

Il pensiero del virus. La filosofia alla prova del Covid-19*

Maria Anna Mariani
Francesco Zucconi

1. Niente di nuovo sotto il sole?

Giorgio Agamben, Simona Forti, Roberto Esposito, Donatella Di Cesare, Catherine Malabou, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Bruno Latour. E l'elenco dei nomi continua. Tutti a scrivere di pandemia, a riflettere sui suoi risvolti etici, sociali, politici, economici, ambientali. Una mobilitazione del pensiero filosofico di queste proporzioni non si vedeva dall'11 settembre – anche se il confronto più stringente è quello con la guerra fredda, quando lo spettro dell'estinzione collettiva faceva fibrillare le coscienze e spingeva i filosofi in massa a decifrare quel presente apocalittico nel momento stesso del suo accadere.¹ C'è però una differenza vistosa tra lo stato della riflessione di allora e quella di oggi. Riaprendo i saggi sul pericolo atomico di Günther Anders, di Hannah Arendt, di Karl Jaspers e di Hans Jonas, quel che ci viene incontro è lo sforzo costante di formulare categorie che potessero fare fronte all'inaudito.² 'Nuovo' è l'aggettivo che punteggia senza sosta i loro scritti. Si insisteva sul bisogno di fondare una nuova etica per la civiltà tecnologica e un nuovo concetto di responsabilità personale; e anche un nuovo modo di concepire la colpa e la compassione. Mentre i filosofi sottolineavano questa esigenza di novità denunciavano all'unisono l'obsolescenza delle parole in uso. Che ne è della guerra quando diventa guerra totale? Che ne è della politica, se l'agire politico coincide con la distruzione dell'intera specie umana?

* Il saggio è stato pensato e discusso nella sua totalità da entrambi gli autori. Maria Anna Mariani ha redatto i paragrafi 1, 4 e 5; Francesco Zucconi i paragrafi 2 e 3.

1 Sull'11 settembre, cfr. almeno J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, trad. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2002; S. Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre e date simili*, trad. di P. Vereni, Meltemi, Roma 2002.

2 G. Anders, *L'uomo è antiquato, vol. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* [1956], trad. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 1963; K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo* [1957], trad. di L. Quattrocchi, il Saggiatore, Milano 1960; H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* [1979], trad. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990; H. Arendt, *Che cos'è la politica?* [1993], trad. di M. Bistolfi, Einaudi, Torino 2006.

Oggi al contrario tende a prevalere un riciclo del vecchio repertorio concettuale e una resistenza diffusa a riconoscere il carattere inedito dell'afflizione che ci contiene. Il caso più eclatante è quello di Giorgio Agamben, che è ricorso all'apparato di categorie impiegato nei suoi saggi più celebri – da “stato di eccezione” a “nuda vita” – per catturare all'interno di circuiti interpretativi già consolidati la situazione pandemica.³ Si tratta di un fenomeno di *branding*, è stato detto con toni impertinenti e sulfurei: questo è un «Agamben®»,⁴ che applica in modo meccanico e prevedibile i suoi concetti collaudati. A rendere però ancora più esplicito, si direbbe ostentato, il rifiuto di gran parte della filosofia a misurarsi con il carattere destabilizzante dell'epidemia in corso è stato Alain Badiou. Appuntandosi sul 2 che segue la sigla SARS (*Severe Acute Respiratory Syndrome*), ha dichiarato che la malattia è situabile nella filiazione della SARS-I, e che in quanto tale non avrebbe nulla d'eccezionale né provocherebbe conseguenze eccezionali. Priva dei tratti fuori dall'ordinario che caratterizzano un evento e che suscitano l'elaborazione di nuovi paradigmi di pensiero, la pandemia secondo Badiou sarebbe così meramente questo: il «niente di nuovo sotto il sole» contemporaneo.⁵

In molti, nel campo stesso della filosofia – per esempio Simona Forti, Elettra Stimilli e Leonardo Caffo⁶ – hanno criticato questa riluttanza da parte di pensatori illustri a riconoscere il carattere inedito dell'evento pandemico: imputandone la causa «a quella malattia professionale, bimillennaria, della filosofia, di non lasciarsi mai toccare fino in fondo dall'indeterminazione del reale». ⁷ I vecchi modelli non possono rassicurarci e spiegar-

