

Interrogativi sulla pandemia in corso dal punto di vista di Ivan Illich

La pandemia vista con gli occhi del filosofo austriaco.

[di David Cayley, 8 Aprile 2020](#) traduzione di Federico Nicola Pecchini

La scorsa settimana ho iniziato a scrivere un saggio sulla pandemia in corso, in cui cercavo di affrontare quella che a mio parere è la questione principale che essa solleva: questo enorme e costoso sforzo che stiamo facendo nel tentativo di contenere i danni del virus è davvero l'unica soluzione possibile? Si tratta semplicemente di un inevitabile esercizio di prudenza intrapreso per proteggere i soggetti più vulnerabili? O è piuttosto un disastroso tentativo di tenere sotto controllo una situazione che ci è chiaramente sfuggita di mano, tentativo che aggraverà il danno causato dalla malattia con nuovi problemi dalle ripercussioni future incalcolabili? Avevo appena cominciato a scrivere quando d'un tratto mi sono reso conto che molte delle ipotesi che stavo formulando erano piuttosto lontane da tutto ciò che sentivo ripetere intorno a me. Tali ipotesi, ho pensato, derivavano in gran parte dalla mia prolungata frequentazione del pensiero di **Ivan Illich**. Così mi sono convinto che, prima di poter parlare in modo intellegibile delle nostre circostanze attuali, avrei dovuto introdurre il lettore alle posizioni che Illich sviluppò nel corso della sua vita riguardo a temi quali la salute, la medicina ed il benessere. Perciò, nel testo che segue, inizierò con un breve resoconto dell'evoluzione della critica illichiana nei confronti della biomedicina e solo in un secondo momento tenterò di rispondere agli interrogativi che ho appena posto in tale luce.

All'inizio del suo studio *La Convivialità* (1973), Illich aveva descritto quello che riteneva essere il tipico percorso di sviluppo seguito dalle istituzioni contemporanee, usando l'istituzione medica come esempio. La medicina, disse, aveva attraversato "due spartiacque". Il primo era stato attraversato nei primi anni del XX secolo, quando le cure mediche erano diventate sperimentalmente efficaci ed i benefici avevano generalmente iniziato a superare i danni. Per molti storici della medicina questo è l'unico vero punto di svolta – da qui in poi si ritiene che il progresso continuerà indefinitamente e, sebbene possano esserci rendimenti decrescenti, in linea di principio esso non si fermerà più. Illich però, non era di quest'avviso. Egli ipotizzò un secondo spartiacque, che riteneva essere già stato attraversato e addirittura superato nel periodo in cui scriveva. Oltre questo secondo spartiacque, pensava, sarebbe iniziata ciò che lui chiamava controproduttività: l'intervento medico avrebbe infatti iniziato a contraddire i propri obiettivi, finendo per generare nel complesso più danni che benefici. Questo, sosteneva Illich, era caratteristico di qualsiasi istituzione, bene o servizio – si poteva individuare un punto limite in cui ce ne sarebbe stato abbastanza, e oltre il quale ce ne sarebbe stato troppo. *La Convivialità* fu quindi un tentativo di identificare queste "scale naturali" – l'unica ricerca davvero generale e programmatica per una filosofia della tecnologia che Illich intraprese.

Due anni dopo, in *Nemesi Medica* - più tardi ribattezzata, nella sua edizione finale e più completa, "*Limiti della medicina*" – Illich cercò di esporre nel dettaglio i benefici e i danni prodotti dalla medicina. Egli era generalmente favorevole alle innovazioni su larga scala nella sanità pubblica che ci avevano garantito cibo sicuro, acqua potabile, aria pulita, un buon sistema fognario, ecc. Elogiava anche gli sforzi allora in corso in Cina e in Cile per allestire un kit di attrezzature mediche e

farmacologiche di base che fossero facilmente disponibili e alla portata di tutti, invece di lasciare che la medicina si dedicasse allo sviluppo di terapie ad alto costo che sarebbero sempre rimaste inaccessibili per la stragrande maggioranza della gente. Ma il punto principale del suo libro era quello di identificare e descrivere quegli effetti controproducenti che a suo avviso stavano diventando sempre più marcati man mano che la medicina superava il suo secondo spartiacque.

Illich si riferiva a questi ‘effetti collaterali da eccesso di medicina’ come iatrogenesi, e li suddivideva in tre categorie: clinica, sociale e culturale. Per quanto riguarda i primi, chiunque oggi può capire di cosa si tratti: una diagnosi sbagliata, una medicina sbagliata, un’operazione sbagliata, un’infezione presa in ospedale, ecc. Questo tipo di danno collaterale non è di poco conto. Un articolo apparso sulla rivista canadese *The Walrus* – Rachel Giese, “The Errors of Their Ways”, aprile 2012 – ha stimato che ogni anno il 7,5% dei canadesi ricoverati negli ospedali subisce almeno un “evento avverso” e che 24.000 muoiono a causa di errori medici. Nello stesso periodo, Ralph Nader, scrivendo su *Harper’s Magazine*, ha ipotizzato che negli Stati Uniti circa 400.000 persone muoiano ogni anno a causa di errori medici evitabili. Si tratta di un numero impressionante, anche qualora fosse esagerato – la stima di Nader è, in rapporto alla popolazione, due volte più alta di quella del *Walrus* – ma questa prima categoria di danni accidentali non era il vero cruccio di Illich. Ciò che lo preoccupava veramente era il modo in cui gli eccessi di trattamento medico andassero a minare le attitudini sociali e culturali di base.

Un esempio di ciò che lui chiamava iatrogenesi sociale è il modo in cui la medicina intesa come arte, per cui un medico agisce come guaritore, testimone e consigliere, tende a lasciare il posto alla medicina intesa come scienza, per cui il medico, in qualità di scienziato, deve per definizione trattare il proprio paziente come un soggetto sperimentale e non come caso unico. C’era infine una terza ferita inflitta dalla medicina: la iatrogenesi culturale. Essa si verifica, diceva Illich, quando certe capacità, formate e tramandate culturalmente per molte generazioni, vengono prima indebolite e poi, gradualmente, sostituite del tutto. Tra queste capacità egli includeva innanzitutto la capacità di soffrire e di sopportare la propria realtà e la capacità di morire della propria morte. L’arte della sofferenza viene oscurata, sosteneva Illich, dall’aspettativa che ogni sofferenza possa e debba essere immediatamente alleviata – un atteggiamento che, di fatto, non pone fine alla sofferenza, ma la rende insignificante, facendone semplicemente un’anomalia o un fallimento tecnico. E infine la morte viene trasformata da un atto intimo e personale – qualcosa che ciascuno di noi è chiamato a compiere – in una semplice sconfitta priva di senso – una mera cessazione del trattamento terapeutico o uno “staccare la spina”, come talvolta si dice brutalmente.

Dietro al ragionamento di Illich si può riconoscere una mentalità cristiana tradizionale. Egli affermava infatti che la sofferenza e la morte sono inerenti alla condizione umana – fanno parte di ciò che definisce tale condizione. E sosteneva che la perdita di questa condizione avrebbe comportato una rottura catastrofica sia con il nostro passato che con la nostra condizione creaturale. Cercare di mitigare o di migliorare la condizione umana era cosa buona, diceva. Ma perderla del tutto sarebbe stata una catastrofe perché noi possiamo conoscere Dio solo in quanto creature – cioè come esseri creati o dati in dono – e non in quanto dèi che hanno preso in mano il loro stesso destino.

