

L'universalismo sotto assedio. Il Covid-19 e la contestazione filosofica alle misure di contenimento

Emiliano Alessandrini (Università di Urbino)

During the course of Covid-19 pandemic, we have witnessed an increasingly heated debate on the meaning, legitimacy and value of the containment measures adopted in the different countries of the world to deal with the growth of infections and the increase in deaths. A debate that has crossed numerous disciplinary fields, including, from the start, philosophy.

This text examines some of the central themes of the philosophical debate relating to the pandemic question – freedom, death, the individual, the State, law, science, biopolitics, power – contending itself with the arguments of cultural figures most committed to contesting restrictive measures. Paying particular attention to Giorgio Agamben's theses, the following essay shows the logical fallacy of the narrative paradigms that are at the basis of the philosophical disagreement, thus revealing the false consciousness, the particularist and conservative substrate, hidden under a rebellious guise.

Freedom; Power; Death; Biopolitics; Science; Conspiracy Thinking.

1. La libertà dell'interesse particolare e dell'interesse universale

Pochi esempi sembrano così eloquenti, per quanto concerne le influenze esercitate dall'ideologia sulla semantica, di ciò che nella storia del linguaggio è accaduto alla parola “libertà”, oggi al centro di un acceso dibattito filosofico e politico sul valore delle misure anti-pandemiche. Questa parola è stata infatti evocata, nel corso della storia, all'interno delle circostanze più svariate e di rivendicazioni fra loro persino contrapposte. “Libertà!” gridavano, ad esempio, gli schiavi neri in rivolta a Santo Domingo e negli Stati Uniti del Sud. Ma “libertà!” gridavano anche i proprietari di schiavi che negli Usa agognavano la secessione dal Nord per continuare a perpetrare la schiavitù su base razziale e chiedevano che lo Stato, il governo centrale, non si intromettesse nei propri affari commerciali.

Nell'ambito della modernità occidentale, in particolar modo, vediamo spesso incontrarsi e non molto meno spesso scontrarsi, almeno tre idee generali di libertà.

1. Una prima idea collega tre orientamenti di pensiero differenti: tradizione anarchica, liberale e socialdarwinista. La parola “libertà” assume, all’interno di essi, configurazioni fra loro eterogenee, riconducibili tuttavia a una sorgente comune: la sorgente dell’arbitrio, della spontaneità, del laissez faire, dell’assenza di vincoli, del fare ciò che si vuole. Come acerrimi nemici di questa libertà vengono allora percepiti lo Stato in quanto tale, la norma, le regolamentazioni politiche nazionali; tutti bersagli polemici, non a caso, di autori fra loro pur così distanti come Michael Bakunin, Friedrich von Hayek ed Herbert Spencer. La regolamentazione della vita pubblica da parte dell’apparato giuridico costituisce di per sé un attacco alla libertà, una distorsione dell’ordine naturale e spontaneo delle cose. Ma questa celebrazione del naturale e dello spontaneo, all’interno di un mondo in cui i rapporti di forza sul piano ideologico, politico ed economico risultano squilibrati, non può che tramutarsi in una legittimazione del privilegio e dell’oppressione. Tale visione della libertà, d’altro canto, risulta meramente formalistica: a essa sembra non competere alcun contenuto specifico o il contenuto specifico che di volta in volta questa presunta forma vuota assume viene presentato come irrilevante. Così alla “libertà” può essere associato ogni contenuto di volontà: chi vuole il Green Pass, chi non lo vuole, chi vuole curare i malati negli ospedali con i riti magici, chi vuole che non lo faccia, chi vuole uccidere i cinesi, chi vuole sparare ai gommoni, libertà potrebbe essere a questo punto tutto...e quindi nulla. Nulla, soprattutto, in grado di trasformare e riequilibrare in senso più inclusivo e universalistico i rapporti sociali vigenti.

Come che sia, aggrappati a questa visione formalistica della libertà, la tradizione anarchica, quella liberale e quella socialdarwinista, talvolta in maniera ibrida, rivivono in Italia nelle rivendicazioni di Giorgio Agamben, dei Wu Ming, di Diego Fusaro, di Massimo Cacciari, di Carlo Lottieri, di Nicola Porro, di Vittorio Sgarbi, di Giuseppe Cruciani, di Matteo Salvini, di Giorgia Meloni, di Roberto Fiore, dei manifestanti di Trieste, di Enrico Montesano e di molti altri; tutti, sia pur nella loro diversità, impegnati a denunciare nell’introduzione del Green Pass una deriva autoritaria del paese e un feroce attacco alla libertà.

2. Una visione non meno formalistica di quella appena osservata affligge tuttavia, a ben vedere, anche quel concetto di libertà che

incontriamo nella tradizione contrattualistica (in Rousseau ad esempio) e che per certi versi ha finito poi per penetrare all'interno della concezione liberaldemocratica (grazie soprattutto alle spinte di un movimento operaio e socialista che ha premuto per cancellare dal suffragio e dai diritti politici quelle clausole di esclusione e quelle restrizioni censitarie che il protoliberalismo non soltanto difendeva ma apertamente teorizzava): "la libertà di ognuno", è diventato ormai slogan comune, "finisce dove comincia quella degli altri".

Si tratta ancora una volta, dicevamo, di una concezione che riduce la libertà a una vuota forma: a essa sembra non competere infatti nessun contenuto specifico, nessuna volontà razionale, ma soltanto la volontà del singolo nel suo arbitrio particolare. Il carattere contraddittorio di questa concezione emerge dal fatto che ognuno, ogni singolarità, reclama per sé stessa una libertà che spesso si rivela inconciliabile con quella altrui. Non è un caso che a questo principio ("la tua libertà finisce dove comincia la mia") si sono richiamati sia coloro che legittimavano le misure anti-pandemiche, sia coloro che le respingevano. Ognuno dei due fronti chiedeva all'altro di rinunciare alla sua rivendicazione affinché la propria libertà e il proprio diritto venissero rispettati e garantiti. Questo concetto di libertà, però, non ci permette di capire da quale parte stesse la ragione.

3. A fare luce sul problema e a sciogliere l'impasse, può intervenire allora la tradizione hegelomarxista, per la quale la libertà non è né l'arbitrio (ovvero il "fare ciò che si vuole") né la mediazione degli arbitri (ossia la mediazione dei diversi "fare ciò che si vuole"). Per essa la libertà è un contenuto che si intona con la razionalità del mondo e l'interesse universale. Libero può definirsi allora quell'individuo che viene posto nelle condizioni di desiderare per sé ciò il cui conseguimento costituisce al tempo stesso un'acquisizione universale. E non è tutto: non è infatti sufficiente la convergenza fra il desiderio particolare e l'interesse universale, è necessario che tale convergenza si riempia di coscienza, di sapere, che i singoli uomini diventino cioè consci della coincidenza di contenuto fra il loro desiderio soggettivo e il bene del genere umano.

Nella filosofia del diritto Hegel conferisce ampia legittimazione al "diritto di proprietà". Tuttavia, nella situazione in cui un povero sul punto di morire di fame commette un furto (e dunque una violazione del diritto

di proprietà) al fine di garantirsi la sopravvivenza, sopraggiunge in quel caso il *Notrecht*, il “diritto del bisogno estremo”.

Accade allora che il “diritto di proprietà” entra in conflitto con il “diritto del bisogno estremo”, e di fronte a questa collisione il primo dei due finisce, secondo il filosofo tedesco, in secondo piano.