Il pensiero
del virus.
La filosofia
alla prova
del Covid-19

- 3 G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020. Il volume raccoglie una serie di testi pubblicati in gran parte per la prima volta nel blog «Una voce» della casa editrice Quodlibet.
- 4 L. Illetterati, *Dal contagio alla vita. E ritorno. Ancora in margine alle parole di Agamben*, in «Le parole e le cose 2», 31 marzo 2020, <http://www.leparoleelelecole.it/?p=38033> (ultimo accesso: 10/3/2021). Come contraltare a questa posizione menzioniamo qui quella di Rocco Ronchi, che giudica insensato oggi «rinfacciare ad Agamben, scandalizzati, la sua coerenza»: R. Ronchi, *Biopolitica del virus*, in «Doppiozero», 18 dicembre 2020, <https://www.doppiozero.com/materiali/biopolitica-del-virus> (ultimo accesso: 10/3/2021).
- 5 A. Badiou, *Sulla situazione pandemica*, in A. Badiou *et alii*, *Niente di nuovo sotto il sole – Dialogo sul Covid-19*, trad. di P. Quintili, Castelvecchi, Roma 2020.
- 6 S. Forti, *Pandemonium*, intervista a cura di M. Di Piero, in «Istituto italiano per gli studi filosofici», 5 maggio 2020, <https://www.iisf.it/index.php/attivita/publicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/simona-forti-pandemonium.html> (ultimo accesso: 10/3/2021); E. Stimilli, “*Il laboratorio Italia*”. *Ripensare il debito ai tempi del virus*, in «Antinomie», 29 marzo 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/03/29/il-laboratorio-italia-ripensare-il-debito-ai-tempi-del-virus/> (ultimo accesso: 10/3/2021); L. Caffo, *Dopo il Covid-19: punti per una discussione*, Nottetempo, Milano 2020.
- 7 Forti, *Pandemonium*, cit. L'esigenza di un rovesciamento dei paradigmi di pensiero e di vita consolidati è emersa nell'intervento di Emanuele Coccia, dove il *lockdown* diventa occasione per ripensare l'opposizione tra la casa e la piazza, tra la città e la selva, tra ciò che è umano e ciò non lo è: «Oggi, tutti noi – umani e non – siamo monaci di Gaia. Questa situazione inedita è forse un'opportunità. Sars-Cov-2 ci permette di liberarci definitivamente dalla nostalgia e dall'idealismo delle città» (E. Coccia, *Rovesciare il monachesimo globale*, in «che Fare», 28 aprile 2020, <https://www.che-fare.com/coccia-monachesimo-globale/> ultimo accesso: 10/3/2021).

ci quello che è accaduto e sta accadendo. Impiegarli significa in molti casi mancare di *decorum*: come osserva Forti, parlare di “nuda vita” per descrivere le nostre clausure domestiche e i nostri quotidiani striminziti «è offensivo nei confronti di coloro che davvero hanno avuto le loro vite spogliate di ogni diritto e di ogni forma».⁸ D'altra parte però, e a rimarcarlo è Roberto Esposito,⁹ proprio la non piena applicabilità al momento presente delle categorie che sono state invocate (in particolare quella di “stato di eccezione”) potrebbe essere l'occasione per ripensarle: storicizzandole con più attenzione, avendo cura di non inflazarle e di non sottrarvi presa semantica.

Ecco, sintetizzato in modo fulmineo, lo stato del dibattito in corso. Se le cose stanno così, quali sono allora i concetti in uso che restano capaci di fare presa sull'oggi – a patto che siano riconfigurati per renderli appropriati alla situazione che stiamo vivendo? E quali sono invece i problemi che la filosofia del virus ha trascurato di approfondire, trattandoli in modo riduttivo o lasciandoli latenti nell'impensato? Sono le domande che agiamo in questo articolo, dove aspiriamo a stabilire non tanto una dicotomia tra vecchio e nuovo, ma una tensione feconda tra il ripensamento di alcune categorie ampiamente sfruttate e un grappolo di questioni che sono state in massima parte tralasciate, e che ci sembrano invece fondamentali. Queste: il ruolo immunitario della mediazione e il rapporto tra i media e l'ecologia; la possibilità di intendere la paura non solo come ciò che senza tregua ci attanaglia, ma anche come collante sociale e come cura reciproca; la morte di massa e il valore differenziale delle vite.

Prima di affrontare questi problemi, prima di provare a misurarci con la loro gravità, occorre però sondare ancora un poco lo stato della riflessione filosofica sulla pandemia. Sondarla rilevando questo: che una simile insistenza sull'assenza di novità ha assunto al contrario una forma discorsiva che non si era mai vista prima. È la forma del diario in pubblico e dell'intervento estemporaneo sul blog, che ha permesso al pensiero dei più influenti filosofi e teorici del nostro tempo di circolare con una velocità impressionante, prendendo subito a girare per il globo e innescando reazioni e risposte reciproche praticamente in tempo reale, grazie anche a un

8 *Ibidem*. Cfr. anche R. Esposito, *Curati a oltranza*, in «Antinomie», 28 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/> (ultimo accesso: 10/3/2021): «Ma proprio il richiamo a Foucault deve indurci a non perdere di vista il carattere storicamente differenziato dei fenomeni biopolitici. Un conto è sostenere, come fa appunto Foucault, che da due secoli e mezzo politica e biologia si sono avviate in un nodo sempre più stretto, con esiti problematici e a volte tragici. Un altro è omologare tra loro vicende ed esperienze incomparabili. Personalmente eviterei di mettere in una qualsiasi relazione le carceri speciali con una quarantena di un paio di settimane nella Bassa».