Nemesi Medica è un libro sul potere professionale – un aspetto sul quale varrebbe la pena di soffermarsi un momento, visti i poteri straordinari che oggi vengono invocati in nome della salute pubblica. Secondo Illich, la medicina contemporanea, in ogni momento, esercita un potere politico, sebbene questo potere si nasconda dietro alla pretesa che il suo unico scopo sia quello di amministrare una cura. Nella provincia dell'Ontario in cui vivo, “le cure mediche” assorbono attualmente oltre il 40% del bilancio governativo, il che dovrebbe chiarire sufficientemente il concetto. Ma questo potere ordinario, per quanto grande esso sia, può espandersi ulteriormente durante ciò che Illich chiama “la ritualizzazione della crisi”. Questo conferisce alla medicina “una licenza che di solito solo i militari possono rivendicare”. E poi spiega:

Sotto lo stress di una crisi, il professionista che si ritrovi al comando può facilmente reclamare l'immunità dalle normali regole di giustizia o di decenza. Colui a cui viene assegnato il controllo sulla vita e sulla morte cessa di essere un normale essere umano... Poiché formano una sorta di misteriosa terra di confine tra questo e l'altro mondo, i tempi e gli spazi comunitari rivendicati dall'impresa medica diventano sacri proprio come le loro controparti religiose e militari.

In una nota a piè pagina su questo passaggio Illich aggiunge che “*chi rivendica con successo il potere durante un'emergenza può sospendere e distruggere ogni valutazione razionale. L'insistenza del medico sulla propria esclusiva capacità di valutare e risolvere le singole crisi lo eleva simbolicamente al livello della Casa Bianca.*” C'è un sorprendente parallelo qui con la tesi del giurista tedesco Carl Schmitt nella sua Teologia Politica, e cioè che il segno distintivo della vera sovranità è il potere di “decidere sull'eccezione”. Il punto di Schmitt è che la sovranità sta al di sopra della legge perché in un'emergenza il sovrano può sospendere la legge — dichiarare un'eccezione — e governare al suo posto come la fonte stessa della legge. Per Illich questo è precisamente il potere che il medico “rivendica ... durante un'emergenza”. Le circostanze eccezionali lo rendono “immune” alle “normali regole” e in grado di crearne di nuove secondo il caso. Ma c'è una differenza interessante e, secondo me, significativa tra Schmitt e Illich. Schmitt era affascinato da ciò che lui chiamava “il politico”. Illich si rese conto che gran parte di quella che Schmitt chiamava sovranità fosse ormai sfuggita o addirittura usurpata all'ambito politico e reinvestita in varie categorie professionali.

Dieci anni dopo aver pubblicato *Nemesi Medica*, Illich rivisitò e corresse la sua tesi. Non rinunciava in alcun modo a quanto scritto in precedenza, anzi lo portava a conclusioni ancora più drammatiche. Nel suo libro, ammise, egli era stato “cieco ad un effetto iatrogeno molto più profondo, di tipo simbolico: la iatrogenesi del corpo stesso”. Aveva infatti

sottovalutato fino a che punto, intorno alla metà del secolo, l'esperienza dei ‘nostri corpi e di noi stessi’ fosse diventata il risultato di concetti e cure mediche.

In altre parole, aveva scritto *Nemesi Medica* come se il corpo naturale esistesse indipendentemente dell'apparato tecnico attraverso cui viene a formarsi la sua autocoscienza, e ora si rendeva conto che tale premessa era sbagliata. “Ogni momento storico,” scrisse, “si incarna in un corpo specifico per l'epoca.” La medicina quindi non agisce soltanto su uno stato preesistente, ma partecipa alla creazione di tale stato.

Questo riconoscimento fu solo l'inizio di un nuovo approccio da parte di Illich. In *Nemesi Medica* si era rivolto a una cittadinanza ritenuta in grado di agire per limitare la portata dell'intervento

medico. Ora invece egli parlava a persone la cui stessa immagine di sé veniva generata dalla biomedicina. In *Nemesi Medica* aveva affermato, nella sua frase di apertura, che “l’istituzione medica è diventata una grave minaccia per la salute.” Ora invece egli pensava che la principale minaccia per la salute fosse la ricerca della salute stessa. Dietro questo cambiamento di mentalità c’era la sensazione che il mondo, nel frattempo, avesse subito un cambiamento epocale. “Credo,” mi disse nel 1988,

che... ci sia stato un cambiamento nello spazio mentale in cui vivono molte persone. Una sorta di catastrofica rottura di un certo modo di vedere le cose che ha portato all’emergenza di un nuovo modo di vederle. L’oggetto dei miei studi è stata la percezione del senso nel modo in cui viviamo; e a questo proposito, mi sembra che in questo momento noi stiamo attraversando uno spartiacque. Non mi aspettavo di osservare questo passaggio già nel corso della mia vita.

Illich definì “*il nuovo modo di vedere le cose*” come l’avvento di quella che lui ha chiamava “l’età dei sistemi” o “un’ontologia dei sistemi”. L’epoca che stava finendo era stata dominata dall’idea di strumentalità – dall’uso di mezzi strumentali, come la medicina, per raggiungere un certo fine o bene, come la salute. Caratteristica di quest’epoca era stata una chiara distinzione tra soggetti e oggetti, mezzi e fini, strumenti ed utenti, ecc. Nell’età dei sistemi, disse, queste distinzioni erano scomparse. Un sistema, concepito ciberneticamente, è un tutto avvolgente, non ha un esterno. L’utente di uno strumento utilizza lo strumento per raggiungere un fine. Gli utenti di un sistema invece si trovano all’interno del sistema, adeguando costantemente il loro stato al sistema, mentre il sistema regola il suo stato su di essi. Un individuo delimitato che persegue il proprio benessere personale lascia il posto ad un sistema immunitario che ricalibra costantemente il proprio confine mobile col sistema circostante.

All’interno di questo nuovo “discorso analitico sui sistemi”, come lo chiamava Illich, lo stato caratteristico delle persone è la disincarnazione. Questo è un paradosso, ovviamente, poiché ciò che Illich chiamava “la ricerca patogenica della salute” può comportare una preoccupazione intensa, incessante e addirittura narcisistica per il proprio corpo. Il perché Illich concepisse tale effetto come disincarnante può essere meglio compreso soffermandosi sul concetto di “percezione del rischio”, che lui considerava come “la più importante ideologia para-religiosa celebrata oggi”. Il rischio ha un effetto disincarnante, sosteneva, perché “è un concetto strettamente matematico”. Non riguarda le persone ma le popolazioni: nessuno sa cosa accadrà a questa o quella persona, ma ciò che accadrà all’aggregato di tali persone espresso in termini di probabilità. Identificarsi con questo tipo di astrazione statistica significa cimentarsi, sosteneva Illich, in una “radicale algoritmizzazione di sé”.