Perché? – potremmo domandarci. Perché, ad esempio, Hegel non afferma il contrario, come fanno i classici del pensiero liberale, e cioè non sostiene che il cosiddetto “diritto del bisogno estremo” resta in ogni caso subordinato al “diritto di proprietà”?

La spiegazione è ben presto data. Perché la violazione del “diritto di proprietà” costituisce sì una violazione della persona (del proprietario in questo caso), ma una violazione parziale, limitata cioè a quella data cosa (o sfera) di cui il proprietario viene privato. Di contro, la violazione del “diritto del bisogno estremo”, diventa invece una violazione della persona ben maggiore della violazione del “diritto di proprietà”; diventa infatti una violazione totale. E se per Hegel la schiavitù è espressione di un “delitto assoluto”, per ciò che implica un potere assoluto di vita o di morte da parte del proprietario di schiavi nei confronti del proprio schiavo, allora il “diritto alla vita” costituisce un “diritto assoluto” che va anteposto a ogni altro diritto. Tutto fuorché suscettibile di avvicinarsi a uno Stato etico risulta allora quello Stato, secondo il filosofo tedesco, che relega in secondo piano la difesa della libertà di esistenza e il diritto alla vita.

Rimane a questo punto aperto il quesito su chi, nel corso della presente pandemia, una tale libertà di esistenza e un tale diritto alla vita li abbia maggiormente difesi, su chi vale a dire si sia impegnato a garantire la libertà più universale, tenendo in debito conto proprio quel monito di Hegel secondo cui, «quando si parla di libertà, bisogna fare sempre attenzione che [in luogo di interessi universali] non siano in realtà interessi privati quelli di cui si sta parlando»¹.

¹ HEGEL 1930, p. 902.

2. Dialettizzare la biopolitica

Abbiamo posto libertà e diritto al centro di queste considerazioni, ma affinché questi due valori universali e inestricabili siano garantiti, è necessario che sia garantita anche l'esistenza della società. Nello stato di natura, infatti, non esiste il diritto: a regolare i conflitti che sorgono fra gli esseri viventi è essenzialmente la forza. Ma l'uomo costituisce un essere vivente che, oltre alla natura biologica, vanta anche una "seconda natura", a cui spetta il compito di distinguerlo da tutti gli altri esseri viventi. Sicché la più intima specificità dell'uomo è la specificità sociale: la società è ciò che rende ogni essere umano essenzialmente ciò che è, l'anima che lascia impresso il proprio sigillo nei contenuti di tutta la sua vita. Qualunque essere umano che voglia rivendicare un diritto o una libertà è dunque costretto intimamente a riconoscere il valore della società (che è altra cosa dal conferire legittimazione a qualunque società specifica). E che cos'è la società se non una regolamentazione, attraverso un complesso di norme, della vita collettiva?

Ma un complesso di norme, va tenuto conto, limita e indirizza le volontà, traccia i confini e imprime direzione alla galassia dei differenti "far ciò che si vuole". È soltanto attraverso questa gamma di limitazioni e stimoli normativi che la libertà e il diritto possono trovare realizzazione. Infatti, non potrebbero esistere diritti se non esistessero anche doveri e divieti. Naturalmente, ammettere l'imprescindibilità di doveri e di divieti per l'esistenza di diritti, non significa legittimare ogni dovere e ogni divieto specifici, così come, d'altro canto, ammettere l'imprescindibilità dei diritti non equivale a legittimare ogni diritto determinato (il diritto di proprietà sull'essere umano, ad esempio, il diritto di proprietà sullo schiavo, è stato per fortuna, a suon di lotte e rivolte servili, giuridicamente e culturalmente delegittimato). Resta tuttavia che l'esistenza di doveri e di divieti costituisce la condizione necessaria per l'esistenza stessa dei diritti. Quando vengono rifiutate le vaccinazioni, allora, declamando l'inaccettabilità del fatto che lo Stato imponga un obbligo all'individuo, quando viene rifiutato il Pass vaccinale o di buona salute per accedere agli edifici a uso pubblico con l'argomentazione che l'imposizione di divieti da parte dello Stato costituisce una lesione della libertà individuale, si stanno inconsapevolmente delegittimando i requisiti minimi, le

condizioni fondamentali nelle quali soltanto l'individuo può disporre di diritti e beneficiare della libertà.

Lo stesso dicasi per il concetto di "biopolitica": lungi dal costituire il luogo della manipolazione, della sottrazione dei corpi dal terreno della libera propensione naturale, essa costituisce piuttosto l'essenza di quella "seconda natura" (di cui in modo diverso hanno parlato sia Hegel che Leopardi) senza la quale l'uomo non sarebbe uomo. Certo, come nei casi appena osservati, la legittimazione della biopolitica non implica la legittimazione di tutte le sue varianti: è giusto e sacrosanto denunciare e combattere quelle biopolitiche che ostacolano i processi di emancipazione sociale e soffocano le spinte propulsive verso l'acquisizione di diritti. Ma è altresì fondamentale non perdere di vista la dialettica che si sviluppa fra le diverse tipologie di biopolitica, i conflitti che si determinano fra una biopolitica emancipatrice e una biopolitica de-emancipatrice, fra biopolitiche progressive e biopolitiche regressive, non perdere di vista il fatto che la biopolitica in quanto tale resta in ogni caso il terreno su cui soltanto la libertà può darsi, il terreno che esprime la più specifica essenza umana, la conseguenza inevitabile dell'essere essenzialmente l'uomo, come evidenziava Aristotele, uno *zoon politikon*.

Un punto va dunque tenuto fermo: non sono mai esistiti, né mai esisteranno, libertà e diritti senza biopolitica. Nel Quaderno 22, Antonio Gramsci ci ha lasciato riflessioni importanti sul potenziale di libertà (e con ciò si intende qui anche libertà del corpo), contenuto nella biopolitica. E benché non abbia utilizzato esplicitamente questo termine ha indubbiamente alluso al fatto che tutta la liberazione del corpo conseguita dall'essere umano nel corso della sua storia, la liberazione di una molteplicità di movimenti muscolari dalla gabbia naturale nella quale erano inizialmente ingessati, è stata un processo educativo ed è stata essenzialmente una questione di biopolitica.

Del tutto privi di senso storico si dimostrano invece gli accostamenti fra il Pass vaccinale o di buona salute e le misure di despecificazione naturalistica o etnico/razziale in vigore nella Germania nazista. Accostamenti che hanno giustamente suscitato l'indignazione della senatrice Lilliana Segre, che, internata da bambina nel campo di concentramento di Malchow, poi fortunatamente liberato dall'Armata Rossa, ha vissuto in prima persona tutto l'orrore delle leggi razziali. Così come un'assoluta

manca di senso storico ha mostrato Agamben allorché, nel corso dell'audizione in Senato del 7 dicembre 2021, ha evocato il Codice di Norimberga, per delegittimare l'obbligo vaccinale e ogni forma di induzione alla vaccinoprofilassi da parte dello Stato. Si tratta per fortuna di accostamenti storici azzardati da giuristi e filosofi, ma che nessuno storico serio realmente traccerebbe. Questi, infatti, la prima operazione che compie è contestualizzare. Il codice di Norimberga aveva di mira gli esperimenti medici nazisti e i trattamenti forzati, per questo aveva introdotto la questione della volontarietà, che riguarda non a caso la circostanza specifica nella quale il soggetto viene sottoposto ad una sperimentazione medica.