9 Esposito, *Curati a oltranza*, cit. Cfr. anche Id., *Immunitas*, intervista a cura di T. Elensky, in «Istituto italiano per gli studi filosofici», 18 marzo 2020, <https://www.iisf.it/index.php/attivita/pubblicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/immunitas.html> (ultimo accesso: 10/3/2021).

flusso impetuoso di traduzioni. Il primo intervento di Agamben sul virus è apparso pochissimi giorni dopo in inglese e in una serie di altre lingue; la risposta di Nancy, in francese, è subito rimbalzata su un blog italiano e poi esportata altrove; gli interventi di Esposito e di Forti sono comparsi a breve distanza, con piccole modifiche, anche in un importante blog americano; i pezzi di Mbembe e di Latour sono circolati in un lampo anche in lingua italiana.¹⁰ Caratteristica di questo proliferare di discorsi non è stata solo la velocità, ma a volte – in modo assai sintomatico – anche la mancanza di argomentazione: prova ne è il breve intervento di Nancy in risposta ad Agamben, tutto imperniato su un aneddoto personale (Agamben gli sconsigliò di sottoporsi a un trapianto di cuore; se avesse ascoltato l'amico oggi forse sarebbe morto). Più che essere mossi da urgenza, molti di questi testi sembrano dettati da fretta: al punto che il gossip accademico rischia di rimpiazzare il confronto distaccato.

Una cosa è certa: il carattere del discorso filosofico non è mai stato altrettanto globale e connesso. Quelle brevi sfasature temporali e geografiche che hanno caratterizzato la diffusione del Covid-19 (e che i blocchi dei voli aerei hanno futilmente e malamente cercato di amplificare) non si sono prodotte nel pensiero, che ha invece subito acquistato una sincronicità mai prima d'ora realizzata. È come se fosse stato più virale del virus stesso.

2. Nuove costellazioni

Il vecchio e il nuovo non si oppongono se non per comodità argomentativa. La mancata elaborazione di nuovi concetti non testimonia obbligatoriamente un indietro intellettuale. Per riprendere la *Terminologia filosofica* di Theodor Adorno, «un problema viene trasmesso da una filosofia all'altra, e in questo passaggio la tradizione del problema è in larga misura conservata nella forma dei termini, mentre il cambiamento si esprime nel nuovo uso che viene fatto dei termini».¹¹ E, ancora, «il modo assai più fecondo in cui un pensiero originale può comunicarsi linguistica-

Il pensiero
del virus.
La filosofia
alla prova
del Covid-19

10 J.L. Nancy, *Eccezione virale*, in «Antinomie», 27 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/> (ultimo accesso: 10/3/2021); S. Forti, *Pan-demic: All People in One or pandemonium?* e R. Esposito, *Instituting Life*, in *The Quarantine Files: Thinkers in Self-Isolation*, in «Los Angeles Review of Books», April 14, 2020, <https://dev.lareviewofbooks.org/article/quarantine-files-thinkers-self-isolation/> (ultimo accesso: 10/3/2021); A. Mbembe, *Il diritto universale di respirare*, trad. di G. Proglione e F. Zucconi, in «il lavoro culturale», 22 aprile 2020, <https://www.lavoroculturale.org/il-diritto-universale-di-respirare/achille-mbembe/> (ultimo accesso: 10/3/2021); B. Latour, *Immaginare gesti-barriera contro il ritorno alla produzione pre-crisi*, trad. di D. Guido, D. Ricci, D. Rodighiero, G. Taurino, in «Antinomie», 9 aprile 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/04/09/immaginare-gesti-barriera-contro-il-ritorno-alla-produzione-pre-crisi/> (ultimo accesso: 10/3/2021).

11 T.W. Adorno, *Terminologia filosofica* [1973], trad. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, p. 12.

mente consiste nel collegarsi alla terminologia tradizionale creando però in essa nuove costellazioni, in cui i termini di volta in volta usati assumono una figura e una posizione completamente diverse». ¹²

Aniché chiederci quali nuove nozioni sono state create in relazione al Covid-19, preferiamo dunque domandarci in che modo – nel confronto con tale contingenza – terminologie e concetti consolidati abbiano saputo aprirsi a raggera verso altri termini, formando nuove costellazioni. Quella che nel precedente paragrafo abbiamo definito come una tendenza al riciclo del vecchio repertorio concettuale ha costituito infatti un banco di prova e un'occasione per sperimentare i limiti di alcune categorie elaborate in rapporto a situazioni profondamente diverse.

È così che al di là dei continui rischi di ridurre il pensiero a uno slogan, la forza della pluridecennale riflessione agambeniana sullo “stato d’eccezione” permane e costituisce uno dei riferimenti per non smettere di riflettere in modo critico sulle modalità di deliberazione politica e sulle forme di ricezione e adeguamento da parte dell’opinione pubblica e della cittadinanza. Come è stato notato a più riprese anche da un giurista come Sabino Cassese, ¹³ per quanto la diffusione del virus sia a tutti gli effetti un fenomeno inatteso e difficilmente gestibile mediante protocolli ordinari, il ricorso sistematico a decreti d’urgenza costituisce un precedente problematico che rischia, quantomeno sul medio e lungo periodo, di mettere a rischio l’equilibrio dei poteri. ¹⁴

Con riferimento agli effetti del *lockdown*, la nozione di “nuda vita” è stata dunque estesa oltre i modelli politici totalitari del Novecento per tentare di descrivere l’aberrazione di concepire la vita individuale e sociale come una strategia per salvare o salvarsi “la pelle”. Se l’accostamento tra le forme di manifestazione storica della *Bloße Leben*, indagate da Agamben nei primi volumi di *Homo Sacer*, ¹⁵ e il nostro presente ha suscitato comprensibile indignazione, è tuttavia necessario ricordare il carattere origi-

12 *Ivi*, p. 39.