Il suo incontro più angosciante con questa nuova “ideologia para-religiosa” si verificò nel campo dei test genetici in gravidanza. Vi fu introdotto tramite la sua amica e collega **Silja Samerski**, che stava studiando la questione della consulenza genetica, divenuta obbligatoria in Germania per tutte le donne incinte che considerassero di fare test genetici – argomento su cui in seguito scrisse anche un libro intitolato *The Decision Trap* (Imprint — Academic, 2015). I test genetici fatti durante la gravidanza non rivelano nulla di preciso sul bambino che la donna sta effettivamente aspettando. Tutto ciò che viene rilevato sono marcatori il cui significato incerto può essere espresso in termini di probabilità – una probabilità calcolata su tutta la popolazione a cui appartiene la donna sottoposta al test, in base alla sua età, storia familiare, etnia ecc. Quando le viene detto, ad esempio, che c’è una probabilità del 30% che il bambino abbia questa o quella sindrome, non le viene detto nulla di

specifico riguardo a lei stessa o al frutto del suo grembo – ma solo quello che potrebbe accadere a qualcuna come lei. Ella non sa nulla di più sulle sue circostanze reali di quanto non le suggeriscano le sue speranze, i suoi sogni e le sue intuizioni, ma il profilo di rischio che le è stato diagnosticato in base al suo doppio statistico richiede di prendere una decisione.

La scelta è esistenziale; l'informazione su cui si basa è la curva di probabilità su cui è stato iscritto il soggetto che sceglie. Illich lo trovò di un orrore perfetto. E non perché non sapesse accettare il fatto che ogni azione umana è un salto nel buio – un calcolo prudenziale di fronte all'ignoto. Il suo orrore era di vedere le persone riconoscersi nell'immagine di un costrutto statistico. Per lui, questo era un eclissarsi della persona dietro alle popolazioni; un tentativo di impedire al futuro di rivelare alcunché di imprevisto; ed un sostituire l'esperienza sensibile con modelli scientifici. E questo stava accadendo, si rese conto Illich, non solo nell'ambito specifico dei test genetici in gravidanza, ma più o meno per tutto ciò che riguardava l'assistenza medica in generale. Sempre più persone agivano in modo prospettico, probabilisticamente, in base al rischio percepito. Stavano diventando, come ironizzò una volta il ricercatore canadese **Allan Cassels**, “pre-malati” — e cioè vigili e attivi contro le malattie che qualcuno come loro avrebbe potuto contrarre. I singoli casi venivano gestiti sempre più spesso come casi generali, in quanto esempi di una categoria o classe, piuttosto che come situazioni uniche, e i medici erano sempre più impigliati in questa rete probabilistica e meno capaci di svolgere la loro funzione originaria di consiglieri intimi, consapevoli delle differenze specifiche e dei significati personali. Questo era ciò che Illich intendeva per “algoritmizzazione di sé” o disincarnazione.

Un modo per comprendere meglio il concetto di corpo iatrogeno che Illich considerava come l'effetto principale della biomedicina contemporanea sarebbe di riesaminare un saggio che fu ampiamente letto e discusso nel suo ambiente durante i primi anni '90. Intitolato “*Biopolitica di corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discorso sul sistema immunitario*”, fu scritto dalla storica e filosofa della scienza **Donna Haraway** e apparve nel suo libro *Manifesto Cyborg*. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo (1991). Questo saggio è interessante non solo perché credo abbia influenzato la percezione che Illich aveva delle tendenze in atto nel campo biomedico, ma anche perché Haraway, vedendo – oserei dire – quasi esattamente le stesse cose che vedeva Illich, trae però conclusioni che sono, punto per punto, diametralmente opposte. In questo articolo, ad esempio, Haraway afferma, in riferimento a quello che lei chiama “il corpo postmoderno”, che “gli esseri umani, come qualsiasi altra componente o sottosistema, devono essere localizzati in un'architettura sistemica le cui modalità operative di base sono probabilistiche, statistiche.” “In un certo senso,” continua, “gli organismi hanno smesso di esistere come oggetti di conoscenza, lasciando il posto a componenti biotiche.” Questo porta a una situazione in cui “gli oggetti, gli spazi o i corpi non sono intrinsecamente sacri; qualsiasi componente può essere interfacciata con ogni altra purché sia possibile costruire uno standard e un codice di elaborazione comune del linguaggio.” In un mondo di interfacce, in cui i limiti regolano le “velocità di flusso” piuttosto che marcare differenze reali, “l'integrità degli oggetti naturali” non è più un problema. “L'integrità o la sincerità del sé occidentale,” scrive Haraway, “cedono il posto a procedure decisionali, sistemi esperti e strategie di investimento delle risorse.”

In altre parole, Haraway, come Illich, capiva che le persone, in quanto esseri unici, radicati e consacrati, si erano dissolte in sottosistemi provvisori ed autoregolantisi in costante interscambio con i sistemi più grandi entro cui sono inseriti. In parole sue, “siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e

fabbricati di macchina e organismo... il cyborg è la nostra ontologia.” La differenza tra i due pensatori sta però nella loro reazione.

Haraway, più avanti nello stesso volume, pubblicò un pezzo intitolato “Manifesto Cyborg”. In esso invitava le persone a riconoscere e ad accettare questa nuova situazione, “interpretandola” come foriera di emancipazione. Non c’era, nella vecchia società patriarcale, alcuna condizione accettabile a cui si potesse sperare di tornare, e così ella offriva “un argomento a sostegno del piacere di confondere i confini e della nostra responsabilità nella loro costruzione.” Per Illich, invece, “l’ontologia cyborg”, come la chiamava Haraway, non era un’opzione. Per lui la posta in gioco era il carattere stesso delle persone umane in quanto esseri dotati d’anima, di origine divina e destino divino. Mentre le ultime vestigia di senso venivano cancellate dalla nuova percezione corporea dei suoi contemporanei, egli vide un mondo che era diventato “immune alla propria salvezza”. “Sono giunto alla conclusione,” mi disse mestamente, “che quando l’angelo Gabriele diceva a quella ragazza nella città di Nazareth in Galilea che Dio voleva incarnarsi nel suo ventre, indicava un corpo che è scomparso dal mondo in cui vivo.”

Il “nuovo modo di vedere le cose” che era riflesso nell’orientamento stesso della biomedicina equivaleva, secondo Illich, ad “una nuova fase della religiosità”. Egli usava la parola religiosità in senso lato, riferendosi a qualcosa di più profondo e vasto della religione formale o istituzionale. La religiosità è il terreno su cui ci muoviamo, il senso comune sul come e sul perché le cose sono come sono, l’orizzonte stesso all’interno del quale prende forma ogni nostro significato. Per Illich, l’idea del mondo come creazione, come dono di Dio, stava a fondamento di tutta la sua sensibilità. Ciò che vedeva arrivare era una religiosità totalmente immanente per cui il mondo è causa a sé stesso e non vi è alcuna fonte di significato o di ordine al di fuori di esso – “un cosmo,” come diceva, “nelle mani dell’uomo.” Il bene più alto in un mondo simile è la vita e il dovere principale delle persone è di conservare e favorire la vita. Ma questa non è la vita di cui si parla nella Bibbia – la vita che viene da Dio – è piuttosto una risorsa che le persone possiedono e che devono gestire responsabilmente. La sua peculiare proprietà è quella di essere allo stesso tempo oggetto di riverenza e di manipolazione. Questa vita naturalizzata, separata dalla sua fonte, è il nuovo dio. Salute e sicurezza sono i suoi aiutanti. Il suo nemico è la morte. La morte ci impone ancora una sconfitta finale ma non ha nessun altro significato personale. Non c’è un tempo giusto per morire – la morte sopraggiunge quando il trattamento fallisce o viene interrotto.

