questo corto circuito tra pratica scientifica e contesto della comunicazione di massa può creare dei problemi nella valutazione delle argomentazioni più avvertite da parte degli scienziati o degli opinionisti colti.

A questo proposito possiamo portare l'esempio della polemica in atto in Italia tra scienziati che ritengono l'emergenza finita e sostengono la tesi di un *indebolimento clinico* del virus e scienziati che invece ritengono sempre probabile e in agguato un'emergenza pandemica e ribattono con una mancata evidenza di un *indebolimento genetico* del virus. Si è dunque creato un doppio fronte nel quale è aumentato in maniera veramente incongrua il fossato tra ricerca scientifica ed esperienza clinica. Oltre al problema comunicativo e alla retorica in atto, la polemica di cui parliamo rimane quindi strettamente legata al problema dello statuto epistemologico della medicina.

Dal punto di vista retorico i sostenitori dell'indebolimento clinico sono stati subito bollati come *negazionisti*, ma proprio questa etichetta dimostra come il contesto comunicativo distorce le tesi scientifiche che di per sé potrebbero invece ritrovarsi integrate all'interno di un paradigma epistemologico della medicina che tenga conto di tutte le dimensioni che concorrono alla sua strutturazione in quanto scienza. Dal nostro punto di vista infatti non ci può essere una separazione tra clinica e *evidence-based medicine*. Non possiamo non affermare che in tutto il contesto della pandemia si è creato invece spesso un corto circuito tra queste due anime fondamentali della scienza medica. Torneremo su questo punto a breve parlando del caso dell'idrossicloroquina. In questa parte in cui trattiamo della teoria di Goldman sull'esperto, voglio solo sottolineare come, nel caso citato, siamo di fronte ad una controversia tra due fazioni di esperti conclamati. La fazione dei presunti *negazionisti* vede schierati professori e ricercatori impegnati sia nella ricerca sperimentale sia nel contesto clinico come

Alberto Zangrillo, Matteo Bassetti, Giuseppe Remuzzi che corrispondono perfettamente all'identikit di Goldman in quanto sono tra quelli che pubblicano tra le più importanti riviste internazionali e hanno tra gli H-index più alti del panorama scientifico italiano. Proprio il caso dei cosiddetti *negazionisti* in Italia mette a dura prova dunque uno dei punti forti della teoria di Goldman.

Ci troviamo infatti davanti a scienziati che hanno una grande riconoscimento scientifico internazionale e che però in nome del dato clinico si pronunciano a favore dell'indebolimento con una argomentazione che tiene conto della variabile dell'ospedalizzazione e a fronte di questa trae delle conseguenze di ordine giuridico, politico, sociale. Questi esperti hanno dalla loro il doppio profilo della levatura scientifica e della forza di argomentazioni che tengono conto degli effetti del precedente *lockdown*, di uno scenario terapeutico ed epidemiologico fortemente cambiato a causa della maggiore conoscenza che abbiamo del virus e dei tanti protocolli efficaci messi in atto che contengono il suo proliferare e prevengono le fasi più gravi della malattia. A questi si aggiunge l'evidenza di una variabile inoppugnabile come quella della diminuzione della degenza nelle terapie intensive e del venir meno di uno degli argomenti forti per la messa in atto del *lockdown* e cioè il sovraccarico delle strutture ospedaliere e anche l'evidenza dell'impossibilità di attuare nuovi pesanti *lockdown* a causa del pericolo di una crisi economica e sociale senza precedenti.

Nonostante la forza di questi argomenti le tesi di questi scienziati sono state snaturate e caricature dalla stampa per motivi che non hanno niente a che fare con la scienza ma con una retorica che rende davvero difficile anche la comunicazione con il grande pubblico di argomentazioni importanti e il dibattito tra gli stessi esperti. Tutto a danno anche dell'immagine dello scienziato che viene scalfita da dibattiti che accendono i toni per imporsi oltre il rumore dei media e implicano duri attacchi tra eminenti esperti di idee contrapposte.

Resta che non c'è nulla di negazionista nelle tesi dei presunti *negazionisti* che hanno avuto a che fare col virus in prima persona nelle loro strutture e la tesi dell'*indebolimento clinico* non ha assolutamente nessuna contraddizione con l'evidenza che il virus ha ancora un suo potenziale genetico intatto, una potenziale virulenza e letalità. La discussione vera riguarderebbe semmai le conseguenze politiche e di contrasto all'epidemia di questi ragionamenti.

La teoria di Goldman sottovaluta l'aspetto più mediatico e comunicativo dell'impresa scientifica e le difficoltà di un riconoscimento di una configurazione limpida e astratta di cosa sia un esperto e di come questo debba comportarsi dentro l'agone caotico della comunicazione.