Ma attualmente in numerosissimi stati del mondo, dall'Africa, all'Asia all'America Latina, non è possibile accedere se non si dispone di tutta una serie di vaccinazioni. Così come i bambini, nello stesso Occidente, non possono entrare a scuola se non sono stati vaccinati contro la poliomelite, contro il tetano, contro l'epatite B, ecc. Stando al discorso di Agamben, allora, tutto il mondo oggi sarebbe nazista. E probabilmente, secondo le influenze della cultura anarchica e post-strutturalista che attraversano il suo pensiero, sarebbe una forma di nazismo l'esistenza stessa dello Stato².

Tuttavia, se proprio si volesse tracciare un accostamento con la Germania del Terzo Reich e la despecificazione naturalistica, questo più che

² Non a caso Agamben rifiutò di firmare l'appello in favore dello *ius soli*. Il diritto di cittadinanza per un individuo nato in un determinato paese significa infatti che "un essere umano si trova necessariamente soggetto di un ordine giuridico politico, quale che sia in quel momento: la Germania nazista o la Repubblica italiana, la Spagna falangista o gli Stati Uniti d'America, e dovrà da quel momento rispettarne le leggi e riceverne i diritti e gli obblighi corrispondenti", fatto a suo avviso piuttosto ripugnante e intimamente lesivo della libertà. Così in opposizione allo *ius soli* che corrobora la seconda natura di un essere umano, ovvero il suo principale tratto distintivo, Agamben firmerebbe piuttosto "un appello che invitasse ad abiurare la propria cittadinanza"; d'altro canto "la patria sarà quando tutti saremo stranieri", AGAMBEN 2017. La propria contrarietà allo *ius soli* era stata d'altro canto espressa da Agamben già nella terza parte di *Homo sacer*, dove viene teorizzata l'esistenza di una linea di continuità fra lo Stato di diritto emerso dalla Rivoluzione francese e la nascita dei nazifascismi: cfr. AGAMBEN 2018, pp. 117-124.

riguardare l'obbligo vaccinale o il Green Pass in sé, chiama piuttosto in causa proprio il rifiuto delle misure antipandemiche. Quando si accettasse almeno, come nella maggior parte dei casi, che il virus sia reale, come sono stati reali i morti³, e non una semplice montatura massmediatica di dimensioni planetarie, quando si ammettesse in qualche modo la letalità del Covid-19, quale significato potrà assumere il rifiuto delle misure di contenimento se non una sorta di una più o meno conscia adesione alle concezioni socialdarwiniste ed eugenetiche? È questo invito al "convivere con la morte", a non avere paura della morte, ad accettare la selezione naturale del più adatto, a considerare come pacifico e ineluttabile l'eliminazione delle figure umane geneticamente più fragili, che mostra oggi punti di contatto con quel terreno discorsivo da cui l'ideologia nazista ha potuto spiccare il salto.

3. *L'Esistenza autentica come Essere-per-la-morte?*

La diffusione della pandemia e le sue tragiche conseguenze hanno anche alimentato una riflessione sul tema della paura e della morte: «La nuda vita – e la paura di perderla – non è qualcosa che unisce gli uomini, ma li acceca e separa»⁴, aveva scritto Giorgio Agamben, tanto che «sulla paura di perdere la vita si può fondare solo una tirannia»⁵. E su "La Verità", già Marcello Veneziani: «Il potere regge sulla paura, lo diceva Hobbes e in modi diversi Machiavelli. E lo dicevano gli antichi prima di loro.

³ Certo, alcuni sostengono che il numero di morti sia stato gonfiato e che siano stati rubricati come "morte per Covid-19" dei decessi avvenuti in realtà per altre cause. Costoro tuttavia dimenticano sempre di tenere conto delle "morti indirette per Covid-19", che non vengono registrate come "morti per Covid-19": durante il picco di contagi, infatti, gli ospedali erano costipati di malati e le terapie intensive così piene da scoppiare. Quella situazione ha impedito le cure ospedaliere a molte altre persone che soffrivano di altri disturbi e che sono decedute per impossibilità di ottenere le cure adeguate. La causa indiretta del loro decesso è stata il Covid-19, eppure non essendo stata questa la causa diretta, non sono state registrate come "morti da Covid-19".

⁴ AGAMBEN 2021, p. 9.

⁵ IVI, p. 11.

E la paura è sempre, alla fine, paura di morire»⁶. Ecco allora che una società che adotta le misure antipandemiche, come lockdown e coprifuoco, si rivela «una società vigliacca che ha paura anche della propria ombra e rinuncia a vivere pur di salvare la vita», una società suscettibile di distruggere le nostre civiltà millenarie, quelle nostre «civiltà tradizionali» che tendenzialmente non rifuggono, ma «addomesticano il dolore, la morte, la vecchiaia, la solitudine» rendendole «familiari» e inserendole «in un ordine naturale e soprannaturale del mondo, in un rito e in una visione religiosa». La nostra società al contrario, che va sempre più “cinesizzandosi” e “comunizzandosi”, disgraziatamente «allevia, rinvia, nasconde ed espelle il dolore, la morte, la vecchiaia e la solitudine, grazie alla tecnologia, alla medicina, al benessere, alle distrazioni»⁷.

Dietro le spalle di Veneziani agisce evidentemente il pensiero di un filosofo a lui molto caro: in una conferenza tenuta nel 1914 sul tema “La filosofia della guerra”, Giovanni Gentile, di lì a poco ministro dell’istruzione del prossimo governo fascista, celebra il primo conflitto mondiale come un’imperdibile occasione per l’anima umana di purificarsi attraverso il dolore.

Ma la sua posizione non è isolata: è in questo contesto che il tema della meditatio mortis conosce la sua massima espansione. In una lettera alla madre, Max Weber esprime il proprio rammarico per non potere vivere personalmente l’esperienza del fronte: «essere all’altezza dell’orrore della guerra...questo è autentico esser uomini», affermava. La moglie Marianne decanta a sua volta «i tratti dei soldati in congedo...vigilanza interiore, severa responsabilità e le esperienze vissute nella vicinanza alla morte»⁸. E secondo Husserl, nel 1917, ancora in pieno conflitto bellico, «la situazione critica e la morte sono oggi gli educatori...La morte si è di nuovo conquistato il suo sacro diritto originario». D’altro canto, nel 1915, Sigmund Freud si esprimeva in questi termini:

«La vita si impoverisce, perde d’interesse se non è lecito rischiare quella che, nel suo gioco, è la massima posta, e cioè la vita stessa...La tendenza a escludere la morte dal libro maestro della vita ci ha così imposto molte altre rinunce ed

⁶ VENEZIANI 2020 a.

⁷ VENEZIANI 2021.

⁸ Cfr. LOSURDO 1991, p. 11.

esclusioni. Pure il motto anseatico diceva: *Navigare necesse, vivere non necesse*. Navigare è necessario, vivere non è indispensabile!».