Illich si rifiutò di “interiorizzare i sistemi nel sé”. Non avrebbe rinunciato né alla natura umana né alla legge naturale. “Non riesco proprio a liberarmi della convinzione,” disse in un’intervista al suo amico **Douglas Lummis**, “che le norme con cui dobbiamo vivere corrispondano alla nostra visione di ciò che siamo.” Questo lo portò a respingere la nozione di “responsabilità per la salute”, concepita come una gestione di sistemi interconnessi. Come si può essere responsabili, si chiedeva, verso qualcosa che non ha senso, né confine o radicamento? Meglio rinunciare a tali rassicuranti illusioni e vivere piuttosto con quello spirito di autolimitazione che lui definiva come “una rinuncia coraggiosa, disciplinata ed autocritica realizzata in comunità”.

Riassumendo: Illich, nei suoi ultimi anni, arrivò alla conclusione che l’umanità, almeno quella attorno a lui, fosse uscita di senno e si fosse trasferita con armi e bagagli in un edificio sistemico privo di qualsiasi fondamento per la conduzione di una vita etica. I corpi entro cui le persone vivevano e camminavano erano divenuti costrutti sintetici estrapolati dalle scansioni TAC e dalle

curve di rischio. La vita era diventata un idolo para-religioso, che presiedeva sopra una “ontologia dei sistemi”. La morte si era trasformata da saggia compagna ad insignificante oscenità. Tutto questo Illich lo diceva con forza e senza ambiguità. Non tentava di ammorbidirlo né di offrire un confortante “ma d’altra parte...”. Egli si occupava di ciò che sentiva accadere intorno a lui, e si premurava di registrarlo nel modo più sensibile possibile e di affrontarlo nel modo più sincero possibile. Il mondo, a suo avviso, non era nelle sue mani, ma nelle mani di Dio.

Fino alla morte, avvenuta nel 2002, Illich rimase del tutto estraneo al “nuovo modo di vedere le cose” che era andato affermandosi nella seconda metà della sua vita. In questa nuova “età dei sistemi” egli sentiva che l’unità primaria della creazione, la persona umana, avesse cominciato a perdere la propria fisionomia, la propria distinzione e la propria dignità. Pensava che la rivelazione alla quale era legato fosse stata corrotta — la “vita in abbondanza” promessa nel Nuovo Testamento trasformata in un’egemonia umana così totalizzante e claustrofobica che nessuna voce esterna al sistema avrebbe più potuto disturbarla. Era convinto che la medicina avesse a tal punto superato la soglia entro cui poteva accompagnare, alleviandola, la condizione umana, da minacciare ormai di abolirla del tutto. E aveva concluso che gran parte dell’umanità non fosse più disposta a “sopportare ... [la propria] carne ribelle, lacerata e disorientata” e avesse volentieri scambiato l’arte di saper soffrire e di saper morire per qualche anno in più di aspettativa di vita e per le comodità di una vita “creata artificialmente”. Si può dare un senso alla “crisi” attuale da un punto di vista del genere? Direi di sì, ma solo nella misura in cui siamo disposti a fare un passo indietro dalle urgenze del momento e a prenderci il tempo di osservare ciò che si sta rivelando delle nostre convinzioni di fondo – le nostre “certezze”, come le chiamava Illich.

Innanzitutto, la prospettiva di Illich ci indica che è da molto tempo ormai che mettiamo in atto quegli atteggiamenti che oggi caratterizzano la nostra risposta alla pandemia. Un aspetto sorprendente di quegli eventi che si ritiene abbiano cambiato la storia, o “cambiato tutto”, come si suol dire, è il fatto che spesso le persone appaiano in qualche modo preparate ad essi o addirittura, inconsciamente o semi-consciamente, in attesa di essi. Ricordando l’inizio della prima guerra mondiale, lo storico ed economista **Karl Polanyi** usò l’immagine dei sonnambuli per descrivere il modo in cui i paesi europei si trascinarono verso la loro rovina – automi che accettavano ciecamente un destino che essi stessi avevano inconsapevolmente predisposto. Più di recente, gli eventi dell’11 settembre 2001 parvero essere immediatamente interpretati e compresi, come se tutti non aspettassero altro che fornirci la chiave di lettura di quanto accaduto: la fine dell’Età dell’Ironia e l’inizio della Guerra al Terrorismo, qualunque cosa essa sia. Parte della spiegazione sta sicuramente nell’inganno prospettico per cui il senno di poi trasforma immediatamente ogni contingenza in necessità: dal momento che qualcosa è accaduto, supponiamo che fosse destinato ad accadere da sempre. Ma non mi pare che questo possa spiegare tutto.

L’assunto centrale dietro alla risposta al coronavirus è stato che fosse necessario agire preventivamente in modo da evitare quello che sarebbe potuto succedere: una crescita esponenziale delle infezioni ed un sovraccarico del sistema sanitario, che avrebbe messo il personale medico nella difficile posizione di dover decidere chi salvare, ecc. Altrimenti, si è detto, quando ci renderemo conto con cosa abbiamo a che fare, sarà troppo tardi. (Vale la pena sottolineare, en passant, che questa è un’idea non verificabile: se avremo successo, e ciò che temiamo non si verificherà, potremo dire che le nostre azioni lo hanno impedito, ma non sapremo mai realmente se sia andata davvero così). L’idea che un’azione preventiva fosse cruciale è stata prontamente

accettata e le persone hanno persino gareggiato l'una con l'altra nel denunciare quegli ottusi che mostravano di resisterle. Ma per agire in questo modo bisogna avere esperienza di vivere in uno spazio ipotetico dove la prevenzione è più importante della cura, e questo è esattamente ciò che diceva Illich, quando parlava del rischio come “la più importante ideologia para-religiosa celebrata oggi”. Un'espressione come “appiattire la curva” può diventare di senso comune nel giro di poco tempo solo in una società già abituata a dover “stare sempre un passo avanti” (N.d.T. in inglese “Stay ahead of the curve”, “stare davanti alla curva”), e a pensare in termini di dinamiche demografiche piuttosto che di casi reali.

Il rischio ha una sua storia. Uno dei primi a identificarlo come la preoccupazione di una nuova forma di società fu il sociologo tedesco **Ulrich Beck** nel suo libro del 1986 *La Società del Rischio*, pubblicato in italiano nel 2000. In questo libro, Beck descriveva la tarda modernità come un esperimento scientifico incontrollato. Con incontrollato intendeva dire che non abbiamo un pianeta di riserva su cui possiamo condurre una guerra nucleare per vedere come va, nessuna seconda atmosfera che possiamo riscaldare per osservare i risultati. Ciò significa che la società tecnoscientifica è, da un lato, iper-scientifica e, dall'altro, radicalmente non scientifica nella misura in cui non ha alcun criterio di valutazione per controllare ciò che sta facendo. Ci sono infiniti esempi di questo tipo di esperimento incontrollato – dai bambini in provetta alle pecore transgeniche, dal turismo internazionale di massa alla trasformazione delle persone in relè di comunicazione. Tutte queste cose, fintantoché hanno conseguenze impensabili ed imprevedibili, costituiscono già una sorta di vita nel futuro. E proprio perché siamo cittadini di una società del rischio, e quindi partecipiamo, per definizione, ad un esperimento scientifico incontrollato, siamo diventati – paradossalmente o no – preoccupati di controllare il rischio. Come ho sottolineato sopra, siamo curati e sottoposti a screening per malattie che ancora non abbiamo, sulla base della nostra probabilità di contrarle. Le coppie in dolce attesa prendono decisioni di vita e di morte in base a profili di rischio probabilistici. La sicurezza diventa un mantra, la salute diventa un dio.