Il terzo punto della lista riguarda la necessità di controllare i metodi usati dalla comunità scientifica per discriminare la competenza dei propri esperti, il quarto punto consiste nel verificare se l'esperto abbia un conflitto di interessi rispetto agli argomenti di cui parla, il quinto argomento richiede di esaminare la carriera pregressa dell'esperto capendo se stia parlando di cose che studia ancora attualmente o se invece parla di cose studiate in periodi precedenti della carriera prima di dedicarsi a orizzonti più improbabili di ricerca dando credito a indizzi medici di non comprovata efficacia.

In generale i punti di Goldman sono sicuramente ispirati al buon senso ma rispecchiano un'idea di scienza troppo monolitica e chiusa che rischia di dimenticare quanto invece sia forte già all'interno del mondo scientifico stesso la controversia e quanto proprio la controversia sia nel bene nel male uno dei motori vitali dello sviluppo scientifico. Non è dunque sempre facile anche per lo stesso scienziato prendere partito e quindi figuriamoci anche per una persona non esperta.

### **3. Lo scandalo di *The Lancet* sull'idrossicloroquina e il conflitto tra evidenza clinica e ricerca sperimentale**

Abbiamo accennato sopra al problema della frattura tra dimensione clinica e dimensione biologico sperimentale della scienza medica. Da parte nostra siamo sostenitori di un approccio integrato all'interno della medicina tra queste due dimensioni per un miglioramento sia dell'approccio diagnostico che dell'approccio terapeutico.

Anche se a volte è una scienza dell'incerto, la medicina deve mantenere sempre in equilibrio, col giusto distanziamento, la necessità da una parte di una prossimità con il *corpo vivo individuale del paziente* e dall'altra di una adeguata distanza da questa individualità per ragionare su campioni randomizzati che facciano emergere in maniera più oggettiva l'efficacia e la sicurezza di un farmaco.

Questo aspetto emerge ancora di più nei contesti di scoperta in cui bisogna verificare o l'efficacia di un farmaco ancora non sperimentato o l'efficacia di un farmaco già sperimentato per altre patologie il cui

razionale viene esteso ad una patologia nuova. Da qui l'importanza dei cosiddetti studi randomizzati a doppio cieco che garantiscono una forte scientificità, anche se ci è sembrato che spesso invocare questa randomizzazione fornisce degli alibi molto paludati per screditare l'importanza dell'evidenza clinica per farmaci che promettono meno guadagni ai colossi del farmaco.

Anche nel contesto della pandemia questo aspetto si è rivelato cruciale in quanto in assenza di protocolli già collaudati, la libertà delle cure compassionevoli ha indirizzato la strada della ricerca scientifica proprio attraverso la dimensione clinica tramite un principio spesso negletto e divenuto marginale e residuale come quello dell'*ex adiuvantibus*. Si tratta dell'approccio per cui se un principio attivo migliora la condizione del paziente allora questo deve essere utilizzato anche nell'ignoranza delle sue controindicazioni. In un contesto compassionevole si può derogare dal rischio di effetti collaterali anche in un futuro incerto e remoto per via della necessità di evitare un esito fatale, ma anche nel contesto compassionevole e in contesti normali se un principio attivo usato non prevede effetti collaterali gravi può essere somministrato, anche in nome del principio di libertà di cura del paziente, per ottenere una regressione dei sintomi e i benefici conseguenti per la vita del paziente medesimo.

Questo approccio clinico permette di legare e di mantenere il rapporto indissolubile che c'è tra la medicina e il *corpo vivo* del paziente. Nello scenario della pandemia spesso si è invocato proprio questo scenario per permettere l'utilizzo di protocolli sempre più efficaci. Anzi possiamo assolutamente dire che è proprio l'approccio clinico centrato sul corpo vivo del paziente e sulla sua risposta si è verificata per esempio l'erroneità di un primo approccio terapeutico che era fondato sulla centralità del dato della saturazione di ossigeno e della necessità di ventilare o intubare i pazienti focalizzando soltanto le conseguenze polmonari della tempesta citochimica immunitaria conseguente all'attacco da parte del virus dei recettori Ace2 quelli che tutti i coronavirus sfruttano per farsi strada nell'organismo, ma per i quali il COVID-19 ha un'affinità di almeno 10 volte superiori rispetto ai predecessori. L'enzima Ace2 non si trova soltanto nell'epitelio polmonare ma anche a livello cardiaco e nei vasi sanguigni. Ne consegue che dopo un iniziale focalizzazione del problema polmonare si è compreso invece che il problema fosse più di natura cardiovascolare e che anche la

carezza di ossigeno fosse una sua conseguenza.