È la guerra per Freud che ha ridestato la vita dal suo pavido sonnambulismo: «la guerra doveva spazzar via questo modo convenzionale di considerare la morte...E la vita è nuovamente divenuta interessante, e ha ritrovato tutto il suo contenuto»⁹. Analoga anche la posizione di Wittgenstein che, arruolatosi volontario al fronte, parla della vicinanza alla morte come ciò che potrà infondergli la luce della vita. Spesso nel celebrare la guerra, l'esperienza della morte e il coraggio di fronte ad essa come nutrimenti fondamentali dello spirito, i filosofi tedeschi indicavano negli Stati Uniti, nella Francia e nell'Inghilterra (ovvero nei paesi in conflitto con la Germania), i luoghi infernali in cui avevano trionfato il gretto materialismo, il naturalismo, l'attaccamento alla nuda vita, di contro ovviamente alla propria nazione che, impavida di fronte alla morte, consacrava il valore dell'anima e della spiritualità. Si tratta chiaramente di un'interpretazione ideologica del conflitto mondiale. Ma un'interpretazione che aveva finito con l'attecchire anche presso i propri nemici. Una medesima lettura manichea la ritroviamo infatti, ad esempio, anche nelle parole dell'allora Primo Ministro francese Clemenceau. Diametralmente opposto risulta tuttavia il giudizio, che deride il culto della morte ravvisato presso i tedeschi:

«È proprio degli uomini amare la vita. I tedeschi non hanno questo impulso... Al contrario, sono colmi di una morbosa e satanica nostalgia per la morte. Come amano la morte, questi uomini! Frementi come in stato d'ebbrezza e con un sorriso estatico, guardano ad essa come a una sorta di divinità...Anche la guerra è per loro un patto con la morte».

Anche se, dobbiamo precisare, un filosofo come Wittgenstein rivedrà le proprie posizioni e, prima ancora della fine del conflitto, si renderà conto che la guerra, anziché un momento di maturazione spirituale attraverso la *meditatio mortis*, costituisce a ben vedere «la completa vittoria del materialismo e il tramonto di ogni sensibilità per il bene e il male», i temi del dolore, della vita biologico/materiale, della morte, della

⁹ Ivi, p. 13

sicurezza, della paura ecc., costituiscono i pilastri centrali, i fulcri semantici, della *Kriegsideologie*¹⁰.

Essi troveranno un riscontro anche in pensatori come Ernst Jünger e Karl Jaspers. Quest'ultimo in particolar modo, affermando che il rischio della vita e la vicinanza alla morte sono preferibili all'asservimento, celebrava il duello (pratica al tempo ancora vigente), come strumento di regolamentazione dei conti fra gli individui e come momento in cui l'uomo, mettendosi in gioco, poteva acquisire la piena autocoscienza. Ancora nel 1932 scriveva: «La vita autentica è diretta alla morte, la vita più povera è diretta all'angoscia di fronte alla morte»¹¹. È nel solco di queste argomentazioni che compongono la variegata costellazione della *Kriegsideologie*, che Heidegger matura le sue convinzioni sull'angoscia, la paura e l'Essere-per-la-morte, fondamento ontologico quest'ultimo dell'Esistenza autentica. Non è un caso che egli indica proprio nella Prima guerra mondiale, l'evento che ha messo in discussione l'Esistenza inautentica, la vita banalistica e borghese del "Si" impersonale, dell'uomo massificato e privo del coraggio necessario per attraversare l'angoscia di fronte alla morte, dell'uomo filisteo e mediocre che vuole evadere dalla zona pericolosa dell'esistenza. E questi temi ritornano in Heidegger, con una serie infinita di connessioni, nel corso della Seconda guerra mondiale. Ed è proprio ad Heidegger che Agamben si richiama esplicitamente nel condannare la paura come un costrutto sociale, come il tratto distintivo di quella vita inautentica che contraddistingue la modernità:

«La paura è la dimensione in cui cade l'umanità quando si trova consegnata, come avviene nella modernità, a una cosalità senza scampo. L'essere spaventoso, la "cosa" che nei film del terrore assale e minaccia gli uomini, non è in questo senso che una incarnazione di questa inaggirabile cosalità».

Di qui anche la sensazione di impotenza che definisce la paura. Chi prova paura cerca di proteggersi in ogni modo e con ogni possibile accorgimento dalla cosa che lo minaccia – ad esempio indossando una mascherina o chiudendosi in casa –, ma questo non lo rassicura in alcun modo, anzi rende ancora più evidente e costante la sua impotenza a far

¹⁰ Su tutto il dibattito relativo alla *meditatio mortis*, cfr. *ivi*, pp. 3-23.

¹¹ Cfr. *IVI*, p. 27.

fronte alla «cosa». Si può definire, in questo senso, la paura come l'inverso della volontà di potenza: il carattere essenziale della paura è una volontà di impotenza, il voler-essere-impotente di fronte alla cosa che fa paura¹².

È tuttavia curioso che nel condannare la paura, e nello specifico la paura della morte, come prigione della vita, Agamben rivolga la sua condanna unicamente alla paura del virus e mai a quella del vaccino. Perché, potremmo domandarci, la paura del vaccino dovrebbe essere meno “volontà di impotenza” della paura del Covid-19? Perché tanto livore contro chi, a suo avviso, diffonde la paura della pandemia ma non una parola spesa su quelle piattaforme di orientamento reazionario come “Byoblu”, “Informare per Resistere” e “Imola Oggi” che, già sostenitrici delle strampalate teorie sul Piano Kalergi, alimentano il complottismo storico e, a colpi di notizie false o distorte, creano e diffondono ad arte il terrore per le terapie di immunizzazione? Dove finisce l'invito di Agamben a superare la paura, a recuperare l'heideggeriano coraggio di fronte alla morte, quando si tratta di vaccinazioni?

Più che ad Heidegger, in realtà, e ai discorsi dei vari esponenti della Kriegsideologie, ci sembra qui più opportuno riesumare questa considerazione di Rosenzweig che incontriamo ne *La stella della redenzione*:

«La filosofia che davanti [all'uomo] esalta la morte come propria prediletta e come la nobile occasione per sottrarsi alle angustie della vita, sembra soltanto prendersi gioco di lui. L'uomo sente fin troppo bene di essere condannato alla morte, ma non al suicidio»¹³.

È in questi termini che Rosenzweig si fa beffe della Kriegsideologie, di tutta la filosofia che inneggiava all'eroismo, al sacrificio, che esortava a sfidare la morte. Si può allora affermare oggi, sulla scorta di queste considerazioni, come la sostanziale sollecitazione a non temere la perdita della vita, a respingere le misure antipandemiche, a non avere paura del virus (che, si tenga presente, ha già ucciso allo stato attuale oltre 5 milioni di persone – sono le cifre di un olocausto) mentre si alimenta invece la paura nei confronti del vaccino (qui il “coraggio di fronte alla morte” non

¹² AGAMBEN 2021, p. 31.

¹³ Cfr. LOSURDO 1991, p. 180.

viene più evocato, nonostante il vaccino costituisca lo strumento finora più adeguato, fra quelli a disposizione, per evitare un'impennata dei decessi e altri tipi di restrizioni), sia, con le parole di Rosenzweig, più che "la nobile occasione per sottrarsi alle angustie della vita", ovvero alle angustie della "nuda vita", una vera e propria "condanna al suicidio".