Ugualmente importante nell'atmosfera odierna è diventata la trasformazione della vita in un idolo e l'avversione dalla sua oscena controparte, la morte. Il fatto che dobbiamo “salvare vite” a tutti i costi non viene mai messo in discussione. Questo rende assai più facile scatenare un fuggi fuggi generale. Far sì che un intero paese “torni a casa e resti a casa”, come ha detto il nostro primo ministro non molto tempo fa, ha costi immensi ed incalcolabili. Nessuno sa quante imprese falliranno, quanti posti di lavoro andranno perduti, quanti si ammaleranno di solitudine, quanti ricadranno nelle dipendenze o si faranno violenza nel loro isolamento. Ma tutti questi costi ci sembrano tollerabili non appena lo spettro delle vite perse viene messo in scena. Non a caso, è da molto tempo che ci esercitiamo a fare il conteggio delle vite. La nostra ossessione per il “bilancio delle vittime” nell'ultima catastrofe è semplicemente l'altro lato della medaglia. La vita è diventata un'astrazione – un numero senza una storia.

Illich affermò verso la metà degli anni '80 che cominciava ad incontrare delle persone il cui “stesso concetto di sé” era diventato un prodotto di “concetti e cure mediche”. Penso che ciò possa aiutarci a capire perché lo stato canadese, assieme ai governi provinciali e municipali al proprio interno, sia stato in gran parte incapace di ammettere quale sia la vera posta in gioco, in questa nostra “guerra” contro “il virus”. Nascondersi dietro la gonna della scienza — anche dove non c'è scienza — e rimettersi agli dei della salute e della sicurezza è parso loro come una necessità politica. Coloro che sono stati acclamati per la loro leadership, come il premier del Quebec François Legault, sono stati

quelli che si sono distinti per la loro ostinata coerenza nell'applicare la saggezza convenzionale. Pochi osano ancora metterne in discussione il costo e, quando quei pochi includono Donald Trump, il compiacimento generale è solo rafforzato — chi oserebbe infatti essere d'accordo con lui? Sotto questo aspetto, l'insistente ripetizione della metafora della guerra è stata influente: in una guerra nessuno conta i costi o calcola chi li stia effettivamente pagando. Prima di tutto, bisogna vincere la guerra. Le guerre creano solidarietà sociale e scoraggiano il dissenso: chi non sventola la bandiera può aspettarsi l'equivalente delle piume bianche, con cui gli obiettori di coscienza venivano svergognati durante la prima guerra mondiale.

Alla data in cui scrivo, all'inizio di aprile, nessuno sa davvero cosa stia succedendo. Dal momento che nessuno sa quanti siano i contagiati, nessuno sa quale sia il tasso di mortalità: l'Italia è attualmente quotata ad oltre il 10%, il che la pone nel novero dell'influenza catastrofica di fine prima guerra mondiale, mentre la Germania è allo 0.8%, il che è più in linea con ciò che accade ogni anno senza che nessuno se ne accorga: certe persone molto anziane e qualcheduna più giovane prendono l'influenza e muoiono. Quello che sembra evidente, qui in Canada, è che ad eccezione di alcune località che affrontano una vera emergenza, il pervasivo senso di panico e di crisi è in gran parte il risultato delle misure adottate contro la pandemia e non della pandemia stessa. Qui la stessa parola ha avuto un ruolo importante: la dichiarazione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità che una pandemia fosse ufficialmente in corso non ha cambiato lo stato di salute di nessuno, ma ha cambiato radicalmente il clima generale. Era il segnale che i media stavano aspettando per introdurre un regime in cui non è ammesso discutere d'altro che del virus. Ormai trovare una storia sul giornale che non parla del coronavirus è quasi scioccante. Questo non può che dare l'impressione che il mondo sia in fiamme. Se non parli di nient'altro, presto sembrerà che non ci sia nient'altro. Un uccello, un fiore, una brezza primaverile possono iniziare a sembrarci quasi irresponsabili — “non sanno che è la fine del mondo?” come chiede un vecchio classico della musica country. Il virus assume capacità straordinarie — si dice che abbia depresso il mercato azionario, chiuso le attività commerciali e generato ondate di panico, come se queste non fossero azioni compiute da persone responsabili ma dalla malattia stessa.

Emblematico per me, qui a Toronto, è stato un titolo sul National Post. Scritto in un carattere che occupava gran parte della metà superiore della prima pagina, diceva semplicemente PANICO. Nulla indicava se la parola dovesse essere letta come descrizione o come esortazione. Questa ambiguità è costitutiva di tutti i media e glissare su di essa è una deformazione professionale caratteristica di ogni giornalista, ma ignorarla diventa ancora più facile durante una crisi certificata. A ribaltare il mondo non sono state l'isteria mediatica o le pressioni alle autorità per fare di più: è il virus che l'ha fatto. Non dare la colpa al messaggero. Un titolo sul sito STAT del primo aprile, e non penso fosse uno scherzo, ha addirittura affermato che “il Covid-19 ha affondato la nave dello stato”. Sarebbe interessante, a questo proposito, eseguire un esperimento mentale. Quanto grave ci sembrerebbe questa emergenza se non fosse mai stata definita una pandemia e se non fossero state prese misure così severe contro di essa? Molti problemi sfuggono all'attenzione dei media. Quanto sappiamo o ci preoccupiamo ad esempio della catastrofica disintegrazione politica del Sud Sudan negli ultimi anni, o dei milioni di morti nella Repubblica Democratica del Congo dopo lo scoppio della guerra civile nel 2004? È la nostra attenzione che stabilisce ciò che consideriamo rilevante o no in un dato momento. I media non agiscono da soli — le persone devono essere disposte a guardare dove i

media dirigono la loro attenzione — ma non credo si possa negare che questa pandemia sia un fenomeno costruito, e che si sarebbe potuto costruire in modo diverso.

Il primo ministro canadese Justin Trudeau ha dichiarato il 25 marzo scorso che stiamo affrontando “la più grande crisi sanitaria della nostra storia”. Se Trudeau si riferiva all'emergenza epidemiologica in senso stretto, quanto affermato mi sembra una grottesca esagerazione. Pensate solo all'effetto disastroso che ebbe il vaiolo sulle comunità indigene o a molte altre epidemie catastrofiche dal colera alla febbre gialla o dalla difterite alla poliomielite. Si può davvero affermare che un'epidemia di influenza che sembra uccidere principalmente vecchi e soggetti affetti da patologie pregresse sia di gravità paragonabile alla devastazione di interi popoli, o addirittura peggio? Eppure, espressioni come “senza precedenti”, vedi il “più grande di sempre” del Primo Ministro, sembrano essere sulla bocca di tutti. In realtà però, se prendiamo le parole del Primo Ministro alla lettera e consideriamo quindi l'entità dello sforzo sanitario nel suo complesso e non solo il rischio effettivo per la salute, la questione cambia. Fin dall'inizio le misure di sanità pubblica adottate in Canada sono state esplicitamente volte a proteggere il sistema sanitario da un possibile sovraccarico. Questo per me indica uno straordinario senso di dipendenza dagli ospedali e una altrettanto straordinaria mancanza di fiducia nella nostra capacità di prenderci cura gli uni degli altri. Indipendentemente dal fatto che gli ospedali canadesi vadano effettivamente in sovraccarico oppure no, sembra essersi diffusa un'inedita, quasi mistica forma di riverenza nei loro confronti: gli ospedali e il loro personale specializzato vengono ritenuti indispensabili, anche quando le cose si potrebbero gestire più facilmente e con maggior sicurezza da casa. Ancora una volta Illich è stato profetico quando affermava, nel suo saggio “Professioni disabilitanti”, che sovraccaricare di responsabilità le categorie professionali fiacca le capacità popolari e fa dubitare la gente delle proprie risorse.