Ancor prima delle ricerche, come quella italiana coordinata da Francesco Marongiu della Scuola di specializzazione in Medicina Interna di Cagliari, è stata l'esperienza clinica a far comprendere che il virus era pericoloso per la coagulazione grazie ai valori sfasati del d-dimero (prodotto della degradazione della fibrina che indica problemi nella coagulazione vascolare con rischi appunto di embolia polmonare e trombosi venosa profonda) notati già nelle prime settimane del lockdown da parecchi clinici italiani a cominciare anche dal professor Galli dell'Ospedale Sacco di Milano. Questo dato clinico ha portato all'efficace introduzione dell'eparina nei protocolli terapeutici che, anche in assenza di studi randomizzati, ha salvato centinaia di vite. Proprio l'Italia è stata uno dei contesti in cui si è potuta otturare clinicamente questa evidenza e non si è certo aspettato che fossero pubblicati studi randomizzati per introdurre un principio attivo di cui si era tangibilmente appurata l'incidenza positiva nel decorso della patologia.

Non possiamo sottacere però che proprio in questo tentativo è emersa la tensione che c'è tra il mondo della ricerca farmacologica e il contesto della cura nelle strutture ospedaliere. Ne sono esempi i casi dell'idrossicloroquina e del plasma immune.

Per quanto riguarda il plasma immune è stato davvero poco trasparente il modo in cui si è subito attaccato questo metodo di cura a costo zero e si è creato un putiferio mediatico attorno alla figura del professor De Donno con argomentazioni molto simili a quelle con cui è stato attaccato il professor Didier Raoult, fautore del protocollo di somministrazione preventiva e terapeutica dell'idrossicloroquina, farmaco venduto con l'etichetta Plaquenil e tra quelli di minore costo disponibili.

Entrambi sono partiti dagli effetti *ex adjuvantibus* che questi protocolli avevano sui pazienti, ma sono stati oggetto di attacchi e polemiche che adducevano il motivo dell'ignoranza dei possibili effetti collaterali. Sulla tossicità dell'idrossicloroquina si è subito creato un caos mediatico che ha portato, come tutti sappiamo, ad uno scandalo senza precedenti che ha coinvolto la rivista *The Lancet*. Di fronte a questo scandalo eminenti studiosi internazionali e italiani non hanno potuto fare altro che prendere atto di una mancanza assoluta di serietà da parte degli scienziati coinvolti e della rivista stessa chiedendo il

ripristino dei trials sul farmaco.

Senza voler entrare in gossip da cronaca mediatica quali quelli che fanno rilevare interessi molto espliciti di un'azienda produttrice di Remdesivir con la quale è apparentata un esponente della sanità francese, non si può negare che l'accanimento scientifico subito da Didier Raoult è stato veramente qualcosa di poco limpido. Non possiamo infatti non rilevare come questo scienziato dal curriculum eccellente sia stato fatto oggetto di attacchi di duplice connotazione: quella scientifica di sapore però più tecnocratico e una di tipo retorico che faceva leva sull'anticonformismo e sull'eccentricità del personaggio, come se queste qualità potessero essere delle motivazioni valide in un contesto in cui solo le evidenze cliniche e sperimentali devono fare testo (sottintendendo che il massimo scienziato apparso sulla scena della storia contemporanea, Albert Einstein, era anche prototipo di grande eccentricità!)

Alcuni scienziati d'oltralpe hanno contestato la mancanza di uno studio randomizzato che suffragasse le intuizioni cliniche di Raoult che comunque ha fornito dei dati che dovevano indirizzare la scienza in maniera positiva verso la ricerca sulla idrossiclorochina. E invece accuse troppo aprioristiche, anche davanti a molti dati sperimentali forniti da Raoult, impedivano in piena pandemia di procedere verso uno studio randomizzato a doppio cieco. La polemica sembrava comunque pretestuosa e lo spauracchio della tossicità veniva invocato soltanto per il protocollo del idrossiclorochina e per quello del plasma immune ovvero per i protocolli meno costosi presenti sulla scena delle terapie.

È stato inoltre veramente paradossale che lo studio pubblicato su *The Lancet*, in nome del quale l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha decretato in fretta e furia la sospensione e il fallimento del protocollo, avesse proprio un difetto in quella fase che veniva invocata come quella dirimente e cioè proprio la randomizzazione! Portando alla ritrattazione ufficiale di ben tre autori su quattro.