13 S. Cassese, *Covid e proroga dello stato di emergenza, le ragioni per un no: l’eccezione non è la regola*, in «Corriere della Sera», 11 luglio 2020.

14 C’è però chi nega risolutamente ogni spettro autoritario in questa pratica. Concentrandosi su quel corollario del decreto che è il modulo di autocertificazione, Nadia Urbinati ha scritto che «le autocertificazioni hanno messo in luce la previsione di eccezione alle normative eccezionali, nella misura in cui ai cittadini è stata lasciata la possibilità di gestire l’eccezione. [...] La procedura di autocertificazione è stata fatta oggetto di ironia, ed è stata spesso accusata di segnalare la curvatura autoritaria presa dai governi democratici. Ma è vero il contrario. Quel che appare come un orpello burocratico o vessatorio è indicativo di un ordinamento legal-politico fondato sullo Stato di diritto. Rendendoci individualmente responsabili, l’autocertificazione dimostra che non siamo servi o sudditi di un potere che decide arbitrariamente senza preventivare eccezioni al governo dell’eccezione» (N. Urbinati, *L’eccezione all’eccezione*, in *Contagio e libertà*, a cura di P. Ignazi, N. Urbinati, Laterza, Roma-Bari 2020).

15 Si vedano almeno G. Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, e G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

nariamente paradigmatico e transtorico della nozione agambeniana, e dunque i numerosi tentativi di utilizzarla per riflettere criticamente sul tempo presente: dallo stadio San Nicola di Bari trasformato in un campo in occasione dello sbarco dei migranti albanesi nel 1991 fino ai fenomeni degli ultimi decenni.

Ma rispetto a tali momenti storici, l'impressione è che la condizione di isolamento, la ridefinizione dei rapporti tra pubblico e privato, e la stranianti espansione del quotidiano vissute durante la pandemia di Covid-19, avrebbero potuto essere osservate anche attraverso la lente degli ultimi volumi di *Homo Sacer*. In altre parole, il ripiegamento nella sfera domestica al quale siamo stati obbligati avrebbe potuto essere indagato e, in un certo senso, valorizzato altrimenti proprio rileggendo e ripensando quelle pagine nelle quali il filosofo conduce un'archeologia dell'ozio – i suoi spazi, i suoi tempi, i suoi modi – e dove si immagina una forma di vita che si sottrae all'obbligo della produzione e del commercio per coincidere con un "uso dei corpi".¹⁶ Certo, come sappiamo, il *lockdown* ha coinciso con meccanismi di irreggimentazione dello spazio privato e di ottimizzazione delle pratiche quotidiane con finalità produttive. Ma quella che è stata da subito dichiarata una battaglia persa avrebbe quantomeno potuto essere combattuta in chiave tattica, come tentativo di neutralizzare o "ri-profanare" i dispositivi di trasformazione del domestico e del quotidiano.¹⁷

In concomitanza con la prima ondata dell'epidemia è dunque uscita la nuova edizione di *Immunitas*,¹⁸ il libro scritto da Esposito all'inizio del nuovo millennio e dedicato ai meccanismi di "immunizzazione" attivi in ambito sociale e politico: il fatto che, di fronte all'irruzione di una potenziale minaccia esterna – che si tratti di migranti o di un virus informatico, di un concorrente commerciale o di un'infezione batterica – il corpo sociale risponde con strategie che la estromettono o la isolano, includendola in forma escludente. Si tratta di un meccanismo finalizzato a tutelare la tenuta della *communitas*, ma che rischia al contempo di ritorcersi contro la stessa. Come nel caso delle malattie autoimmuni, un eccesso di immunizzazione attacca e danneggia il corpo della società.

Come ha scritto Di Cesare, che nel suo libro sul Covid-19 riprende ampiamente il lessico di Esposito, la diffusione del virus ha evidenziato i limiti del paradigma identitario-immunitario adottato da molte nazioni nel corso degli ultimi anni:

Il virus è il segnale estremo, il sintomo oscuro di quella malattia dell'identità che compare acuta nei luoghi [...] dove l'altro è stato espulso e il sé, che

Il pensiero
del virus.
La filosofia
alla prova
del Covid-19

16 G. Agamben, *Homo sacer*, IV, 2. *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

17 G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

18 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020.

voleva abitare al sicuro da ogni estraneità, comincia a divorare se stesso. [...] La guerra degli Stati nazionali contro i migranti, quella logica immunitaria dell'esclusione, appare oggi in tutta la sua ridicola crudeltà. Nulla ci ha preservato dal coronavirus, neppure i muri patriottici.¹⁹

In altre parole, è come se il fenomeno pandemico avesse provvisoriamente eclissato o messo in secondo piano gli usi meramente metaforici della biologia e le strumentalizzazioni nazionaliste della biopolitica.