4. *L'innovazione tecnico/scientifica fra positivismo e luddismo*

Nel corso della pandemia da Covid-19 abbiamo visto scontrarsi anche due idee opposte ma complementari dello sviluppo tecnico/scientifico: la prima incline a scorgere in esso un miglioramento delle condizioni umane, la seconda suscettibile di vedervi invece un peggioramento. L'orientamento positivista e quello luddista che a queste idee corrispondono, anziché essere ormai a distanza di secoli scomparsi, sembrano piuttosto incessantemente riaffiorare, assumendo di volta in volta nuove configurazioni. A fare luce su entrambe possono aiutarci le riflessioni di Marx ed Engels sull'introduzione dei macchinari nei luoghi di produzione. Piuttosto che promuovere un miglioramento generale delle condizioni di vita di ogni individuo, tale introduzione – mettono essi in luce – ha determinato un licenziamento massiccio di un alto numero di operai. Polemizzando contro quanto sostenuto da una serie di economisti liberali, come «James Mill» e «J. St. Mill», nel *Capitale* viene dimostrato, dati alla mano, che «nel migliore dei casi, la costruzione delle macchine occupa meno lavoratori di quanti ne scacci il loro uso»¹⁴, sicché, ad esempio, «l'atroce aumento della morte per fame (*death from starvation*) a Londra durante l'ultimo decennio è parallelo alla diffusione della cucitura a macchina»¹⁵. Non migliori sembrano essere gli scenari al di fuori dell'Europa. Nel Discorso sul libero scambio pronunciato il 9 gennaio 1848 a una seduta pubblica dell'Association démocratique di Bruxelles, Marx, nel frattempo divenuto vicepresidente dell'organizzazione, ricorda come «in tutta la storia dell'industria non ci sono sofferenze simili a quelle che intere classi nelle Indie Orientali

¹⁴ MEW, vol. 23, p. 462.

¹⁵ MEW, vol. 23, p. 496.

hanno dovuto patire» per «la concorrenza delle macchine inglesi»¹⁶. Nel complesso, constata di nuovo *Il capitale*, «la contraddizione fra la divisione del lavoro di tipo manifatturiero e la natura della grande industria si fa valere con la forza». Va tenuto d'altronde presente che «una gran parte dei fanciulli occupati nelle fabbriche e nelle manifatture moderne, soldati fin dalla più tenera età alle manipolazioni più semplici, vengono sfruttati per anni e anni senza che apprendano un qualsiasi lavoro che li renda utili più tardi anche soltanto nella stessa manifattura o nella stessa fabbrica». Infatti, non «appena diventano troppo vecchi per continuare nel loro puerile lavoro, cioè al più tardi a diciassette anni, vengono licenziati dalla tipografia. Diventano reclute del delitto. Alcuni tentativi di procurare loro un'occupazione altrove fallirono per la loro ignoranza, la loro rozzezza e per la loro degradazione fisica e morale»¹⁷. Così gli stessi operai, a cui gli ideologi positivisti garantiscono apertis verbis un miglioramento di condizioni pari all'innovazione produttiva apportata dal macchinario, si sentono di replicare: «Come mai da trent'anni l'industria nostra si è sviluppata al massimo ma il nostro salario è diminuito più rapidamente dell'aumento del prezzo dei cereali?»¹⁸.

Neppure si può sostenere, d'altronde, che il fiorire dell'industria comporti di per sé, per quanto concerne il lavoro materiale, la sostituzione dello schiavo con l'operaio, ovvero la soppressione della schiavitù diretta da parte dell'attività salariata:

«non c'è per esempio nessun dubbio che la marcia forzata della filatura del cotone ha accelerato come in una serra la crescita della coltivazione del cotone negli Stati Uniti, e con essa non soltanto la tratta degli schiavi africani, ma anche, e insieme, l'allevamento di negri come impresa principale dei cosiddetti Stati schiavisti di confine. Quando nel 1790 si fece negli Stati Uniti il primo censimento degli schiavi, il loro numero ammontava a 697.000, nel 1861 invece si aggirava sui quattro milioni»¹⁹.

¹⁶ MEW, vol 4, p. 453.

¹⁷ MEW, vol 23, p. 509.

¹⁸ MEW, vol 4, p. 445.

¹⁹ MEW, vol. 23, p. 467.

È evidente che per Marx l'introduzione dei macchinari, espressione dello sviluppo tecnico/scientifico, non ha determinato alcun progresso in fatto di democrazia economico-sociale.

Volendo rapportare ai giorni nostri il quadro appena delineato saremmo indotti a concordare con le apocalittiche premonizioni di Agamben, impegnate a sottolineare come Louis Bolk, «un geniale scienziato olandese...ave[sse] previsto che gli apparati tecnici cui l'uomo si affida in misura crescente per poter sopravvivere come specie avrebbero raggiunto un punto di esasperazione estrema in cui si sarebbero rovesciati nel loro opposto e avrebbero finito per causare la fine della specie»²⁰.

Insomma, dovremmo concludere che lo sviluppo tecnico/scientifico e l'adozione all'interno del processo produttivo del macchinario che lo incarnava, anziché migliorare le condizioni umane di esistenza le hanno spinte un passo più vicino all'abisso?

In realtà, allorché ai tempi di Marx, J. S. Mill si domanda «se tutte le invenzioni meccaniche fatte finora abbiano alleviato la fatica quotidiana d'un qualsiasi essere umano», il filosofo di Treviri risponde che «questo non è neppure lo scopo del macchinario, quando è usato capitalisticamente»²¹. Vediamo qui introdotta una differenza dalla quale si può cominciare a comprendere come ad avviso del filosofo tedesco non sia lo sviluppo tecnico/scientifico, ovvero la macchina o la sua introduzione nel mondo del lavoro a determinare le sofferenze dell'operaio, bensì il suo impiego capitalistico. Un impiego finalizzato non già a ridurre le sofferenze del lavoratore, ma ad aumentare il tempo del suo pluslavoro e con esso l'accrescimento dei profitti. Si tratta di una distinzione fondamentale. Già Il Manifesto del Partito Comunista deplorava quegli operai che, anziché dirigere «i loro attacchi soltanto contro i rapporti borghesi di produzione», scagliavano la loro furia «contro gli stessi strumenti di produzione»; quegli operai, vale a dire, che «distruggevano le merci straniere che facevan loro concorrenza, fracassavano le macchine, davano fuoco alle fabbriche» e «cercavano di riconquistarsi la tramontata posizione del lavoratore medievale». Si tratta di un comportamento retrivo e immaturo, espressione di una fase arretrata della coscienza di classe, di «uno stadio» in cui, in sostanza, «gli operai costituiscono una massa disseminata per

²⁰ PENSOTTI 2020, p. 108.

²¹ MEW, vol. 23, p. 391.

tutto il paese e dispersa a causa della concorrenza». Il loro agire riflette dunque non già la comprensione del proprio stato sociale e della propria funzione storica, ma, in ultima analisi, l'ideologia dell'avversario: «la solidarietà di maggiori masse operaie non è ancora il risultato della loro propria unione, ma della unione della borghesia»²². Toni più accesi verranno impiegati nel Capitale: qui le «ribellioni operaie contro le macchine» vengono deprecate come una protesta dalla «forma rozza»²³. Purtroppo, afferma amaramente Marx, «ci vuole tempo ed esperienza prima che gli operai, avendo imparato a distinguere fra la macchina e il suo uso capitalistico, dirigano i loro attacchi non contro il mezzo materiale di produzione, ma contro il suo modo sociale di sfruttamento». Soltanto in quest'ultimo caso la classe produttiva mostra di aver maturato una coscienza del mondo storico e sociale in cui sta vivendo e di sapersi sottrarre al potere ideologico dell'avversario. D'altro canto, la distinzione tra il macchinario e il suo uso capitalistico, oltre a permettere di individuare più precisamente la causa delle sofferenze, stimola anche la comprensione delle potenzialità per così dire ontologiche del macchinario stesso, della stessa innovazione tecnico/scientifica:

«le macchine, considerate in sé, abbreviano il tempo di lavoro mentre, adoperate capitalisticamente, prolungano la giornata lavorativa...le macchine in sé alleviano il lavoro e adoperate capitalisticamente ne aumentano l'intensità...in sé sono una vittoria dell'uomo sulla forza della natura e adoperate capitalisticamente soggiogano l'uomo mediante la forza della natura...in sé aumentano la ricchezza del produttore e usate capitalisticamente lo pauperizzano»²⁴.