Ripeto che la posta in gioco non è soltanto quella dell'efficacia dell'idrossiclorochina, ma del metodo utilizzato per screditare qualsiasi approccio alla ricerca dell'efficacia di questo farmaco. Come ha scritto sulle pagine di Repubblica Antonio Cassano, membro dell'*American Academy of Microbiology*, forse non sapremo mai se l'idrossiclorochina è attiva contro COVID-19, ma quello che sappiamo è che

“su questa piccola e poco costosa molecola ha perso la faccia e forse anche parte della sua credibilità scientifica, una delle riviste mediche più prestigiose”. Nel maggio 2020 questa la rivista ha pubblicato “un lavoro in cui i risultati sembravano chiaramente indicare che la cloroquina non aveva dato alcuna prova di efficacia curativa del COVID-19, anzi, aveva mostrato effetti altamente indesiderati a livello cardiocircolatorio tali da sconsigliarne l’uso”. Ancora più strano è degno di sospetto è che l’OMS non ha aspettato un minuto per sospendere il trial clinico dell’idrossicloroquina tranne poi riprenderlo quando la rivista è stata sommersa da critiche di tanti ricercatori per l’inattendibilità dei dati non verificabili della compagnia *Surgisphere*.

Come stiamo facendo noi in questo contributo, Antonio Cassano stigmatizza il modo di procedere dello OMS perché “un’ autorità internazionale non dovrebbe mai far dipendere le proprie scelte dai dati di un *paper* quale che sia l’autorevolezza della rivista che li ha pubblicati”.

Oltre al ritardo nel proclamare la pandemia vengono ricordati anche gli errori nella strategia iniziale di contenimento e tutti i pronunciamenti altalenanti e contraddittori fatti da esponenti di questa organizzazione nel corso di questi ultimi mesi. Cassano aggiunge anche una pubblicazione del *New England Journal of Medicine* dove sono stati presi nel campione soggetti nei quali non era stata diagnosticata la patologia da coronavirus con i test correnti, ma soltanto con un’ ipotesi clinica basata su sintomi e segni. Se dal punto di vista clinico l’utilizzo di sintomi e segni è fondamentale, e come abbiamo visto può essere utile per il contenimento dell’epidemia e per un migliore approccio diagnostico e anche terapeutico, d’altra parte la definizione di un quadro nosografico non può essere fatta con questi mezzi se deve rientrare in un campione di uno *trial* controllato randomizzato (RCT).

Tralasciamo in questa sede un’analisi più attenta dei metodi della ricerca medica. Possiamo solo ricordare che questi *trials* “sono gravati da alcuni limiti. (...). Occorre tenere presente che, sebbene rappresentino un importantissimo strumento di ricerca, non sono una panacea in grado di fornire tutte le risposte e che, quindi, in alcuni casi, è opportuno utilizzare altri strumenti di ricerca, in alternativa o congiuntamente. In generale in una scala gerarchica degli studi scientifici in termini di validità metodologica, i RCT si aggiudicano il primo posto nell’era della medicina basata sulle prove di efficacia” (Pagnini

2010, 158). Vi è quindi un grande dibattito sullo statuto epistemologico degli RCT in particolare “gli epistemologi britannici afferenti alla London School of Economics sostengono che il RCT non è né necessario né sufficiente ai fini della ricerca clinica, in quanto a) non è sempre in grado di controllare appropriatamente i *bias* insiti negli studi clinici; b) non è in grado di generare conoscenze generalizzabili al mondo reale; c) può rappresentare una limitazione non necessaria alla sperimentazione clinica” (ibid.).

In particolare John Worrall (2007) ha osservato delle difficoltà nel processo di randomizzazione riguardanti i *bias* di selezione del campione e Nancy Cartwright (1979) ha evidenziato che l’applicabilità dei risultati di un RCT agli scenari clinici del mondo reale può essere molto limitata, dal momento che dipende dalla rappresentatività del campione studiato. Da ultimo Jeremy Howick (2011) ridisegna completamente la EBM e riprende lo studio del 2008 in cui ha contestato la possibilità di realizzare protocolli in doppio cieco per via del fatto che numerosi fattori come la presenza degli effetti collaterali rendono improbabile che i partecipanti non capiscano di aver ricevuto una sostanza attiva.

