

L'emergenza sanitaria. Spunti per una riflessione biopolitica a partire da Michel Foucault

Paolo Becchi

Università degli Studi di Genova

Abstract: The Health Emergency. Ideas for a Biopolitical Reflection Starting With Michel Foucault

Starting from Michel Foucault's biopolitical approach, the essay examines the present health emergency. Giorgio Agamben's concept of "naked life" is also taken into consideration and it shows similarities and differences with respect to Foucault. The emergency is presented as a new technique of governance, thus it tends to become permanent. With it the social role of the medicine and of the law changes too.

Keywords: Biopolitics, Sanitary Emergency, Preventive Medicine, "Sweet" Law.

Sommario: 1. L'emergenza e la vita – 2. L'emergenza permanente – 3. Dal "patto di sicurezza" alla biosicurezza. Il nuovo ruolo della medicina – 4. Una nuova forma di diritto?

1. L'emergenza e la vita

"Le roi règne et ne gouverne pas". Se questo azzecato motto, attribuito ad Adolphe Thiers, bene esprimeva la fine del potere regio, esso non sembra più adatto per dar conto di quanto sta accadendo ai giorni nostri. Oggi vale infatti il nuovo motto: "il governo gestisce, ma non governa più". L'esecutivo si è, infatti, ridotto in larga parte alla funzione di gestire, fenomeni emergenziali, un continuo flusso di emergenze, una crisi – di qualsiasi natura essa sia – dopo l'altra. Il fenomeno, certamente, ha radici profonde. E non riguarda, per certo, solo il nostro Paese, il quale però, grazie all'epidemia da Covid-19, si sta rivelando un ottimo osservatorio politico per lo studio di queste dinamiche. Cerchiamo anzitutto di chiarire i termini essenziali del discorso.

È stato Michel Foucault (morto a causa di un virus) che, per primo, a partire dalla metà degli anni Settanta, ha intuito il passaggio fondamentale che si verifica nelle società moderne dalla "sovranità" – fondata sulla *sûreté* del principe e del suo

territorio – al “governo”, al “potere governamentale”¹ – fondato invece sulla sicurezza (*securité*) della popolazione e su dispositivi securitari (*securitaire*)². La “sovranità” si basa hobbesianamente sul superamento della paura da parte degli individui grazie all’abbandono dello stato di natura, il potere governamentale si basa sulla gestione, sul controllo della paura all’interno di una popolazione, per poterne garantire la sicurezza. Per la verità già a cominciare dalla fine del XVIII Secolo inizia a divenire centrale la nozione di *popolazione* e la politica diventa governo della popolazione, popolazione intesa come spazio dei governati, in quanto membri passivi dell’azione dei governanti. Bisogna distinguere la popolazione dal popolo: se quest’ultima, infatti, è una nozione essenzialmente politico-giuridica – il popolo è un soggetto che si costituisce nell’ambito della teoria moderna dello Stato e della sovranità –, quella di popolazione è una nozione che inaugura l’ambito della biopolitica, la quale consiste precisamente nel “far emergere dal seno stesso del popolo una popolazione, nel trasformare, cioè, un corpo essenzialmente politico in un corpo essenzialmente biologico, di cui si tratta di controllare e di regolare natalità e mortalità, salute e malattia”³. Come scrive Foucault, la popolazione “non è concepita come una collezione di ‘sudditi di diritto’, né come un insieme di braccia destinata al lavoro, ma è analizzata come un insieme di elementi che, da un lato, si ricollega al regime generale degli esseri viventi [...] e, dall’altro, può fungere da supporto a interventi concertati”⁴.

Il potere politico, in tal senso, comincia a farsi carico di problemi – come il tasso di mortalità, di natalità e di morbidità in una certa zona, i rischi per la salute che una certa attività comporta, più in generale la prevenzione in ambito sanitario – che hanno ad oggetto prima il benessere della popolazione e poi direttamente la vita, biologicamente intesa, dei soggetti che compongono una determinata popolazione (ciò che Giorgio Agamben, sulla scorta di Walter Benjamin, ha chiamato “nuda vita”⁵).

¹ Con “governamentalità” Foucault si riferisce, essenzialmente, a quella forma di potere che ha per bersaglio la popolazione, per forma principale di sapere l’economia politica e per strumenti tecnici i dispositivi di sicurezza. Tale forma di potere non è fondata né sulla sovranità né sulla disciplina, ma sul “governo”, inteso come l’insieme di istituzioni e di pratiche tramite le quali si “guidano” gli uomini, influenzandone la condotta. Per una introduzione sul punto, cfr. M. Foucault, “La governamentalità”, in *Aut aut*, 167-168 (1978), pp. 12-29.