Ecco perché risulta di vitale importanza, per Marx, che la lotta sociale conquisti «anche all'istruzione tecnologica teorica e pratica il suo posto nelle scuole degli operai»²⁵. Resta d'altro canto un fatto che l'innovazione tecnico/scientifica, ovvero l'«introduzione» delle «industrie nuove...diventa questione di vita o di morte per tutte le nazioni»²⁶.

²² MEW, vol. 4, p. 470.

²³ MEW, vol. 23, p. 451.

²⁴ MEW, vol. 23, p. 465.

²⁵ MEW, vol. 23, p. 512.

²⁶ MEW, vol. 4, p. 466.

È appena il caso di osservare, a questo punto, come l'identificazione tra il macchinario e il suo impiego capitalistico che sta alla base del movimento luddista era, sia pure con giudizio opposto, la medesima identificazione compiuta dagli ideologi del positivismo. Riuscire a impossessarsi del macchinario sul piano teorico e pratico senza con ciò introiettare l'ideologia e l'impiego ad esso storicamente connesso, costituiva per Marx la grande impresa del movimento operaio.

Si tratta evidentemente di un tema che nel Novecento ispirerà a Gramsci analoghe riflessioni sulla scienza. A quel tempo Georges Sorel aveva respinto quest'ultima come una vera e propria religione capitalista: non uno strumento di acquisizione della realtà oggettiva, ma soltanto la forma mentis del ceto industriale e mercantile in ascesa²⁷.

Il 19 luglio 1919, su L'Ordine Nuovo esce un articolo di Mario Missiroli dal titolo *Il socialismo contro la scienza*, nel quale si asserisce che «la scienza è una concezione essenzialmente borghese ed è un privilegio di classe [...] è la corazza e la scure con la quale la borghesia si difende e offende»²⁸.

A queste posizioni, che sembrano ricalcare per certi aspetti la concezione cara al movimento luddista (nella quale svaniva ogni distinzione tra il macchinario e il suo impiego, così come tra la scienza e il suo involucro ideologico), replica Gramsci nei *Quaderni del carcere*:

«La scienza non si presenta come nuda nozione obbiettiva mai; essa appare sempre rivestita da una ideologia e concretamente è scienza l'unione del fatto obbiettivo e dell'ipotesi o di un sistema di ipotesi che superano il mero fatto obbiettivo. In questo campo però è diventato relativamente facile scindere la nozione obbiettiva dal sistema di ipotesi, con un processo di astrazione che è insito nella stessa metodologia scientifica e appropriarsi l'una respingendo l'altro. In tal modo una classe può appropriarsi la scienza di un'altra classe senza accettarne l'ideologia (l'ideologia del progresso è stata creata dal progresso scientifico) e le osservazioni in proposito del Sorel (e del Missiroli) cadono»²⁹.

²⁷ Cfr. SOREL 1908, cap. III.

²⁸ MISSIROLI 1963, pp. 193-99.

²⁹ GRAMSCI 2001, p. 430.

In un caso come nell'altro, ad essere nemici del processo di emancipazione non sono né il macchinario (o l'industria), né la scienza, bensì i rapporti di produzione capitalistici con la loro ideologia, che tendono a sottomettere l'uno e l'altra a interessi privati; a interessi, vale a dire, dal carattere meramente particolaristico e non universale.

La lezione di Marx e Gramsci, che invitavano a valorizzare l'innovazione tecnico/scientifica per liberarla dai rapporti sociali di tipo capitalistico che la tenevano imbrigliata, sembra essere del tutto estranea ad alcuni movimenti di protesta odierni che, anziché lottare contro quei rapporti sociali suscettibili di mantenere a corto raggio la diffusione dei vaccini, scagliano la propria rabbia sociale contro i vaccini stessi. Questi movimenti sembrano guidati da un orientamento ideologico che mostra analogie con quello manifestato dalle tendenze luddiste deprecate nell'Ottocento da Marx, le quali scorgevano nel macchinario, dunque nell'innovazione tecnico/scientifica, anziché nel rapporto sociale capitalistico, il nemico del lavoratore, ovvero dell'uomo³⁰. In questo medesimo errore sembra essere caduto Giorgio Agamben, secondo il quale, dacché viviamo in un'epoca in cui la scienza è diventata la nuova forma di religione dominante e principale incubatrice di «tendenze totalitarie», non si tratta tanto di combattere le disuguaglianze sociali, i processi di privatizzazione dell'esistente, i rapporti di produzione capitalistici e i connessi meccanismi classisti di redistribuzione del reddito; la posta in gioco a suo avviso sarebbe ben più alta: «i filosofi dovranno nuovamente entrare in conflitto con la religione, che non è più il cristianesimo, ma la scienza»³¹.

Chi ha mostrato di trovarsi in linea con la lezione di Marx e di Gramsci, chi ha mostrato di sapere estrapolare il “dato oggettivo” dal “sistema di ipotesi”, ovvero l'elemento scientifico dall'ideologia che lo avvolge, sembra essere stata piuttosto l'isola di Cuba, che senza ripudiare l'apparato tecnico/scientifico dell'Occidente capitalistico, ha saputo liberarlo

³⁰ L'analogia fra il movimento luttista dell'Ottocento e i movimenti odierni contrari alla somministrazione del vaccino anti-Covid emerge non soltanto dal disprezzo nutrito da entrambi nei confronti dell'innovazione tecnico/scientifica, ma anche dalla facile conversione pratica di questo disprezzo in una carica distruttiva. Cfr. *Vaccino Covid, 500 dosi distrutte: sabotaggio in ospedale Usa*, AdnKronos, 31-12-2020; PASQUALETTO, 2021; BETTONI-GIUZZI, 2022.

³¹ AGAMBEN 2021, p. 21.

dai meccanismi di profitto a cui è stato in larga parte sottomesso (in maniera più unilineare negli Stati Uniti e più oscillante in Europa), per dirottarlo verso un altro tipo di pensiero e di impiego, dalle cui premesse verrà costruito nel corso degli anni un sistema sanitario di alta qualità, interamente pubblico e gratuito. Così è accaduto per la campagna di immunizzazione dal virus. Cuba non ha mostrato alcuna tentazione luddista: non ha aderito alle “campagne d’odio contro i macchinari”, non ha appoggiato, fuor di metafora, le sollevazioni di piazza e i moti di protesta nei confronti dei vaccini prodotti, ma ha al contrario impegnato tutte le proprie forze per sviluppare sieri pubblici e gratuiti, sottratti alla logica di incremento dei capitali e al controllo delle aziende private, con i quali ha dato avvio a una campagna di immunizzazione di massa dentro e fuori i propri confini³².