Fuor di metafora, alla prova del virus, comunità e immunità sono due termini che riguardano tanto la qualità dei rapporti tra gli esseri umani quanto quelli con gli altri organismi viventi. In tal senso, le nozioni proposte da Esposito sembrano essersi rigenerate in riferimento alla pandemia, soprattutto grazie al loro carattere coalescente: «Si tratta di ritrovare un equilibrio virtuoso tra *communitas* e *immunitas*. Come nessun corpo individuale, così nessun corpo politico potrebbe vivere senza un sistema immunitario. Tutto sta a non oltrepassare i limiti oltre i quali l'immunizzazione finisce per distruggere lo stesso corpo che dovrebbe difendere, per esempio negandogli la libertà».²⁰ Se la questione dell'equilibrio virtuoso può sembrare vaga, è nell'idea di tenere insieme il gesto che separa e quello che unisce che diventa possibile descrivere gli equilibristi, più o meno riusciti, compiuti dalle società alla presa con il fenomeno virale. Anziché essere dei dati precostituiti o nozioni astratte, comunità e immunità si sono insomma manifestate nel loro carattere coreografico e drammatico: configurazioni prossemiche che ridefiniscono continuamente i rapporti tra il sé e l'altro, tra due vicini di posto in un viaggio aereo così come tra gli esseri umani e le altre specie viventi, nella complessa dinamica della zoonosi. A tal proposito, l'insistenza sul carattere imprescindibile, per quanto negativo, del polo immunitario sembra costituire un invito a non sottovalutare le aporie insite nel concepire in chiave puramente euforica la combinazione intraspecifica e l'affermazione di una comunità del vivente.

19 D. Di Cesare, *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020. Interessante, a questo proposito, anche la riflessione di Paul Preciado: «Il covid-19 ha spostato su un piano individuale le politiche di frontiera in atto sul territorio nazionale o all'interno del superterritorio europeo. Il corpo, il tuo singolo corpo, come spazio di vita e come rete di potere, come centro di produzione e di consumo di energia, è diventato il nuovo territorio all'interno del quale si esprimono le violente politiche di frontiera che progettiamo e testiamo da anni sugli "altri", assumendo la forma di misure di barriera e di guerra al virus. La nuova frontiera necropolitica si è spostata dalle coste della Grecia verso la porta di casa tua. Oggi Lesbo comincia sul tuo pianerottolo. E la frontiera non smette di chiudersi su di te, ti spinge sempre più verso il tuo corpo. Calais oggi ti espone in faccia. La nuova frontiera è la mascherina. L'aria che respiri deve essere solo tua. La nuova frontiera è la tua epidermide. La nuova Lampedusa è la tua pelle. Le politiche di frontiera e le severe misure di confinamento e immobilizzazione che in questi ultimi anni abbiamo applicato ai migranti e ai rifugiati, considerandoli virali per la comunità, oggi sono riprodotte all'interno del territorio nazionale, applicate a tutta la popolazione, riscritte sui corpi individuali» (P. Preciado, *Le lezioni del virus*, in «Internazionale», 9 maggio 2020).

20 Esposito, *Immunitas*, intervista a cura di T. Elensky, cit.

Forse, la messa in crisi e possibilità di una rigenerazione di vecchi concetti filosofici di fronte al fenomeno Covid-19 sta proprio in questo: nel fatto che mentre matura la consapevolezza dell'Antropocene e dunque la necessità di paradigmi capaci di pensare a fondo la vita oltre l'egemonia dell'umano, la contingenza virale ci obbliga a non lasciare completamente sguarnito l'avamposto della coscienza e a concepire, a stretto giro, risposte immunitarie, ovvero dosaggi biologici che ci avvantaggino. Ma al di là di questa ipotesi di percorso – che cerca di aggiornare ed estendere la terminologia dei decenni passati al lessico degli ultimi mesi – la questione ecologica emerge a più riprese nel dibattito, come un imprescindibile: in che modo la diffusione del Covid-19 può aiutarci a prendere atto dell'insostenibilità delle forme di sfruttamento intensivo del Pianeta? E in che modo la contingenza del virus e l'esperienza del *lockdown* possono rigenerare il pensiero ecologista spingendolo oltre i limiti del discorso sull'Antropocene?²¹

Il pensiero
del virus.
La filosofia
alla prova
del Covid-19

3. La questione dei media

Stando alle prese di posizione da parte di figure autorevoli, la filosofia italiana non sembra nutrire particolare fiducia nei media e, in un certo senso, ne sottovaluta la portata. Forse a causa della tendenza a stabilire un rapporto di mera equivalenza tra il sistema dei media e il sistema della comunicazione di massa, nonché a identificare in quest'ultimo una deviazione rispetto ai processi conoscitivi e critici che caratterizzano altre pratiche culturali, il tono prevalente è stato perlopiù "apocalittico".