#### 4. Conclusione

Non possiamo approfondire in questa sede il problema dell’epistemologia degli RCT, ma possiamo dire che l’emergenza della pandemia COVID-19 ha dimostrato incontestabilmente tre cose: 1) quella che pensiamo come scienza astratta ideale è una prassi intrapresa da una comunità di scienziati che sono in tensione dialettica tra di loro; 2) la figura dell’esperto non è una figura iperuranica, ma si inserisce all’interno di questa dialettica e ancor più nel contesto comunicativo e mediatico dove partecipa anche di un più vasto gioco retorico attivato e agito spesso consapevolmente dai mezzi di comunicazione di massa; 3) il metodo della medicina ha una complessità che non può essere sacrificata ai soli strumenti di indagine della medicina delle evidenze di base, ma che deve sempre integrare l’approccio clinico in cui è centrale la prossimità al *corpo vivo* del paziente e la freddezza di *trials controllati randomizzati* per i quali è fondamentale la supervisione della fase di randomizzazione durante il campionamento e la fase del *follow up*. La pandemia ha inoltre dimostrato più generalmente che le

tecniche dell'evidenza di base spesso possono fornire l'alibi per strumentalizzazioni che sono più di natura ideologica che non scientifica e nascondono un pregiudizio agito in nome di una rete di interessi economici più ampi.

Dobbiamo ricordare però i tanti medici e scienziati seri che hanno saputo difendere l'immagine di una scienza medica radicata nella grande tradizione ippocratica. E tra questi commemorare Li Wenliang, il medico che per primo ha messo il mondo sull'avviso dell'epidemia subendo la dura repressione del regime comunista cinese e morendo a poche settimane dal suo gesto eroico.

## Riferimenti bibliografici

- Cassano A. (2020), *Idrossiclorochina, così riviste scientifiche e Oms hanno perso credibilità*, Repubblica, 10 giugno, [https://www.repubblica.it/salute/medicina-e-ricerca/2020/06/10/news/idrossiclorochina\\_cosi\\_riviste\\_scientifiche\\_e\\_oms\\_hanno\\_perso\\_credibilita\\_-258854721/](https://www.repubblica.it/salute/medicina-e-ricerca/2020/06/10/news/idrossiclorochina_cosi_riviste_scientifiche_e_oms_hanno_perso_credibilita_-258854721/)
- Cartwright N. (1979), *Causal Laws and Effective Strategies*, in «Noûs», 13(4), 419-437.
- Goldman A. (2001), *Experts: Which Ones Should You Trust?*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 63, 85-110, 2001.
- Howick J. (2011), *The Philosophy of Evidence-Based Medicine*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, Bmj Books.
- Nichols T. (2018), *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*, Milano, Luiss University Press.
- Pagnini A. (2010), a cura di, *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Roma, Carocci.
- Silvestri G. (2020), *Ricominciare dalla scienza. 10 ragioni per affidarsi alla ricerca quando il resto ci abbandona*, Milano, Rizzoli.
- Worrall J. (2007), *Why There's No Cause to Randomize*, in «British Journal for the Philosophy of Science», 58(3), 451-488.

# Autori

## **Alberto Giovanni Biuso**

Professore ordinario di Filosofia teoretica nell'Università di Catania, dove insegna anche Filosofia della mente e Sociologia della cultura. Tema privilegiato della sua ricerca è il tempo. Si occupa inoltre della mente, dei paganesimi, di internet, di animalità. Nel 2020 ha pubblicato due libri: *Tempo e materia. Una metafisica* (Olschki), *Animalia* (Villaggio Maori Edizioni).

## **Domenica Bruni**

Ricercatrice di Filosofia e teoria dei linguaggi, insegna all'Università degli Studi di Messina. Si occupa di linguaggio, evolucionismo e natura umana. Tra le sue pubblicazioni “*Storia naturale dell'amore*” (Carocci, 2010); “*Politici sfigurati. Comunicazione politica e scienza cognitiva*” (Mimesis, 2012); “*Psicologia evolucionistica. Dal cervello del Pleistocene alla mente moderna*” (Carocci, 2017).

## **Marco Carapezza**

Professore ordinario di Filosofia e teoria dei linguaggi, insegna Filosofia del linguaggio all'Università di Palermo. Suo interesse principale è la dimensione linguistica insita nella cognizione umana. Ha scritto articoli e volumi su Wittgenstein, sulla pragmatica cognitiva e su Guttuso.

## **Valentina Cardella**

Professore associato di Filosofia e teoria dei linguaggi presso l'Università di Messina. Si occupa di linguaggio nella psicopatologia, patologie delle credenze e deliri, narrazioni e confabulazioni, linguaggio del trauma con particolare riferimento all'esperienza bellica. Tra le sue pubblicazioni come autrice, per Routledge il libro *Language and schizophrenia: Perspectives from Psychology and Philosophy* (2017), e per Psychology Press, un capitolo sul ragionamento nella schizofrenia per il libro *Aberrent Beliefs and Reasoning*, curato da Niall Galbraith (2015).

