

SAGGI

Etica, l'altra variabile della pandemia

di Stefano Semplici
a pagina XII

*La solidarietà,
il desiderio di
aiutare gli altri
non passa
per il contatto,
ma per la
distanza
e la chiusura*

*La riduzione
dell'umano alla
nuda vita si
manifesta come
disponibilità a
sacrificare tutto
pur di evitare
il contagio*



La copertina del libro di Stefano Semplici "Etica post-pandemica. I principi e le circostanze" (Rubbettino)





RUBBETTINO PUBBLICA UN SAGGIO DEL PROFESSOR SEMPLICI SUI VALORI DOPO IL COVID

Etica, l'altra variabile della pandemia

I paradossi che si creano quando lo Stato deve reagire all'attacco del virus

di STEFANO SEMPLICI

In una condizione di emergenza si può creare un paradosso, che è stato così sintetizzato da Habermas in riferimento alla pandemia da SARS-CoV-2: una crisi di questo tipo richiede un supplemento di solidarietà straordinario, «che va oltre la consueta misura», ma questo «contributo civico allo sforzo collettivo» perde il suo essenziale carattere volontario e si trasforma in un pacchetto di obblighi e limitazioni imposti dallo Stato con la forza del suo potere coercitivo.

[...] Un'emergenza pandemica impone un ulteriore paradosso: la solidarietà, il desiderio di aiutare gli altri non passa per il contatto, ma per il distanziamento, il confinamento, lo svuotamento degli spazi condivisi dell'incontro e della relazione, nei quali essa abitualmente si esprime. [...] Sono le forme nelle quali il primato della tutela della vita si impone durante una pandemia a fare la differenza rispetto alle circostanze normali ed è difficile dubitare della legittimità anche di prescrizioni che sollecitano un esercizio di solidarietà o addirittura

«costringano» a esso, se l'alternativa è «accettare un evitabile incremento dei contagiati e dei morti». Lo Stato «ha l'obbligo di fare il possibile per evitare ciò che mette in pericolo la vita dei cittadini». La domanda se siano possibili limitazioni della libertà di fronte a un'emergenza per la salute pubblica trova così chiara risposta all'interno dell'ordinamento giuridico e non rappresenta una sospensione della sua validità o addirittura la sua abrogazione e sostituzione con un sistema diverso e dispotico. Provvedimenti di questo tipo possono certamente avere ricadute anche pesanti sulla vita delle persone, ma sono perfettamente coerenti con principi profondamente radicati in molte costituzioni e nella tradizione dei diritti umani. [...]

Ogni cittadino - recita l'art. 16 della Costituzione italiana - «può circolare e soggiornare liberamente in qualsiasi parte del territorio nazionale, salvo le limitazioni che la legge stabilisce per motivi di sanità e di sicurezza» (corsivo mio). [...]

Certo, l'adozione di misure di emergenza può sempre comportare dei rischi per i principi democratici, anche di lungo termine: misure adottate in un contesto emer-

genziale potrebbero estendersi all'ambito della legislazione ordinaria; i governi potrebbero approfittare della crisi per potenziare politiche di sorveglianza e far accettare riforme radicali che sarebbero state altrimenti improponibili; la paura potrebbe cambiare il valore che i cittadini attribuiscono alla libertà. L'obbligo di protezione della salute può diventare una sorta di «tiranno che schiaccia tutti gli altri diritti». Come va intesa, allora, questa «tirannia»? E quali sono i suoi limiti? La risposta a queste domande è normalmente ispirata alla strategia del *sacrificio strettamente necessario e temporaneo*. Ma è stata avanzata anche l'ipotesi che la pandemia sia stata l'occasione per la manifestarsi della tendenza a una *grande trasformazione*. Confrontarsi con questa lettura è a mio avviso utile per chiarire meglio e consolidare le ragioni e i contenuti delle politiche alle quali possono orientarsi governi e istituzioni.

La tesi di Giorgio Agamben sulla pandemia è una tesi sul ruolo della *nuda vita* per la politica e, in particolare, per le democrazie contemporanee. La *nuda vita* è l'articolazione, la soglia che insieme divide e congiunge l'animale e l'umano e che per questo non è «né propriamente animale né veramente umana». La soglia «passa necessariamente all'interno dell'uomo, separando in lui la vita biologica da quella sociale» e in questa articolazione «si attua ogni volta la decisione fra l'umano e il non umano». [...] La *polis* nasce in Aristotele a partire dall'opposizione di *zoé e bios*, di vivere e vivere «bene» e questa, non quella di amico e nemico, sarebbe la «coppia categoriale fondamentale della politica occidentale». La pandemia avrebbe portato allo scoperto una duplice dinamica. La democrazia moderna «cerca costantemente di trasformare la stessa *nuda vita* in forma di vita e di trovare, per così dire, il *bios* della *zoé*». In questo modo, tuttavia, precipita in un'aporia, «che consiste nel voler giocare la libertà e la felicità degli uomini nel luogo stesso - la «*nuda vita*» - che segnava il loro asservimento». Sarebbe precisamente questo ciò che accade con il Covid-19. La riduzione dell'umano alla *nuda vita* si manifesta come disponibilità a sacrificare tutto pur di evitare il contagio: le condi-

zioni normali di vita, i rapporti sociali, il lavoro e perfino le amicizie, gli affetti e le convinzioni politiche e religiose. La *nuda vita* «non è qualcosa che unisce gli uomini, ma piuttosto li acceca e li separa»: tutti diventano untori, «che devono essere tenuti almeno a un metro di distanza e puniti se si avvicinano troppo».