Le misure imposte dalla “più grande crisi sanitaria della nostra storia” hanno comportato una notevole limitazione delle libertà civili. Ciò è stato fatto, si è detto, per proteggere la vita e, allo stesso modo, per evitare la morte. La morte non solo deve essere evitata, ma deve anche essere nascosta e non considerata. Anni fa ho sentito la storia di un ascoltatore incredulo che a seguito di una delle lezioni tenute da Illich su *Nemesi Medica* si rivolse al suo compagno e chiese: “*Ma cosa vuole, lasciare che la gente muoia?*” Forse alcuni dei miei lettori vorrebbero farmi la stessa domanda. Bene, sono sicuro che ci sono molte altre persone anziane che si unirebbero a me nel dire che non vorrebbero vedere giovani vite rovinate per poter vivere qualche anno di più. Ma a parte questo, “lasciare che la gente muoia” è un'espressione molto divertente perché implica che il potere di determinare chi vive o muore sia nelle mani di colui al quale viene rivolta la domanda. Il noi che si pensa abbia il potere di “lasciar morire” esiste in un mondo ideale di informazioni perfette e perfetta padronanza tecnica. In tale mondo non accade mai nulla che non sia stato deciso. Se qualcuno muore, sarà perché è stato “lasciato ... morire.” Lo stato deve, a tutti i costi, favorire, regolare e proteggere la vita – questa è l'essenza di ciò che **Michel Foucault** chiamava biopolitica, il regime che oggi, senza alcun dubbio, ci governa. La morte deve essere tenuta lontana dalla vista e dalla mente. Deve essergli negato ogni significato. Per nessuno giunge mai la propria ora – tutti vengono semplicemente lasciati andare. Il Tristo Mietitore può forse sopravvivere come personaggio comico nelle vignette del *New Yorker*, ma non ha nessuno spazio nel dibattito pubblico. Questo rende difficile persino parlare della morte come qualcosa di diverso dalla

negligenza di qualcuno o, perlomeno, da un esaurimento finale di tutte le opzioni terapeutiche. Accettare la morte equivale ad accettare la sconfitta.

Gli eventi delle ultime settimane ci rivelano quanto profondamente siamo ormai immersi nell'età dei sistemi, fino a che punto siamo ormai diventati popolazioni piuttosto che cittadini associati, governati dalla necessità di sfuggire continuamente ad un futuro che noi stessi abbiamo preparato. Quando Illich scriveva libri come *La Convivialità e Nemesis Medica*, sperava ancora che una vita nel rispetto dei limiti fosse possibile. Cercava di identificare le soglie entro cui si dovesse contenere il progresso tecnologico per mantenere il mondo su una scala locale, sensata e a misura d'uomo, dove gli esseri umani potessero rimanere quegli animali politici che Aristotele pensava fossimo destinati a essere. Molti altri hanno avuto la stessa visione e molti hanno cercato negli ultimi cinquant'anni di mantenerla in vita. Ma non vi è dubbio che il mondo di cui Illich ci aveva avvertito è diventato realtà. È un mondo che vive principalmente di stati disincarnati e spazi ipotetici, un mondo in stato di emergenza permanente dove la prossima crisi è sempre dietro l'angolo, un mondo in cui l'incessante litania della comunicazione di massa ha esasperato il linguaggio oltre il suo punto di rottura, un mondo in cui una scienza con tendenze megalomane è diventata ormai indistinguibile dalla superstizione. In che modo le idee di Illich possono ancora avere un senso in un mondo che sembra essersi definitivamente allontanato dai suoi concetti di scala, equilibrio e significato personale? Non si dovrebbe semplicemente accettare che il grado di controllo sociale che ci è stato imposto di recente sia proporzionato e necessario, nell'odierno sistema immunitario globale in cui noi non siamo altro, nell'espressione di Haraway, che "componenti biotiche"?

Forse, ma una vecchia massima politica che può essere trovata in **Platone**, **Thomas More** e, più recentemente, nel filosofo canadese **George Grant**, è che se non riesci a ottenere il meglio, almeno cerca di impedire il peggio. E le cose possono sicuramente peggiorare a causa di questa pandemia. È già diventato un luogo comune piuttosto inquietante il fatto che il mondo non sarà più lo stesso di prima. Alcuni la vedono come una sorta di test e ammettono francamente che, sebbene questa pandemia in particolare possa non giustificare del tutto le misure adottate, tali misure costituiscano però una valida prova in vista di pandemie future potenzialmente peggiori. Altri la vedono come un "campanello d'allarme" e sperano che, quando sarà finita, un'umanità pentita comincerà ad allontanarsi dall'orlo della catastrofe. La mia paura, che penso sia condivisa da molti, è invece che lascerà dietro di sé una disposizione ad accettare maggiore sorveglianza e controllo sociale, sempre più telecamere e telelavoro e ancora meno fiducia reciproca. Al momento, tutti parlano con ottimismo del distanziamento sociale come una forma di solidarietà, ma è anche un modo di abituarsi a vedersi gli uni gli altri, e persino sé stessi — "non toccarti la faccia!" — come potenziali vettori di malattie.

Ho già detto che una delle certezze che questa pandemia sta spingendo più a fondo nell'immaginario collettivo è il concetto di rischio. Ma questo è facile da trascurare poiché il rischio è così facilmente confuso con un pericolo reale. La differenza, direi, è che un pericolo viene identificato con un giudizio pratico basato sull'esperienza, mentre il rischio è un costrutto statistico relativo ad una popolazione. Il rischio non lascia spazio per l'esperienza individuale o per il giudizio pratico. Ti dice solo cosa accadrà in generale. È uno schema desunto da una certa popolazione, non il ritratto di una persona specifica o una guida al destino di quella persona. Il destino è un concetto che semplicemente si dissolve di fronte al rischio, per cui tutti sono disposti, in modo aleatorio, sulla stessa curva. Ciò che Illich chiamava "la misteriosa storicità" di ogni

esistenza – o, più semplicemente, il suo significato – viene annullato. Durante questa pandemia, la società del rischio è diventata maggiorenni.