### **Donata Chiricò**

Insegna Etica della Comunicazione presso l'Università della Calabria. Si occupa di filosofia del linguaggio dell'età moderna, di storia semiotico-linguistica del potere e di teoria e tecnica dell'ascolto. In quest'ultimo ambito suo specifico interesse è lo studio del rapporto tra antropogenesi ed evoluzione dell'orecchio e della voce. I suoi ultimi libri sono: *Il corpo, la voce, la mente. Filosofia del linguaggio e cognizione incarnata in Maine de Biran*, Roma-Messina-Madrid, Corisco, 2020; *Quando le parole sono cose. Linguaggio e Illuminismo*, Milano, Mimesis, 2020.

### **Margherita Dahò**

Ha conseguito una specializzazione in psicologia clinica e successivamente un master e un dottorato in scienze cognitive. Ha vissuto in Spagna e poi negli Stati Uniti per occuparsi di ricerca nell'ambito del fine vita in collaborazione con la Columbia University. È, inoltre, consulente etico presso un ospedale pediatrico in Minnesota. I suoi temi di ricerca includono la patologia mentale, l'etica medica e la psicologia morale.

### **Mariacristina Falco**

Docente di Semiotica presso il Dipartimento di Scienze Politiche e della Comunicazione dell'Università di Salerno. Nel 2012 ha conseguito il dottorato di ricerca in Filologia, Linguistica e Letteratura presso l'Università di Roma Sapienza. È membro del Laboratorio di Storia delle Idee Linguistiche (LabSIL) e collabora con la cattedra di Filosofia del linguaggio e Storia della filosofia del linguaggio presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza.

### **Sabina Fontana**

Professoressa associata di Glottologia e Linguistica presso l'Università di Catania. La sua attività di ricerca riguarda le lingue dei segni in correlazione al concetto di lingua e linguaggio alle relative problematiche teoriche ed epistemologiche connesse alla loro descrizione e analisi, all'apprendimento e insegnamento di una L2, sempre in una prospettiva sociolinguistica. Si è occupata, inoltre, della tutela dei diritti delle persone sorde e di persone con disabilità in qualità di Presidente di una rete di associazioni di persone con disabilità e delle loro famiglie.

**Mirella Fortino**

Docente di Filosofia e Storia presso il Liceo Classico Statale “Bernardino Telesio” di Cosenza, i suoi lavori riguardano principalmente la riflessione filosofica sulla scienza fra Ottocento e Novecento. Tra le sue opere: *Convenzione e razionalità scientifica in Henri Poincaré* (Rubbettino, 1997); *Essere, apparire e interpretare. Saggio sul pensiero di Duhem (1861-1916)*, (Franco Angeli, 2005); *Tra esperimento e ragione* (Aracne, 2008); *L’Aufklärung del XX secolo. Origini storiche ed epistemologia del Circolo di Vienna* (Aracne, 2012). Tra le curatele più recenti: *Salvare le apparenze: saggio sulla nozione di teoria fisica da Platone a Galileo* (Aracne, 2016); *Pierre Duhem: verità, ragione e metodo* (Aracne, 2017).

**Edoardo Fugali**

Professore associato di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Scienze Cognitive dell’Università di Messina. I suoi interessi di ricerca vertono attualmente sulla fenomenologia, la sua storia e le sue relazioni con la filosofia della mente e le scienze cognitive contemporanee, in particolare quelle che rientrano nel paradigma embodied/enacted. È autore di una serie di articoli pubblicati su riviste scientifiche e di contributi apparsi in volumi collettivi in ambito nazionale e internazionale nonché di diverse monografie, tra cui: *Corpo* (Bologna, il Mulino, 2016), *Ontologie del soggetto. Filosofia della mente, scienze cognitive e fenomenologia* (Roma, Editori Riuniti University Press, 2018).

**Matteo Galletti**

Ricercatore di Filosofia morale presso l’Università degli studi di Firenze, dove insegna Bioetica ed Etica applicata. Si occupa prevalentemente di etica teorica e applicata. Tra le principali pubblicazioni recenti si annoverano: *Reciprocamente responsabili. La responsabilità morale tra naturalismo e normativismo* (ETS 2018); (con Silvia Vida), *Libertà vigilata. Una critica del paternalismo libertario* (IF Press 2018); (con M. Balistreri, G. Capranico e S. Zullo), *Bioteologie e modificazioni genetiche. Scienza, etica, diritto* (Il Mulino 2020).

### **Mario Graziano**

Ricercatore di Filosofia teoretica, insegna Teoria dei giochi e delle decisioni e Filosofia della psicologia presso il Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università di Messina. I suoi interessi di ricerca riguardano il campo dell'epistemologia, specialmente nel settore della presa di decisione e della competenza matematica. Tra le sue pubblicazioni più recenti: “*Gli uni con gli altri. Perché tante teste sono meglio di una*” (Meltemi, 2019) e “*Dual-Process Theories of Numerical Cognition*” (Springer, 2018).