Già a metà maggio, Massimo Cacciari e altri intellettuali hanno pubblicato una lettera mirata a denunciare la «definitiva e irreversibile liquidazione della scuola nella sua configurazione tradizionale», ricordando che essa «non coincide con lo smantellamento di una tastiera, con la sudditanza a motori di ricerca».²² Negli stessi giorni, ma in maniera autonoma, Agamben ha pubblicato in rete un breve testo nel quale dichiarava la fine dell'università, accusando i docenti che si sono prestati e si presteranno alla didattica online di essere come coloro che nel 1931 giurarono fedeltà al fascismo.²³ Pur mantenendo l'attitudine ricognitiva e critica che caratterizza il suo saggio, Di Cesare ha dunque fatto un notevole passo avanti nell'analisi delle pratiche di mediatizzazione del quotidiano, evidenziando il fatto che «il distanziamento sociale confina il corpo – contagiato, con-

21 F. Cimatti, *Prima dell'inizio e dopo la fine. A proposito del «dispositivo» dell'emergenza*, in *Virale. Il presente al tempo dell'epidemia*, a cura di R. De Gaetano, A. Maiello, Pellegrini, Cosenza 2020, pp. 23-36.

22 M. Cacciari *et alii*, *La scuola è socialità, non si rimpiazza con monitor e tablet*, in «La Stampa», 18 maggio 2020.

23 Agamben, *A che punto siamo?*, cit. p. 101.

tagioso, contagiabile – e lo consegna alla virtualità asettica e sterile. [...] Il medium digitale s'interpone e mentre consente di comunicare, separa. L'avvicinamento è sempre una messa a distanza».²⁴

In alcune prese di posizione contro la chiusura e mancata riapertura dell'istituzione scolastica e universitaria, pubblicate nei mesi centrali del 2020, sembra essersi dunque affermata una grande chiave di lettura fondata sull'opposizione tra la "realtà" della classe e la "virtualità" della didattica a distanza, tra la libertà del fuori e l'invasività dei dispositivi digitali. Pur nella coerenza di tali interventi, pare evidente che il semplice valorizzare e rimpiangere la realtà degli incontri dal vivo non può in alcun modo annichire le contingenze sanitarie che hanno indotto a ricorrere a dispositivi di distanziamento o interazione a distanza. Per quanto sia ovvio, è forse necessario ricordare come gli incontri fisici, in classe, in fabbrica o in ufficio, siano comunque a loro volta regolati da tutta una serie di protocolli morali, economici e politici che caratterizzano istituzioni e organizzazioni, ai quali la filosofia e le scienze sociali non hanno mai smesso di interessarsi nel corso del Novecento. Ma, soprattutto, è necessario non perdere di vista il fatto che lo scenario tecnologico contemporaneo – genericamente identificato nell'idea di *Internet of things* – tende verso l'informatizzazione della materia organica e inorganica, relativizzando il rapporto tra online e offline. L'attenzione critica portata da molti commentatori nei confronti degli schermi e delle tecnologie digitali attraverso le quali si è svolto il telelavoro e la didattica a distanza deve dunque essere riconsiderata ed estesa al design e ai protocolli adottati nella riapertura degli spazi fisici, nonché ai dispositivi che si basano proprio sull'ibridazione tra mondo mediatizzato e mondo naturale.

Ai margini della filosofia propriamente detta, la teoria dei media ha dunque cercato di offrire alcuni strumenti per comprendere il rapporto tra mediazione e immunizzazione, in quanto caratteristica del fenomeno Covid-19. Già da diversi anni, alcuni teorici hanno parlato del carattere imprescindibile della nozione di "mediazione", del suo essere dappertutto e comunque presente. Non si tratta tanto di naturalizzare la mediazione, ma è necessario riconoscere che la mediazione stessa è naturale, nel senso che la si ritrova sempre e comunque, nell'incontro con gli altri, nell'incontro col mondo e con noi stessi. Lo ha scritto in modo chiaro Richard Grusin parlando di "mediazione radicale" e sottolineando l'esigenza di concepire «tutti i corpi (che siano essi umani o non umani) come dei media e la vita stessa come una forma di mediazione».²⁵ Angela Maiello, curatrice italiana dei suoi scritti, ha dunque ripreso la questione in relazione alla contingenza epidemica, sotto-

24 Di Cesare, *Virus sovrano?*, cit.

25 R. Grusin, *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, a cura di A. Maiello, Pellegrini, Coesenza 2017, p. 236.

lineando che «il medium del virus siamo noi»,²⁶ che il nostro corpo è un medium e che la vicinanza articola la trasmissione della componente virale. A emergere per questa via è il fatto che durante le fasi di maggiore diffusione della pandemia i media digitali hanno assunto una funzione di collante comunitario così come di immunizzazione sociale. In tal senso, si può dire che il distanziamento fisico e le tecnologie di comunicazione in remoto hanno costituito una strategia mirata a limitare la circolazione del virus senza annichilire del tutto le relazioni intersoggettive: basti pensare al rapporto emotivo, almeno parzialmente salvaguardato dalle tecnologie digitali, tra i ricoverati in ospedale e i loro cari.