Questo è evidente, ad esempio, dall'enorme autorità accordata ai modelli anche quando tutti sanno che si basano su poco più di ipotesi (si spera) plausibili. Un'altro esempio significativo è la familiarità con cui le persone parlano di “appiattare la curva”, come se si trattasse di un oggetto d'uso comune — recentemente ho perfino sentito delle canzoni sul tema. Quando intervenire su un costruito puramente immaginario e matematico come una curva di rischio diventa l'oggetto principale delle politiche pubbliche, è certo che la società del rischio ha fatto un grande balzo in avanti. Questo, penso, è ciò che Illich intendeva per disincarnazione: l'impalpabile diventa palpabile, l'ipotetico diventa reale e il regno dell'esperienza quotidiana diventa indistinguibile dalla sua rappresentazione sui mezzi di comunicazione, nei laboratori e nei modelli statistici. Gli umani hanno vissuto per tutta la loro storia in mondi immaginari, ma stavolta, penso, è diverso. Nella religione, ad esempio, anche i credenti più ingenui hanno la sensazione che gli spiriti invocati e pregati nelle loro cerimonie siano esseri fuori dall'ordinario. Invece, nel discorso della pandemia, tutti sembrano relazionarsi familiarmente con i fantasmi scientifici quasi fossero reali come rocce e alberi.

Un'altra importante caratteristica del panorama attuale è il governo tecnico-scientifico e il suo necessario complemento: l'abdicazione di ogni leadership politica che poggi su un terreno diverso da quello. Anche questo campo è stato a lungo coltivato e preparato per la semina. Illich aveva scritto quasi cinquant'anni fa in *La Convivialità* che la società contemporanea sembra come “stordita da un'ossessione per la scienza”. Questa ossessione assume molte forme, ma la sua essenza è quella di voler derivare, dalle pratiche disordinate e contingenti di una miriade di discipline scientifiche, un singolo vitello d'oro davanti al quale tutti devono inchinarsi. È questo gigantesco miraggio che di solito viene invocato quando ci viene chiesto di “ascoltare la scienza” o detto ciò che “gli studi mostrano” o che “la scienza dice”. Ma la scienza non esiste, esistono solo le scienze, ciascuna con le sue pratiche e le proprie limitazioni. Quando la “scienza” viene sottratta da tutte le vicissitudini e le ombre inerenti alla produzione del sapere, ed elevata ad oracolo onnisciente i cui sacerdoti possono essere identificati dai loro abiti, dalle loro pose solenni e dalle loro impressionanti credenziali, ciò che ne soffre maggiormente, secondo Illich, è il giudizio politico. Non facciamo più ciò che sembra buono al nostro senso immediato ed approssimativo di come stanno le cose quaggiù sulla terra, ma solo ciò che può essere spacciato per cosa dice la scienza. In un libro intitolato *Rationality and Ritual*, il sociologo della scienza britannico **Brian Wynne** ha esaminato un'inchiesta pubblica condotta nel 1977 da un giudice dell'alta corte britannica sulla questione se si dovesse o no aggiungere un nuovo impianto al complesso nucleare di Sellafield, sulla costa della Cumbria. Wynne mostra come il giudice abbia affrontato la questione come una domanda a cui solo la “scienza” avrebbe potuto rispondere: è sicuro? — senza alcuna necessità di consultare principi morali o politici.

Questo è un classico caso di scaricamento del giudizio politico sulle spalle della Scienza, concepito secondo le linee mitologiche che ho descritto sopra. Questo scaricamento è oggi evidente in diversi campi. Uno dei suoi tratti distintivi è che le persone, immaginando che la “scienza” sappia più di quello che sa, pensano di sapere più di quello che sanno. Non c'è bisogno che alcuna conoscenza effettiva supporti tale fiducia. Gli epidemiologi possono anche dire francamente, come molti hanno fatto, che nel presente caso ci sono pochissimi dati solidi a supportare le misure adottate, ma questo

non ha impedito ai politici di agire come se fossero il semplice braccio esecutivo della scienza. A mio avviso, l'adozione di una politica di semi-quarantena anche per coloro che non sono malati – una decisione che potrebbe avere conseguenze future disastrose in termine di lavori persi, imprese fallite, persone in difficoltà e governi soffocati dal debito – è una decisione politica e dovrebbe essere discussa in quanto tale. Ma, al momento, le ampie gonne della Scienza proteggono i nostri politici da ogni scrutinio pubblico. Nessuno parla di incombenti decisioni morali. La Scienza deciderà.

Nei suoi ultimi scritti Illich introdusse, senza mai svilupparlo veramente, un concetto a cui diede il nome di “sentimentalismo epistemico” – non una frase accattivante, è vero, ma penso che possa aiutarci a fare un po' di chiarezza su ciò che sta accadendo oggi. La sua argomentazione, in sintesi, era che viviamo in un mondo di “sostanze fittizie” e “fantasmi di origine manageriale” – si vedano ad esempio tutti quei beni fumosi come l'istruzione istituzionalmente definita o la “ricerca patogenica della salute” – e che in questo “deserto semantico pieno di echi confusi” abbiamo bisogno di “qualche prestigioso feticcio” da utilizzare come “coperta di Linus”. Nel saggio che ho citato, “la vita” è il suo esempio principale. Il “sentimentalismo epistemico” si attacca alla vita e la vita diventa lo standardo sotto al quale i vari progetti di controllo sociale e di espansione tecnologica acquisiscono calore e lucentezza. Illich lo chiama sentimentalismo epistemico perché riguarda concetti artificiali che vengono poi naturalizzati sotto l'egida generosa del “prestigioso feticcio”. Nel nostro caso stiamo freneticamente salvando vite e proteggendo il nostro sistema sanitario. Questi nobili fini innescano un flusso di sentimenti a cui è molto difficile resistere. Per me tutto si riassume nel tono quasi insopportabilmente untuoso con cui il nostro Primo Ministro ci parla quotidianamente. Chi di noi non si sente angosciosamente preoccupato? Chi di noi non dice che ci stiamo evitando a causa della profondità del nostro affetto reciproco? Questo è sentimentalismo epistemico non solo perché ci conforta e ci fa sembrare umana una realtà spettrale, ma anche perché ci nasconde tutte le altre cose che stanno accadendo – come l'esperimento di massa nel controllo e nella conformità sociale, la legittimazione della videopresenza come modalità di socializzazione ed istruzione, l'aumento della sorveglianza, la normalizzazione della biopolitica ed il rafforzamento della percezione del rischio come fondamento della vita sociale.

Un altro concetto illichiano che credo possa contribuire alla presente discussione è l'idea di “equilibri dinamici” sviluppata in *La Convivialità*. Questo pensiero mi è venuto di recente mentre leggevo, sul *Chronicle of Higher Education*, una confutazione della posizione dissidente espressa dal filosofo italiano **Giorgio Agamben** sulla pandemia. Agamben, in uno scritto di qualche settimana fa, si era scagliato contro la disumanità di una politica che fa morire le persone da sole e poi mette al bando i funerali, sostenendo che una società che pone la “nuda vita” più in alto della salvaguardia del proprio stile di vita ha abbracciato un destino che è ancora peggiore della morte. La sua collega **Anastasia Berg**, in risposta, ha espresso il suo rispetto per Agamben, ma poi ha dichiarato che egli avesse frainteso il problema. Le persone cancellano i funerali, isolano i malati e si evitano a vicenda non perché la nuda sopravvivenza sia diventata il principio generale della politica, come afferma Agamben, ma in uno spirito di amorevole sacrificio che Agamben è troppo ottuso ed obnubilato dalla teoria per saper notare.