### **Franco Lo Piparo**

Prof. emerito di Filosofia del linguaggio (Università di Palermo). Tra le pubblicazioni: *Linguaggi, macchine e formalizzazioni*, Il Mulino 1974. *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Laterza 1979 (Premio Iglesias 1980). *Sicilia linguistica*, Einaudi 1987. *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza 2003. *I due carceri di Gramsci. La prigione fascista e il labirinto comunista*, Donzelli 2012 (Premio Viareggio 2012). *On the Nature of Bodies. With the Help of Aristotle*, Springer 2019.

### **Sibylle Mahrtdt-Hehmann**

Insegnante di Francese, Storia, Filosofia e Werte und Normen al Gymnasium di Sulingen (Germania), è una studiosa di filosofia della mente e ha scritto insieme a Sandro Nannini *Seele, Geist und Koerper* (Frankfurt a.M., Peter Lang 2006). Ha approfondito anche il concetto di anima in Aristotele.

### **Riccardo Manzotti**

Professore di filosofia teoretica alla IULM di Milano. Laureato in ingegneria elettronica e filosofia, dottore di ricerca in robotica, ricercatore Fulbright presso l'MIT di Boston, ha pubblicato decine di articoli in riviste internazionali e numerosi volumi sul tema della coscienza tra i quali *Consciousness and Object* (Amsterdam, 2018), *The Spread Mind* (New York, 2018), *La mente Allargata* (Milano, 2020), *Dialogues on Consciousness* (New York, 2020).

### **Simona Morini**

Insegna “Teoria delle decisioni razionali e dei giochi” e “Filosofia della Scienza” presso la Facoltà di Design e Arti dell’Università IUAV di Venezia. La sua ricerca e le sue pubblicazioni riguardano la natura e le caratteristiche della razionalità non dimostrativa e l’analisi dei modi di concettualizzare l’incertezza in diversi ambiti di ricerca: teoria della probabilità e statistica, teoria delle decisioni e dei giochi, scetticismo e, in generale, epistemologia, storia delle idee e etica. Ha diretto la rivista online di filosofia applicata “Rescogitans” ([www.rescogitans.it](http://www.rescogitans.it)) per la Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori. Da alcuni anni si occupa di divulgazione della cultura scientifica organizzando mostre ed eventi culturali. Collabora con varie case editrici, riviste e con il quotidiano Il sole 24 Ore.

### **Sandro Nannini**

Già docente di Filosofia Teoretica e di Philosophy of Mind all’Università degli Studi di Siena, è autore di vari libri e numerose pubblicazioni nell’ambito della filosofia della mente, della filosofia analitica dell’azione, della metaetica e dello strutturalismo antropologico.

### **Francesco Parisi**

Professore associato di Cinema, Fotografia e Televisione presso il Dipartimento di Scienze Cognitive dell’Università di Messina, dove insegna Fotografia e cultura visuale e Teoria dei media. Le sue principali aree di interesse riguardano la teoria dei media con particolare attenzione alla cultura visuale, investigata adottando un approccio cognitivista. Tra le sue pubblicazioni: *La tecnologia che siamo* (Codice, 2019); *Filosofia della fotografia* (Raffaello Cortina, 2013; con Maurizio Guerri).

### **Antonino Pennisi**

Professore ordinario di Filosofia e teoria dei linguaggi presso l’Università di Messina, dove è stato preside della Facoltà di Scienze della Formazione e direttore del Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali. Coordinatore del Dottorato in Scienze Cognitive e del Co.Di.Sco (Coordinamento dei Dottorati italiani di Scienze Cognitive), dirige la rivista scientifica “Reti, saperi, linguaggi. Italian journal of cognitive sciences” edita dalla casa editrice Il Mulino di Bologna.

### **Pietro Perconti**

Professore ordinario di Filosofia e teoria dei linguaggi, insegna Filosofia della mente all'Università di Messina ed è Visiting Researcher al “Donders Institute for Brain, Cognition and Behaviour” presso la Radboud University di Nimega (Olanda). I suoi interessi di ricerca riguardano soprattutto la cognizione sociale e lo studio della coscienza. Nel passato si è occupato anche di storia della filosofia, specialmente dell'età classica tedesca. Dal 2018 è direttore del Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università di Messina.