² M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 57.

³ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 79. Cfr., sul punto, A. Pandolfi, “La natura della popolazione”, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona, 2006, pp. 91-116.

⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 268.

⁵ Per la nozione di “nuda vita”, *das bloße Leben*, in Benjamin, si rinvia a A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino, 2018, pp. 131-135; M. Palma, *Benjamin e Niobe. Genealogia della “nuda vita”*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2008. Per la sua ripresa da parte di Agamben, cfr. C. Salzani, “From Benjamin’s bloßes Leben to Agamben’s Nuda

È significativo, del resto, che sia stato proprio in relazione alle epidemie che Foucault ha analizzato il sorgere di una politica della popolazione. Sono tra le sue pagine più celebri quelle che aveva dedicato alla peste in *Sorvegliare e punire*, per illustrare le relazioni di potere tipiche della società “disciplinare”⁶: i regolamenti sulla peste seguono, infatti, l’obiettivo di isolare un certo territorio, suddividerlo e sottometterlo ad una regolamentazione il più minuziosa possibile (quando gli abitanti possono uscire, l’alimentazione che devono osservare, l’obbligo di presentarsi davanti agli ispettori, etc.). Lo spazio dove è diffusa la peste è uno spazio interamente e costantemente sorvegliato, nel quale “gli individui sono inseriti in un posto fisso, in cui i minimi movimenti sono controllati e tutti gli avvenimenti registrati”⁷.

Nel XVIII secolo, tuttavia, le cose cambiano di fronte ad un’altra epidemia: il vaiolo. Il problema qui è diverso rispetto a quello proprio della peste: nel caso delle pratiche di inoculazione del vaiolo, non si tratta, come Foucault nota, di “imporre una disciplina”, ma di assicurare il funzionamento di un certo dispositivo di sicurezza della “popolazione”: occorrerà, infatti, sapere quante persone sono affette dal vaiolo, a che età, con quali effetti, con quale tasso di mortalità, e così via⁸. Ciò che conta, per noi, è che ora l’epidemia non viene considerata a partire da un problema di “disciplina” – di sorveglianza e controllo capillare delle persone –, ma di possibilità di influenzarne il decorso attraverso il ricorso a strumenti “indiretti”, grazie agli strumenti statistici di cui dispone il sapere medico e amministrativo. Si rende prevedibile il caso, si studiano le probabilità, si minimizza il rischio – e tutto questo implica che il “soggetto” degli interventi del governo non siano più i “malati”, come nel caso degli “appestati”, ma la popolazione nel suo complesso.

Dovremo tornare su questo punto. Ma possiamo già fin d’ora sottolineare come, qui, in questo passaggio, nasca un’idea della medicina come “tecnica generale di salute”, più che come servizio in caso di malattia, che è giunta sino a noi, e che si basa – è ancora Foucault a osservarlo – su una “politica della salute” che presuppone, tra l’altro, che la malattia non sia più qualcosa da curare, ma da *prevenire*, con la conseguenza della necessità di interventi che non sono più terapeutici o “medici” in senso stretto, in quanto concernono gli stili di vita, l’alimentazione, l’ambiente, il modo di allevare i figli, etc. La medicina diventa, così, un “compito collettivo”⁹. E compito che ha nella popolazione il suo referente.

Vita: A Genealogy”, in B. Moran, C. Salzani (a cura di), *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury, London, 2015, pp. 109-23.

⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1993, pp. 213-218.

⁷ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 215.

⁸ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 20.

⁹ M. Foucault, “La politica della salute nel XVIII secolo”, in M. Foucault, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, trad. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Marietti, Genova-Milano, 2008, p. 123.

Ora, più la “popolazione” entra in gioco, meno il potere si identifica con l’azione del “sovrano”: è il governo, infatti, a divenire il fulcro dell’azione politica. Perché mentre il sovrano *regna*, ossia esercita il suo potere su un territorio, su un “popolo”, il governo *governa*, ossia è chiamato a intervenire su individui che sono membri di una popolazione: “questa inversione tra governo e regno e il fatto che il governo sia in definitiva molto più della sovranità, molto più del regno, molto più dell’*imperium*, mostra che il problema politico moderno è interamente legato alla popolazione”¹⁰. Il potere diviene essenzialmente governo, e il governo è governo della popolazione, al fine di garantire, assicurare, la sua sicurezza, e questo significa oltrepassare il potere normativo che si occupa degli individui come soggetti agenti.