Allo stesso tempo - ecco la seconda dinamica - quello che nelle democrazie borghesi era il diritto alla salute «si rovescia ora, senza che la gente se ne accorga, in un'obbligazione giuridica alla salute, che occorre adempiere a qualsiasi prezzo». Il nome del dispositivo di governo che risulta dalla congiunzione fra la nuova religione della salute e il potere statale col suo stato d'eccezione è «biosicurezza», intendendo con ciò un dispotismo tecnologico-sanitario che sta sostituendo la forma obsoleta delle vecchie democrazie: l'Italia sarebbe, dopo l'esempio cinese, «il laboratorio in cui la nuova tecnica di governo è stata sperimentata nella sua forma più estrema».

Hanno fatto molto discutere le affermazioni di Agamben sui «punti di contatto» fra la Grande Trasformazione che i «poteri dominanti» cercherebbero di imporre (accelerare) approfittando dell'occasione della pandemia e la Germania nel 1933 o sulla mancanza del *green pass* come «stella gialla virtuale» (con la precisazione che «va da sé che l'analogia è puramente formale e non implica alcun accostamento alla persecuzione degli ebrei»). Ma la tesi di «un'intima solidarietà fra democrazia e totalitarismo», che non è ovviamente una tesi storiografica che autorizzi la liquidazione delle loro «enormi differenze», era già in *Homo sacer*: il criterio politico supremo di nazismo e fascismo era la decisione sulla *nuda vita*.

Agamben ha ragione nel dire che l'umano «non è qualcosa che si possa definire una volta per tutte». La sua dignità si manifesta nella capacità degli individui di plasmarsi e scolpirsi nella forma che sceglieranno, potendo degenerare verso il basso nella condizione dei bruti o rigenerarsi «nelle cose superiori che sono divine». C'è la *nuda* esistenza e ci sono gli affetti, i rapporti sociali, il lavoro, le convinzioni politiche e le fedi religiose. Resta però l'inconfu-

tabile evidenza di quanto aveva riconosciuto Kant: togliere la vita significa «stradicare dal mondo» l'esistenza stessa dell'eticità, che alla sua conservazione è indissolubilmente congiunta. Non è detto che questo sia un argomento definitivo contro il suicidio, ma è certamente una descrizione corretta del rapporto fra *zoé e bios*. [...] Insomma: la sola vita biologica senza una vita biografica non è ciò che caratterizza gli esseri umani e si comprende come proprio in questa distinzione si innesti il cuneo di molte polemiche bioetiche. Ma la seconda emerge dalla prima, in essa rimane incarnata e, pur potendo finire prima, non le può comunque sopravvivere (almeno in questo mondo). Ecco perché la solenne tutela dell'integrità fisica dell'essere umano è fondamento dell'inviolabilità della sua dignità. L'una implica l'altra: «non si può voler proteggere la dignità di una persona e lasciarne danneggiare il corpo».

Avere questa consapevolezza significa condividere la preoccupazione per i rischi di dispotismo connessi al controllo sistematico della *nuda vita*. Significa però, al tempo stesso, mantenere quella tensione fra organizzazione del potere ed emancipazione che si attiva nel momento in cui essa diventa soggetto e oggetto dell'ordinamento politico e dei suoi conflitti. Significa, in altri termini, mantenere con determinazione l'allineamento fra garanzia dei diritti e questioni di controllo e obblighi, intendendo questi ultimi sempre in funzione dei primi e mai come strumento della loro soppressione. Quando si parla di *nuda vita* in riferimento a figure storiche concrete e politicamente determinate, ma certamente anche quando la vita «che può essere privata delle sue libertà e assoggettata a divieti e controlli di ogni specie» è, potenzialmente, quella di ciascun uomo, la vita «potenzialmente patogena», perché potenzialmente portatrice del virus. Proprio questa caratteristica, d'altronde, contribuisce a rendere la materia tanto difficile da trattare. La compressione di alcuni diritti dell'individuo è in primo luogo a garanzia dei diritti degli altri, ma appunto in quanto tale essa implica il rischio dell'oppressione. Per questo devono esserne chiari obiettivi e limiti. Essa va intesa come presidio della dignità di tutti e tale deve rimanere, senza diventare il cavallo di Troia del sostanziale svuotamento di quest'ultima. Durante un'emergenza come in tempi normali.