Ma a collocarsi sulla stessa linea di Marx e Gramsci, sulla scia del loro invito a separare l’elemento tecnico/scientifico dal suo involucro capitalistico, non è stata soltanto Cuba: sono stati anche l’India e il Sudafrica, che già molto prima dello sviluppo della variante Omicron hanno chiesto, con il supporto di oltre 100 paesi del globo, la sospensione dei brevetti sui vaccini per consentire così anche al Terzo Mondo quelle coperture su vasta scala che altrimenti questo, data la sua condizione di penuria economica, non sarebbe riuscito a garantirsi. La richiesta ha ricevuto il consenso di 7 cittadini su 10 appartenenti ai paesi Occidentali ed è stata altresì supportata da più di 100 premi Nobel e 70 ex capi di Stato, oltre che, non da ultimo, dall’Organizzazione Mondiale della Sanità. Tuttavia la vita, per gli Stati/nazione a conduzione capitalistica, non sembra valere tanto quanto i profitti delle grandi aziende farmaceutiche a cui essi hanno destinato i propri fondi pubblici per lo sviluppo dei vaccini: così con il voto contrario di Stati Uniti, Gran Bretagna e Paesi dell’Unione Europea, Italia inclusa, la proposta di India e Sudafrica viene respinta. E questa linea verrà mantenuta per tutto il corso della pandemia nonostante i dati dimostrino che le varianti tendono a proliferare maggiormente nei paesi in cui si registra una minore copertura vaccinale. Sarà significativo valutare, a pandemia conclusa, quante persone avranno ucciso quelle varianti del virus, il cui sorgere si sarebbe potuto evitare se soltanto si

³² Cfr. SIMONETTA 2021.

fosse sottratto il vaccino dalle mani dei monopoli privati e si fosse consentita un'immunizzazione gratuita e planetaria, anziché circoscriverla prevalentemente nello spazio di competenza di quei governi in grado di pagare le somme richieste dalle aziende private. Quei morti, come quelli dovuti al taglio dei posti letto negli ospedali pubblici causati dalle politiche di privatizzazione della sanità, andranno messi sul conto delle dinamiche del processo capitalistico, non dell'apparato tecnico/scientifico che da quello viene imbrigliato. A ben vedere essi saranno l'espressione drammatica dell'esito a cui conduce l'incapacità di discernere il "macchinario" dal rapporto economico/sociale entro il quale se ne favorisce l'impiego, ovvero il "dato oggettivo" dal paradigma ideologico in cui questo trova apparizione³³.

5. Materialismo storico o complottismo storico?

L'assenza, o quantomeno la carenza, in Occidente, di una forza sociale e autenticamente internazionalista, in grado di stimolare processi di emancipazione e indirizzare la rabbia dei ceti subalterni verso rivendicazioni di carattere universalistico, anziché verso particolarismi, corporativismi e arroccamenti identitari, ha fatto registrare, sul piano del dibattito, una complessiva scarsità di quegli strumenti analitici legati alla sua tradizione culturale. In luogo del materialismo storico e della dialettica, propensi a vagliare le connessioni esistenti fra interessi e pratiche discorsive, ma anche ad analizzare i rapporti di forza economici e politici su scala planetaria, nonché i diversi conflitti di potere, si è affermata allora una tendenza deteriore e più accessibile a quell'"analfabetismo di ritorno" già denunciato a suo tempo da Tullio De Mauro (e che comporta naturalmente anche un preoccupante analfabetismo politico): il complottismo storico. Tutto viene semplificato e ogni fenomeno reale ricondotto alla volontà di pochi soggetti (talvolta nominati, altre volte indicati generalmente come "poteri forti") che tesserebbero la tela degli avvenimenti con un'impeccabile precisione, con una meticolosità degna di un dio. L'analisi del quadro politico, lo studio della storia, l'esame delle linee tendenziali dei vari conflitti, vengono gettati nella pattumiera, nulla serve più a

³³ Cfr. anche CAPOCCI 2021.

niente. L'intero quadro politico/sociale è divenuto magicamente semplice e ognuno può capirlo con facilità: tutto ciò che è, è così perché alcune persone, per perseguire i propri interessi, vogliono che sia così. Qualcuno arriva a teorizzare che l'intera storia del genere umano altro non sarebbe che il disegno della volontà di pochi soggetti che si tramandano il mondo di generazione in generazione, giocando con le nostre vite, come fossimo marionette di cui soltanto loro, di padre in figlio, controllano i fili. Certo, è il trionfo della semplificazione, ma non solo. Sul piano filosofico è la morte della dialettica e l'apoteosi del soggettivismo: nessuna dialettica delle volontà e nessuna dialettica del potere. Proprio come la biopolitica così anche la volontà e il potere vengono pensati come fossero sostanze uniformi e privati della loro dinamica interna: i conflitti tra le biopolitiche, i conflitti tra le volontà e i conflitti tra i poteri (ancorché fra loro non equipollenti), scompaiano come per incanto trasformando dunque "biopolitica", "volontà" e "potere" in entità astratte. Ma questa morte della dialettica e questa apoteosi del soggettivismo significano sul piano più prettamente politico la rivalsa della tradizione controrivoluzionaria. È in essa che incontriamo la facile sostituzione del "materialismo storico" con il "complotto storico" come criterio con cui fornire le spiegazioni degli avvenimenti. Così, ad esempio, rimuovendo le "contraddizioni oggettive" fra lo sviluppo dello spirito e le istituzioni politiche (Hegel) e quelle fra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti sociali di produzione (Marx), la Rivoluzione Francese viene spiegata dagli ideologi della Restaurazione come il complotto di un pugno di agitatori, dalla natura malvagia, folle e malata. Una simile dinamica si ripresenta con lo scoppio della Rivoluzione d'Ottobre. Nel mondo liberale comincia a essere agitato lo spettro del "complotto ebraico/bolscevico": i tipografi della corona inglese stampano "I Protocolli dei Savi di Sion" (poi rilanciati da Hitler per presentare le proprie persecuzioni antisemite come una legittima difesa di fronte a un'incombente e terribile minaccia) e Winston Churchill parla apertamente di una «cospirazione mondiale per il rovesciamento della civiltà». La cultura reazionaria denuncia il grave pericolo in cui si trovavano le tradizioni, le identità nazionali, le peculiarità territoriali a causa dell'ascesa di comunisti ed ebrei sulla scena storica. Sì, le culture millenarie delle nazioni erano ormai sul punto di soccombere per colpa della «repubblica internazionale» voluta dai bolscevichi e

dall'ebraismo apolide. L'ebreo viene denunciato come *freischwebend*, privo di radici e di storia, incarnazione di uno spirito mercantile e utilitarista («un parassita e un autentico mercante» lo definisce Carl Schmitt) e incline a entusiasarsi per parole torbide come «internazionale». Dunque ebrei e comunisti, facce di una stessa medaglia, costituiscono gli artefici di un enorme complotto: un complotto di dimensioni planetarie che, come denunciava ancora Carl Schmitt, va da «Rothschild» a «Karl Marx»³⁴. Il nazismo si presentava allora come un eroico atto di resistenza, come una difesa della libertà minacciata da questa gigantesca cospirazione. Così come un atto di libertà si presentano quelle teorie che denunciano in un fantomatico «Piano Kalergi», un complotto per sostituire l'etnia europea con le popolazioni provenienti dall'Africa o dall'Asia, nella presunta idea che l'annientamento delle identità nazionali e locali, ma anche l'intorbidamento della razza bianca attraverso il meticcio, sia per i gruppi economici transnazionali la via migliore per garantirsi il proprio incontrastato dominio. Ancora una volta lo stesso concetto di «economia» (o di «gruppi economici») viene privato di una sua dialettica interna e reso uniforme in una semplificazione senza precedenti che riconduce nuovamente a una manciata di volontà soggettive una serie infinita di avvenimenti. Come nel caso delle persecuzioni naziste, anche in questo caso colpire i flussi migratori viene presentato come un atto di resistenza contro la volontà delle élite, contro la loro cospirazione: contrastare le politiche di integrazione e accoglienza diventa, vale a dire, secondo le tesi del «complotto storico», un atto di libertà.