Ciò che, per noi, è essenziale, è che i dispositivi di sicurezza implicano che sia la “vita” stessa degli individui e delle popolazioni di cui fanno parte a divenire oggetto delle procedure di potere: i singoli individui nella loro esistenza corporea e la collettività dei corpi oggetto del potere governamentale. La vita naturale degli individui come della popolazione cui appartengono diventa, cioè, politicamente decisiva; la politica, pertanto, si trasforma in politica sulla vita, *biopolitica*, nella misura in cui la posta in gioco del potere consiste ormai “nel determinare quale forma di organizzazione” possa risultare “più efficace per assicurare la cura, il controllo e il godimento della nuda vita”¹¹. Ciò, va notato, vale sia in positivo che in negativo, nel senso che le dichiarazioni dei diritti individuali – diritti che appartengono all’individuo *in quanto tale*, in quanto “nuda vita” – non sono che l’altro aspetto di quell’“iscrizione della vita naturale nell’ordine giuridico-politico”¹² dello Stato che vede, come contropartita, l’intervento attivo di quest’ultimo nelle vite, naturalmente intese, degli individui – intervento che nei “totalitarismi” novecenteschi ha soltanto il suo punto estremo di visibilità, ma che è proprio ed interno a tutte le società democratiche di massa del XX secolo e che ora è diventato del tutto evidente nella gestione dell’attuale emergenza epidemiologica¹³.

È stato un grande apparato amministrativo, collaterale rispetto agli organi già esistenti, quello che ha cercato di coordinare le informazioni e le operazioni che sono state messe in atto per cercare di contenere l’epidemia da Covid-19. Con dispositivi disciplinari – come gli interventi di quarantena – ma soprattutto di “sicurezza”: misure di prevenzione, misure anti-contagio come il tracciamento dei contatti, lo smaltimento dei cadaveri infetti, le continue raccomandazioni igienico-sanitarie, il costante aggiornamento e la pubblicazione delle statistiche, etc. Sulla base dei dati epidemiologici forniti da una scienza, trasformatasi spesso in religione dogmatica, il potere governamentale può poi decidere di aprire, chiudere, riaprire,

¹⁰ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 66.

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 134.

¹² *Ivi*, p. 140.

¹³ Per un approfondimento di questi temi, rinvio a P. Becchi, *L’incubo di Foucault. La costruzione di una emergenza sanitaria*, Lastaria, Roma, 2020.

richiudere, regolare i flussi dei movimenti nella società con meri atti amministrativi che si susseguono senza soluzione di continuità.

Questo processo – come Agamben in particolare ha mostrato, proseguendo gli studi di Foucault – contribuisce a chiarire il modo in cui, progressivamente, l'eccezione, l'emergenza, sia divenuto il nuovo paradigma di governo, al posto della regola, della norma/normalità. Quale sconvolgimento per il normativismo giuridico! Ciò che abitualmente chiamiamo lo “stato di eccezione”, infatti, si definisce come *esclusione inclusiva*, come Agamben la chiama.

Proviamo a spiegare il punto nei termini più semplici. Il caso di eccezione non è un caso semplicemente “escluso” dal diritto, un caso cioè senza alcun rapporto con la norma. Esso non è semplicemente “fuori” dal diritto. E ciò perché esso è un caso di eccezione *rispetto* ad una norma. Se non ci fosse la norma, non ci sarebbe neppure l'eccezione. Ed è la norma, è sulla base di essa, che posso dire che un caso non rientra nella norma, che esso è escluso, cade “fuori” dal suo ambito di applicazione, fa eccezione. Per questo Agamben può dire che l'eccezione non è qualcosa “che si sottrae alla regola”, ma è “la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione”¹⁴. È, cioè, la norma che, dicendo fin dove si applica, dice anche ciò a cui non si applica, rende dunque possibile l'“eccezione” ad essa. Quindi, dicendo che l'eccezione è “fuori” da essa, la norma in realtà la “include”, nel senso che è a partire dalla norma che si definisce ciò che è un'eccezione. Il che significa: se l'eccezione è ciò che è *escluso* dalla norma (a cui la norma non si applica), è solo perché è la norma che definisce lo spazio di questa esclusione (i suoi limiti, i suoi termini, il suo significato).