Da tale punto di vista, il 2020 è stato un anno di “rimediazione delle distanze”, ovvero un continuo tentativo, imperfetto e profondamente problematico, di riassemblare e formattare tecnologicamente quei dispositivi di interazione prossemica che caratterizzano le pratiche della vita quotidiana: l’architettura di una scuola, le poltroncine di un cinema, i cartelli stradali, le norme comportamentali di un dato luogo. A essere emerso in tutta la sua portata è dunque il fatto che le tecnologie non si limitano a collegare due o più punti sulla carta geografica ma installano delle postazioni o quantomeno definiscono delle posizioni nelle quali l’utente può fare la propria esperienza mediatica con variabili forme di coinvolgimento sensoriale. I media e soprattutto i media digitali riconfigurano l’ambiente pubblico o privato in cui lo spettatore o l’utente si trova quando incontra gli altri e il mondo. In questo senso, l’utilizzo di due dispositivi tanto diversi tra loro come la mascherina e lo schermo digitale ha assunto la funzione di avvicinare e allontanare i soggetti, modulare le distanze e contribuire alla rilocalizzazione delle esperienze genericamente chiamate “dal vivo”.²⁷

Ma parlando del rapporto tra i media e l’ambiente, diventa necessario considerare l’impatto sul Pianeta di qualsiasi movimento nello spazio, l’energia necessaria per far funzionare il World Wide Web, e tutte le infrastrutture tecnologiche attraverso le quali comunichiamo a distanza. Anziiché adottare prospettive genericamente apocalittiche o integrate sui processi di digitalizzazione, quanto si rende necessario è piuttosto il punto di vista di un’ecologia dei media capace di analizzare criticamente i rapporti tra le tecnologie di gestione dello spazio e del tempo, le asimmetrie economiche e politiche che continuamente si riaffermano su scala globale e la questione del cambiamento climatico.²⁸

Il pensiero
del virus.
La filosofia
alla prova
del Covid-19

26 A. Maiello, *Viralità postmediale. Quando il medium (del virus) siamo noi*, in *Virale. Il presente al tempo della pandemia*, cit., p. 149.

27 Su questo punto, si rimanda a F. Casetti, *Close-up-ness. Masks, Screens, and Cells*, in «*Img Journal*», 3, Autumn 2020, special Issue *Remediating Distances*, eds. M. Treleani, F. Zucconi.

28 Oltre ai già citati contributi di Latour e Mbembe, cfr. K. Pinkus, *How Far is the Future?*, in «*Img Journal*», 3, Autumn 2020, special Issue *Remediating Distances*, cit., F. Berardi, *Fenomenologia della fine*, Nero Editions, Roma 2020, e P.A. Rovatti, *In virus veritas*, il Saggiatore, Milano 2020.

4. La paura come cura

La tonalità emotiva che il virus fa dilagare è la paura. Con stupore ci si accorge allora che di paura il discorso filosofico pandemico non si è occupato granché, e che quando se ne è occupato lo ha fatto in modo restrittivo: prevedibilmente demoniaco. Prendiamo Di Cesare e il suo libro *Virus sovrano?*: attraverso i termini “fobocrazia” e “psicopolitica” troviamo qui il riferimento a una costruzione statale della paura, strumentalizzata come forma di disciplina psicologica.²⁹ Dal canto suo, Agamben propone un’analisi prettamente filosofica di questa emozione, ma la promessa di un’indagine ad ampio spettro offerta dal titolo del suo intervento, *Che cos’è la paura?*, resta disattesa. Agamben contempla qui soltanto la trattazione heideggeriana della paura – «che paralizza e fa perdere la testa» – eclissando ogni altro studio filosofico che si sia inoltrato nella questione.³⁰

Eppure la paura non è un’emozione unilaterale. A volercelo ricordare sembra però solo Žižek, che lo fa proprio in opposizione ad Agamben: contro l’idea che «la paura di perdere la vita accechi e separi gli uomini», ribatte che «questa paura li unisce eccome – mantenere la distanza fisica è anche una forma di rispetto verso l’altro».³¹ Non inganni la semplicità sfacciata di questa frase: dentro la sua argomentazione compressa è possibile scorgere un riferimento occulto proprio a uno dei filosofi dell’atomica citati in apertura a questo articolo, un filosofo che ha valorizzato la paura come monito prezioso e come strumento conoscitivo. Ci riferiamo a Jonas, che pone l’«euristica della paura» a fondamento dell’agire responsabile – sia esso del singolo o della collettività. Per Jonas, la paura non è un’emozione paralizzante, ma una facoltà capace di renderci acutamente consapevoli di tutto quel che è minacciato da un pericolo in corso. Non è paura *di* qualcosa, ma *per* qualcosa. Ci si allarma per ciò che più ci sta a cuore, per ciò che abbiamo l’impulso di proteggere: per ciò che identifichiamo come l’oggetto della nostra responsabilità.³²

Ma in che modo essere responsabili? Secondo Jonas, è necessario applicare l’amore incondizionato e orientato al futuro che i genitori nutrono verso i propri figli: farsi carico del dovere di cura parentale, da estendere

29 Di Cesare, *Virus sovrano?*, cit.

30 G. Agamben, *Che cos’è la paura?*, in «Una voce», 13 luglio 20, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura> (ultimo accesso: 10/3/2021).

31 S. Žižek, *Virus: catastrofe e solidarietà*, trad. di V. Salvati, M. Giuseppina Cavallo, F. Ferrone, B. Tortorella, Ponte alle Grazie, Firenze 2020. A negare risolutamente che il virus possa generare delle forme di cura reciproca e giustizia sociale è Byung-Chul Han, in un intervento molto critico nei confronti di Žižek: «Il virus ci isola. [...] La solidarietà di prendere le distanze gli uni dagli altri non è solidarietà» (B.-C. Han, *La società del virus tra Stato di polizia e isteria della sopravvivenza*, trad. di S. Buttazzi, in «Avvenire», 7 aprile 2020).