Giorgio Agamben

Le due posizioni appaiono radicalmente contrapposte, una scelta aut-aut. O si considera il distanziamento sociale, nei termini di Anastasia Berg, come una forma paradossale e sacrificale di solidarietà, o lo si vede nei termini di Agamben, come un fatidico passo verso un mondo dove le tradizioni culturali vengono dissolte in un ethos di sopravvivenza a tutti i costi. Quello che Illich aveva cercato di sostenere in *La Convivialità* è che le decisioni politiche debbano sempre trovare un equilibrio tra domini opposti, razionalità opposte, virtù opposte. L'intero libro è un tentativo di discernere il punto in cui degli strumenti utili – strumenti per la convivialità – si trasformino in strumenti fini a sé stessi che tiranneggiano i propri utenti. Allo stesso modo, egli cercava di distinguere il giudizio politico pratico dall'opinione degli esperti, la retorica autentica da quella coniata dai mass media, le pratiche vernacolari dalle norme istituzionalizzate. Molte di questi tentativi di distinzione sono annegati nel pensiero unico del “sistema”, ma l'idea può ancora essere utile, credo.

Ci incoraggia a porci la domanda: cos'è abbastanza? Dov'è il punto di equilibrio? In questo momento questa domanda non viene posta perché i beni che perseguiamo sono generalmente considerati illimitati – non possiamo, per definizione, avere troppa istruzione, troppa salute, troppa legge o troppo di qualunque altro bene istituzionale su cui riponiamo le nostre speranze e le nostre sostanze. Ma se la domanda venisse rilanciata? Questo significherebbe chiedersi in che modo Agamben possa aver ragione, pur ammettendo anche il punto di vista della Berg. Forse si potrebbe trovare un punto di equilibrio. Ma ciò richiederebbe una certa capacità di sostenere una mente divisa – il segno distintivo del pensiero, secondo **Hannah Arendt** – nonché una riabilitazione del giudizio politico. Un simile esercizio di intelligenza politica implicherebbe una discussione che metta a confronto ciò che nella crisi attuale stiamo perdendo con quanto stiamo invece guadagnando. Ma chi delibera in caso di emergenza? La mobilitazione totale – il senso di preoccupazione generale – la percezione che tutto sia cambiato – la certezza di vivere in uno stato di eccezione piuttosto che in un tempo ordinario – tutte queste cose rendono difficile il dibattito e la deliberazione politica. Siamo in un circolo vizioso: non possiamo deliberare perché siamo in un'emergenza, e siamo in un'emergenza perché non possiamo deliberare. L'unica via per uscire dal cerchio è da dove siamo entrati – dal modo in cui certi pregiudizi sono diventati così radicati da sembrarci ovvi.

Hannah Arendt

Durante gli ultimi vent'anni della sua vita, Illich aveva la sensazione che il mondo si fosse intrappolato in “un'ontologia dei sistemi”, un mondo ormai immune alla grazia, alienato dalla morte e pienamente convinto di dover tenere sotto controllo ogni eventualità – un mondo, come disse una volta, in cui “eccitanti astrazioni hanno catturato le anime e hanno ricoperto la percezione del mondo e di noi stessi come fodere di plastica.” Un'idea del genere non si presta facilmente ai programmi politici. La politica si fa sul momento e in base alle esigenze del momento. Illich parlava di modi di percepire, pensare e sentire che si erano insinuati nelle persone ad un livello molto più profondo. Di conseguenza, spero che nessuno che abbia letto fino a questo punto pensi che io abbia voluto proporre facili soluzioni politiche, piuttosto che cercare di descrivere un destino che tutti condividiamo. Tuttavia, la mia opinione sulla situazione in corso è probabilmente abbastanza chiara da ciò che ho scritto. Penso che da questo tunnel in cui siamo entrati – di distanziamento fisico, appiattimento della curva ecc. – sarà molto difficile uscirne – o facciamo dietrofront e ammettiamo la possibilità che sia stato tutto un grosso abbaglio, o lo estendiamo e creiamo danni che potrebbero essere ben peggiori delle vittime che abbiamo evitato. Questo non vuol dire che non dovremmo fare

nulla. È una pandemia. Ma sarebbe stato meglio, a mio parere, provare ad affrontarla mettendo in quarantena mirata solo le persone contagiate e i loro contatti. Chiudere gli stadi di baseball e le grandi arene di hockey, certamente, ma tenere aperte le piccole imprese cercando di distanziare i clienti allo stesso modo di come si è fatto per i negozi che sono rimasti aperti. Ci sarebbero più morti? Forse, ma questo è tutt'altro che chiaro. E questo è esattamente il mio punto: nessuno lo sa.

L'economista svedese **Fredrik Erixon**, direttore del Centro Europeo per l'Economia Politica Internazionale, lo ha ribadito di recente, difendendo l'attuale politica svedese di precauzione senza blocco totale. “La teoria del lockdown,” dice, “non è testata” – il che è vero – e, di conseguenza, “Non è la Svezia che sta conducendo un esperimento di massa. Sono tutti gli altri.” Ma, vorrei ribadirlo, la mia intenzione qui non era di contestare le decisioni politiche prese, ma di mettere in luce quelle certezze ormai consolidate che sembrano renderle incontestabili. Vorrei fare un ultimo esempio. Recentemente un editorialista di un quotidiano di Toronto ha suggerito che l'emergenza in corso può essere interpretata come una scelta tra “salvare l'economia” o “salvare la nonna”. In questa immagine, sono contrapposte due certezze assolute. Se prendiamo questi fantasmi per cose reali invece che per concetti opinabili, possiamo solo finire col mettere un prezzo sulla testa della nonna. Sarebbe meglio, mi sembra, cercare di impostare il problema in modo diverso. Forse le scelte impossibili che ci vengono poste dai modelli statistici e dai comitati tecnico-scientifici sono un segno che le cose sono state inquadrare nel modo sbagliato. C'è un modo per passare dalla nonna come “segmento demografico” ad una persona che può essere assistita, confortata ed accompagnata fino al termine della sua strada? Dall'Economia come astrazione suprema al negozio in fondo alla strada in cui qualcuno ha investito tutto ciò che ha e che ora potrebbe perdere?

Al momento, “la crisi” tiene in ostaggio la realtà, prigioniera nel suo sistema chiuso e senz'aria. È molto difficile trovare un modo di parlare per cui la vita torni ad essere qualcosa di diverso e più importante di una semplice risorsa che ognuno di noi deve gestire, tutelare e infine salvare in modo responsabile. Ma penso che sia estremamente importante osservare con attenzione a ciò che è emerso nelle ultime settimane: la capacità della scienza medica di “decidere sull'eccezione” e quindi di prendere il potere; il potere dei media di mascherare la percezione come realtà, rinnegando la propria missione; l'abdicazione della politica davanti alla Scienza, anche quando scienza non è; la messa fuori uso di ogni giudizio pratico; il potenziamento della percezione del rischio; e l'emergere della Vita come nuovo sovrano. Le crisi cambiano la storia ma non necessariamente per il meglio. Molto dipenderà dal significato che daremo a questo evento. Se, all'indomani della pandemia, queste certezze che ho tracciato qui non verranno messe in discussione, l'unico risultato prevedibile è che si fisseranno ancor più saldamente nelle nostre menti, e diventeranno sempre più ovvie, invisibili e indiscutibili.

<https://www.lintellettuale dissidente.it/controcultura/societa/interrogativi-sulla-pandemia-in-corso-dal-punto-di-vista-di-ivan-illich/>

pubblicato il 1 maggio 2020