### **Aldo Schiavello**

Professore ordinario di Filosofia del diritto, dirige il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Palermo. Oltre a numerosi saggi ed articoli ha pubblicato i seguenti libri: *Diritto come integrità: incubo o nobile sogno? Saggio su Ronald Dworkin* (1998); *Il positivismo giuridico dopo Herbert L.A. Hart. Un'introduzione critica* (2004); *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista ed i suoi limiti* (2010); *Ripensare l'età dei diritti* (2016). Con Vito Velluzzi ha curato *Il positivismo giuridico contemporaneo. Un'antologia* (2005). Con Giorgio Pino e Vittorio Villa ha curato *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo* (2013). Le sue principali linee di ricerca sono le seguenti: positivismo giuridico, interpretazione e argomentazione giuridica, neocostituzionalismo, teorie della giustizia, ragione pubblica, normatività del diritto, diritti umani.

### **Caterina Scianna**

Assegnista di ricerca in Filosofia e teoria dei linguaggi presso il Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università di Messina. Tra le sue pubblicazioni: *Biolinquistica cognitiva. Modelli e prospettive dell'integrazione semantica e pragmatica* (Corisco 2015); *On context of utterance's interpretation* (Reti Saperi e Linguaggi 2017); *A contribution from the perspective of language cognitive sciences on the default semantics and the architecture of mind debate* (Springer 2019).

### **Emidio Spinelli**

Professore Ordinario di Storia della filosofia antica (“Sapienza”-U-

niversità di Roma) e Presidente della “Società Filosofica Italiana”. Numerosi sono i suoi contributi su importanti autori e ambiti del pensiero antico (in particolare sulla tradizione epicurea e scettica), oltre a diverse pubblicazioni relative a scritti (editi e inediti) di Hans Jonas.

**Andrea Velardi**

Insegna Filosofia dei Processi Cognitivi presso l’Università degli Studi di Messina ed è incaricato per l’insegnamento di Semiotica presso l’Università degli Studi di Roma Tre. Si occupa di ontologia cognitiva, di teoria della conoscenza e della rappresentazione, di filosofia della persona. Collabora con le pagine culturali del Messaggero e ha condotto l’edizione 2019/2020 del Caffè di Rai Uno.

**Pubblicato online nel mese di agosto su [www.coriscoedizioni.it](http://www.coriscoedizioni.it)  
da Edas s.a.s. di Domenica Vicidomini & C.  
via S. Giovanni Bosco, 17, 98122, Messina**

## Saggi di

Alberto G. Biuso, Domenica Bruni, Marco Carapezza, Valentina Cardella, Donata Chiricò, Margherita Dahò, Mariacristina Falco, Sabina Fontana, Mirella Fortino, Edoardo Fugali, Matteo Galletti, Mario Graziano, Franco Lo Piparo, Riccardo Manzotti, Sibylle Mahrtdt-Hehmann, Simona Morini, Sandro Nannini, Francesco Parisi, Antonino Pennisi, Pietro Perconti, Aldo Schiavello, Caterina Scianna, Emidio Spinelli, Andrea Velardi



a cura di Mario Graziano

## Filosofi in ciabatte

### Divagazioni filosofiche ai tempi del COVID-19

La pandemia da COVID-19 si è dimostrata essere un test terrificante per l'umanità. La crisi che stiamo vivendo sembra, purtroppo, non avere una fine. Al contrario, alcuni autorevoli membri della comunità scientifica non escludono un "nuovo inizio" già ad ottobre prossimo. Oltre ai devastanti effetti medici, la pandemia ha bloccato gran parte dell'economia mondiale, riscritto molte delle regole della nostra vita sociale, sospeso gran parte delle normali attività quotidiane dei paesi colpiti. Impossibilitati a uscire, quasi intrappolati nella solitudine delle nostre case, abbiamo assistito a una vera e propria infodemia: un'enorme quantità di informazioni, di dati molto spesso palesemente falsi, tabelle, previsioni contrastanti, hanno invaso le nostre non esaltanti giornate trasportandoci in una vera e propria giostra emotiva. Il volume raccoglie brevi ma ben argomentati contributi sull'impatto che il COVID-19 ha avuto (e purtroppo ancora ha) sulle nostre vite e su ciò che dovremmo aspettarci in futuro.

Mario Graziano è ricercatore di Filosofia teoretica, insegna Teoria dei giochi e delle decisioni e Filosofia della psicologia presso il Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università di Messina. I suoi interessi di ricerca riguardano il campo dell'epistemologia, specialmente nel settore della presa di decisione e della competenza matematica. Tra le sue pubblicazioni più recenti: "Gli uni con gli altri. Perché tante teste sono meglio di una" (Meltemi, 2019) e "Dual-Process Theories of Numerical Cognition" (Springer, 2018).