32 Ecco le parole di Jonas: «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» (Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 285).

però alla totalità minacciata del mondo vivente. La modalità dell'agire teorizzata da Jonas ci impone così un urgente allargamento della responsabilità rispetto agli esiti delle nostre azioni. Contro la retorica della libertà individuale e lo spauracchio della fobocrazia, crediamo che sia oggi indispensabile recuperare questo modo di pensare – che ci mostra come la paura possa anche essere sinonimo di cura.

5. La morte di massa e gli immortali

Ci sarebbe infine un altro problema – forse il più pressante – che è finito nel cono d'ombra di gran parte del discorso filosofico. Come contemplare la certezza della morte, se non riguarda più solo il singolo, ma la collettività? Nei mesi scorsi abbiamo ascoltato con sgomento capi di stato di vari paesi tutti intenti a negare o sminuire la gravità del Covid-19, pronunciando frasi come: «moriremo tutti un giorno» (Bolsonaro);³³ «molte famiglie perderanno i loro cari» (Johnson);³⁴ «[il numero dei morti] è quello che è» (Trump).³⁵ Alle tautologie e al fatalismo determinista dei politici la filosofia contemporanea non ha prestato molta attenzione. Eppure al cospetto del virus anche l'ammonimento sul destino ultimo dell'uomo, il *memento mori*, reclama una mutata formulazione. La nostra caducità ci riguarda in quanto specie, non in quanto singoli. Ad aver formulato questa riflessione è un altro dei teorici dell'atomica citati alcune pagine fa: Anders. Anders ha spiegato come nell'era atomica la proposizione «tutti gli uomini sono mortali» avesse perduto definitivamente il suo significato, rendendosi ridicola. La verità sul destino dell'uomo non si trovava più in quell'enunciato, ma in uno nuovo, formulato così: «L'umanità intera è eliminabile». Questo *memento mori* di massa ci si staglia davanti anche oggi. Siamo qui, di fronte all'invisibilità del virus, e quel che più ci lega gli uni agli altri è in fondo questa consapevolezza straziata: che «la nostra caducità è diventata reale caducità».³⁶

Un correttivo è però necessario – ed è enorme: perché se è vero che il Covid-19 ci ha reso coscienti, in modo acutissimo, di una vulnerabilità estrema e condivisa, non si tratta di una vulnerabilità universale. Se la pro-

Il pensiero
del virus.
La filosofia
alla prova
del Covid-19

33 B. Fearnow, *Brazilian President Bolsonaro Rejects Calls for Coronavirus Lockdown, Says "We're All Going to Die One Day"*, in «Newsweek», March 30, 2020, <https://www.newsweek.com/brazilian-president-bolsonaro-rejects-calls-coronavirus-lockdown-says-were-all-going-die-one-1495020> (ultimo accesso: 10/3/2021).

34 *Coronavirus: Johnson warns "many more families are going to lose loved ones"* – video, in «The Guardian», March 12, 2020, <https://www.theguardian.com/politics/video/2020/mar/12/coronavirus-johnson-warns-many-more-families-are-going-to-lose-loved-ones-video> (ultimo accesso: 10/3/2021).

35 D. Cole, T. Subramanian, *Trump on Covid Death Toll: "It is what it is"*, in «CNN Politics», September 3, 2020, <https://edition.cnn.com/2020/08/04/politics/trump-covid-death-toll-is-what-it-is/index.html> (ultimo accesso: 10/3/2021).

36 Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., pp. 228-229.

spettiva di una guerra atomica azzerava l'individuo e lo rendeva un interscambiabile frammento della specie, lo stesso non può dirsi della morte per virus: che invece di neutralizzare le distinzioni individuali ha finito per esasperarle, sbattendoci in faccia il valore differenziale delle vite. E non si tratta solo delle differenze anagrafiche: non stiamo qui parlando solo della generazione perduta dei nonni lombardi (come titolava «La Repubblica» nel marzo scorso).³⁷ Né ci stiamo riferendo solo alle differenze cliniche, diagnosticate attraverso la tremenda selezione del triage.

Ci sono corpi anziani e tumefatti, decadenti, già mezzi morti – che a contatto col virus non sono morti. E non sono morti perché sono i corpi di Berlusconi, di Bolsonaro, di Trump – e di altri potenti meno noti, ma curati dal capitale: con i suoi provvidi ospedali di lusso, con i suoi cocktail di steroidi e farmaci sperimentali, con i suoi medici personali pronti ad accudire senza sosta. L'umanità intera è mortale – ma c'è chi fa eccezione, in modo flagrante. È questo contrasto tra la morte di massa e l'immortalità dei corpi preservati dal capitale che il virus ci agita davanti agli occhi: più di ogni altra cosa.

37 C. Pantaleoni, *Coronavirus, le lacrime del deputato bergamasco Belotti in aula: "Stiamo perdendo i nostri nonni"*, in «La Repubblica», 25 marzo 2020.