Ora, secondo Agamben, è solo nella forma dell'eccezione che il diritto può riferirsi alla vita. Il diritto, infatti, si presenta sempre come ciò che è distinto, è altro dalla mera vita “naturale”, biologica, e che *non* si riferisce ad essa: il diritto ha di fronte a sé il “cittadino” o la “persona”, ossia l'individuo astratto considerato *in quanto* titolare di diritti e di doveri, e mai l'individuo concreto nelle sue determinazioni biologiche. Non è a quest'ultimo che si rivolge. Ma chi decide cosa è “nuda vita” e cosa non lo è, se non il diritto stesso? Escludendo la “nuda vita” dal proprio ambito di applicazione, il diritto in realtà la “cattura”, fa “presa” su di essa: rivendicando il potere di porla “fuori”, il diritto fa così comunque della “nuda vita” – se pur in negativo – l'oggetto del suo comando. Così il potere giuridico del “bando”: la nuda vita di un individuo viene posta “fuori” dal diritto, ma non per questo semplicemente lasciata stare; al contrario, questo essere messa fuori, questo non essere più tutelata dal diritto, implica la possibilità di “ucciderla” impunemente.

Ora, rispetto all'analisi e alle suggestioni foucaultiane, l'operazione di Agamben è duplice: da un lato, per lui si tratta di mostrare come ciò che Foucault chiamava “bio-potere” è qualcosa come una struttura “originaria”, costitutiva del diritto (e non una sua fase “storica”) – come egli cerca di mostrare ricorrendo all'esempio dell'*homo sacer* nella giurisprudenza romana; dall'altro, di scoprire

¹⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 22.

come questo spazio di *distinzione* tra “vita” e “nuda vita”, che comunque aveva caratterizzato il diritto moderno, sia venuto progressivamente a perdersi – tanto che esso si trasforma in una zona di *indistinzione*. Così, nelle parole di Agamben:

ho cercato di svolgere questo concetto [la biopolitica] sia verso il passato, mostrando che la biopolitica ha radici più antiche, sia verso il presente, mostrando come la deposizione attuale delle ideologie politiche in nome dell’economia significhi in realtà l’assunzione della vita biologica come ultimo compito storico dell’umanità¹⁵.

Il fatto che il diritto attuale sia essenzialmente un diritto dell’eccezione – un diritto, cioè, che non cessa di *sospendersi*, di smettere di applicarsi in presenza di emergenze, situazioni eccezionali, che esigono e richiedono appunto soluzioni e decisioni non previste dalle norme –, porta con sé un sempre maggior politicizzazione della “nuda vita”. Ma ciò non significa maggiore libertà per gli individui: al contrario, significa lasciare che essi subiscano un potere non più limitato, nella sua azione, da obblighi e vincoli, un potere che incede nei loro corpi, un potere biopolitico.

2. L’emergenza permanente

Regolare la “nuda vita”, allora, intervenire su di essa, diventa possibile solo sulla base dell’emergenza, dell’eccezione: l’istituzione di uno stato di emergenza permanente, in altri termini, è strettamente correlato all’esigenza per il potere, sempre più urgente, di far “presa” direttamente sulla vita naturale degli individui, secondo quella “politicizzazione della nuda vita” – e di converso di depoliticizzazione della vita “vestita” – che si è sviluppata compiutamente prima nei totalitarismi e, poi, nelle nostre democrazie occidentali, a partire dall’idea che la vita e il suo controllo diventa il fatto politico decisivo.

Da un punto di vista giuridico, tutto ciò ha innescato un lungo processo di “crisi della legge”, e quindi del potere legislativo, il quale oggi sembra ormai essersi definitivamente compiuto. Per la verità già nei primi anni Trenta del Secolo scorso lo “Stato legislativo” poteva ormai dirsi tramontato, come notava Carl Schmitt, per far posto ad uno “Stato amministrativo” il cui tratto specifico non era più la “legge”, ma il “provvedimento” “preso solo in base allo stato delle cose, con riferimento ad una situazione concreta e diretto a finalità pratiche”¹⁶. Lo stesso “legislatore”, come

¹⁵ A. Gnoli, “Giorgio Agamben”, in *Robinson – La Repubblica*, 28/10/2018, p. 64.

¹⁶ C. Schmitt, “Legalità e legittimità”, trad. it. in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 213.

Schmitt chiarisce, era ormai un legislatore *motorizzato*¹⁷, dal momento che il processo legislativo era divenuto sempre più “velocizzato e semplificato”.