Quanto si allontanano da queste narrazioni tipiche della tradizione reazionaria, le odierne visioni che riconducono tutti gli avvenimenti della pandemia da Covid-19 alla volontà soggettiva, nella sostanza al complotto, di pochi «gruppi economici» transnazionali, ovvero di poche «case farmaceutiche»? Quanto si discosta dalle narrazioni tipiche della tradizione reazionaria chi ha parlato della pandemia come di una vera e propria «invenzione» (dunque nuovamente come di un complotto) per opera dei «media», delle «autorità» e dei «governi» (ancora una volta, nel processo di semplificazione della logica populista queste tre istanze vengono uniformate e private di dialettica interna) finalizzata a varare

³⁴ Su ciò cfr. LOSURDO 1991, pp. 93-111

«provvedimenti d'eccezione» e «limitazioni della libertà»?³⁵ Quanto si discosta da quelle narrazioni chi ha dipinto l'«emergenza sanitaria» come «il laboratorio in cui si preparano», in maniera soggettiva e volontaristica, «i nuovi assetti politici e sociali che attendono l'umanità»?³⁶ A ben vedere, a uno sguardo più attento, il complottismo di Agamben si riconnette alla tradizione reazionaria non soltanto sul piano metodologico, ma anche su quello dei contenuti: esso rivela infatti tutti i tratti del suprematismo occidentale (un mito particolarmente caro ai teorici della “white supremacy” – come Lothrop Stoddard, che indicava nei “neri” e “nei gialli” la “minaccia del sotto-uomo” in procinto di avanzare contro la civiltà bianca – a Oswald Spengler e agli stessi ideologi del Terzo Reich): «È possibile, infatti», a suo avviso, «che noi stiamo oggi assistendo a un conflitto fra il capitalismo occidentale, che conviveva con lo stato di diritto e le democrazie borghesi e il nuovo capitalismo comunista, dal quale quest'ultimo sembra uscire vittorioso», un conflitto in sostanza fra un capitalismo civile, quello bianco e occidentale, e un capitalismo barbaro, di matrice comunista, quello giallo e orientale: è infatti questo «il significato storico del ruolo di guida che sta assumendo la Cina non solo nell'economia in senso stretto, ma anche, come l'uso politico della pandemia ha mostrato eloquentemente, come paradigma di governo degli uomini»³⁷. Insomma, mancano ormai soltanto “I protocolli dei savi di Mao Zedong”: le misure antipandemiche rappresenterebbero ad avviso di Agamben un processo di “cinesizzazione” del mondo o, secondo le parole di Massimo Cacciari, il pericolo di «un nuovo autoritarismo alla cinese»³⁸. L'erosione del suprematismo occidentale e dell'unipolarismo americano, la riduzione del potere globale degli Usa, che possiedono ancora circa 800 basi militari sparse per il mondo, vengono viste da Agamben come una minaccia. La resistenza contro le misure di contenimento del virus costituirebbe allora anche un atto di resistenza contro il “yellow peril”, contro il processo di “comunizzazione” e “cinesizzazione” del pianeta. Insomma, dopo la teoria del “complotto ebraico/bolscevico” cara alla

³⁵ AGAMBEN 2021, p. 7.

³⁶ IVI, p. 14.

³⁷ IVI, p. 34.

³⁸ *Green pass e autoritarismo "alla cinese", lo scenario inquietante di Massimo Cacciari a Piazzapulita*, il Tempo, 09-12-2021.

tradizione reazionaria del primo Novecento, Agamben e, sia pure in maniera più insicura e oscillante, Cacciari, si propongono di combattere oggi le misure di contenimento della pandemia diffondendo la teoria del “complotto sino/comunista”. Non è un caso che la medesima minaccia da loro percepita venga denunciata anche da un intellettuale di orientamento filosofico anti-universalista e ideologicamente reazionario come Marcello Veneziani, il quale paventa, dal canto suo, l’instaurarsi nel nostro paese di un «comunismo sanitario», pronto a ridistribuire «i redditi, livellando ogni attività», ma soprattutto a ridefinire il «capitalismo dentro una gabbia statuale, come accade già nel modello maocapitalista cinese». Si tratterebbe, ad avviso dell’intellettuale noto anche per le sue difese della figura di Mussolini, di un vero e proprio incubo: «la crescita del modello asiatico, l’egemonia della Cina comunista, la caduta di leadership degli Stati Uniti»³⁹. In questo scenario dalle sfumature apocalittiche, insomma, la “minaccia del sotto-uomo”, il “yellow peril” e il “complotto sino/comunista”, con la loro messa in discussione del suprematismo occidentale, stanno tentando di iniettare, attraverso le misure anti-pandemiche, la loro barbarie nelle vene del mondo bianco e civilizzato, e così facendo preparano il decadimento dei nostri superiori costumi sociali; preparano, vale a dire, ciò che Spengler aveva già a suo tempo definito “il tramonto dell’Occidente”. Si tratterebbe di un processo degenerativo già in atto. E proprio il nostro paese avrebbe avuto l’impudenza di avergli dato per primo avvio: infatti, a giudizio di Agamben, già a partire dal 2020, «dopo l’esempio cinese, proprio l’Italia è stata per l’Occidente il laboratorio in cui la nuova tecnica di governo», quella vale a dire del «capitalismo nella sua variante comunista», sarebbe «stata sperimentata nella forma più estrema»⁴⁰.

Vediamo dunque come orientamenti filosofici diversi abbiano trovato un terreno d’incontro non soltanto nella tendenza anti-universalistica che da essi promana, ma anche nella lotta politico/culturale che si propongono di condurre contro un presunto nemico comune. Tale terreno d’incontro viene via via definendosi attraverso un processo di trasposizione della contraddizione principale che essi sembrano intenzionati a

³⁹ VENEZIANI 2020 b.

⁴⁰ AGAMBEN 2021, pp. 6 e 34.

promuovere; un processo volto a trasferire quanto più possibile le forze attualmente impegnate nel conflitto dell'umanità contro il virus, in un nuovo conflitto dell'umanità contro se stessa.

Riferimenti bibliografici

AGAMBEN, GIORGIO, 2018

Homo sacer, edizione integrale 1995-2015, Quodlibet, Macerata.

ID, 2017

Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli, Quodlibet (online), 18 novembre.

ID, 2021

A che punto siamo? L'epidemia come politica, Quodlibet, Macerata.

CAPOCCI, ANDREA, 2021

Massimo Florio: «Abbiamo regalato la ricerca pubblica alle imprese», “il manifesto”, 28 novembre.

GRAMSCI, ANTONIO, 2001

Quaderni del carcere, Einaudi, Torino.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1930

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hrsg. G. Lasson, Meiner, Leipzig.

LOSURDO, DOMENICO, 1991

La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra, Bollati Boringhieri, Torino.

MEW, 1956-2018

Marx-Engels-Werke, Dietz, Berlin.

MISSIROLI, MARIO, 1919

Il socialismo contro la scienza, “L'Ordine Nuovo”, 19 luglio, ora consultabile in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. VI, Einaudi, Torino 1963.

PENSOTTI, ANDREA, 2020

Where is Science Going? An Interview with Prof. G. Agamben, “Organisms”, n° 2.

SIMONETTA, BIAGIO, 2021

Cuba e i suoi vaccini, “Il Sole 24 Ore”, 13 gennaio.

VENEZIANI, MARCELLO, 2020a

Il pericolo di una dittatura sanitaria, “La Verità”, 15 marzo.

ID, 2020 b

Dopo la pandemia, “Mondo nuovo”, maggio.

ID, 2021

Fuga in massa dal dolore, “Panorama”, n° 9.