A partire dalla seconda metà del XX Secolo, questo processo è divenuto evidente anche all'interno delle nostre democrazie, con la sempre maggior insistenza sulla necessità di assicurare governi “stabili”, esecutivi in grado di intervenire tempestivamente con strumenti idonei a garantire risposte efficaci ed immediate ai problemi concreti che di volta in volta si pongono. Quasi superfluo è ricordare, qui, il sempre maggior ricorso alla decretazione d'urgenza. Esemplare quanto accade nel nostro Paese. Già alla fine degli anni era ormai diventato chiaro a tutti come il ricorso costante e la reiterazione dei decreti-legge – si pensi ai 319 decreti del Governo Ciampi – avesse dato luogo ad un fenomeno di “urgenza permanente”. Ma se la “governabilità”, come noto, è divenuta una delle parole chiave del dibattito politico italiano nella crisi della Prima Repubblica, la trasformazione che si è avuta è consistita, più che in una nuova definizione dei rapporti tra Parlamento e Governo sul piano istituzionale, nell'affermarsi di una sorta di stato di *emergenza permanente*. Se è l'esecutivo, oggi, a decidere, non è per “governare”, ma per “gestire” quella che viene ormai pensata come una situazione di “eccezione” costante: la politica non vive che di continue “emergenze” che si susseguono l'una dopo l'altra – dai terremoti all'immigrazione, dal terrorismo globale fino a quella emergenza sanitaria (globale pure questa) che stiamo vivendo in questo ultimo periodo. I governi si occupano solo di emergenze. E il parlamento può solo limitarsi ad approvare decisioni ex post per dare un minimo di parvenza democratica all'operazione. È quello che abbiamo sperimentato con i famigerati Dpcm¹⁸ del secondo Governo Conte e più recentemente con i cosiddetti “decreti-legge matrioska” del Governo Draghi, vale a dire decreti assorbiti da altri decreti. Il cortocircuito è evidente: perché un'emergenza non può, per definizione, essere permanente, così come l'eccezione non può essere la regola. Ma è esattamente questo ciò che è avvenuto: l'eccezione in realtà non esiste più, proprio perché è divenuta la regola. Ed è per questo che le misure adottate dal governo per gestire il fenomeno pandemico – con la sospensione dei diritti di libertà e di circolazione dei cittadini – hanno potuto essere accettate senza particolari opposizioni o resistenze. E persino ripetute nel tempo.

Difficile dar torto, allora e ancora una volta ad Agamben, quando di recente ha sottolineato come “l'epidemia ha mostrato chiaramente che lo stato di eccezione, col quale i governi ci avevano da tempo familiarizzato, è divenuto la condizione normale”¹⁹. Anche qui, va osservato come questa normalizzazione dello stato di eccezione è l'altra faccia del fatto che la politica è divenuta interamente bio-politica,

¹⁷ C. Schmitt, *La situazione della scienza giuridica europea*, trad. it. a cura di A. Salvatore, Quodlibet, Macerata, 2020, pp. 45 e ss.

¹⁸ Cfr. sul punto, P. Becchi, “Sulla legittimazione del governo rappresentativo democratico e del parlamento. Due attuali cortocircuiti”, in *Politica del diritto*, 4 (2020), pp. 643-654.

¹⁹ G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata, 2020, p. 40.

in cui “la posta in gioco è in ultima analisi la vita biologica come tale”²⁰. La posta in gioco è, oggi, la *sicurezza* non della proprietà privata ma della vita del proprio corpo.

Il centro dell’attività politica diventa allora sì il governo, ma per fare cosa? Per realizzare un determinato progetto politico? Una “visione”, un “cambiamento”, una “idea di Paese”, quello che un tempo semplicemente si chiamava un “programma” politico – il programma “liberale”, il programma “socialista”, il programma “comunista” ecc. ecc.? Niente di tutto questo. L’unica funzione del governo oggi è quella di garantire la *sicurezza* della popolazione. E per ragioni di sicurezza si possono sospendere libertà, diritti, le garanzie date dalle leggi, la sicurezza viene prima di ogni cosa e diventa il metodo e la tecnica del governo. È questa la nuova “ragion di Stato”.

3. Dal “patto di sicurezza” alla biosicurezza. Il nuovo ruolo della medicina

Anche questo tema andrebbe ripercorso nella sua evoluzione storica. Già a metà degli anni Settanta Foucault aveva denunciato: “ormai la sicurezza è al di sopra delle leggi”²¹, parlando di un *patto di sicurezza*. Compito dello Stato, egli osservava, era ormai divenuto la *protezione* dei cittadini: “protetti da tutto ciò che può essere incertezza, incidente, danno, rischio”: “Siete malati? Avrete l’assistenza sanitaria! Non avete lavoro? Avrete il sussidio di disoccupazione! C’è un maremoto? Creeremo un fondo di solidarietà! Ci sono dei delinquenti? State certi che gli daremo un raddrizzamento, una bella sorveglianza poliziesca!”²². È la vita – nel suo significato naturale – a divenire ora il “bene” che dev’essere protetto, e protetto in ogni occasione, in ogni circostanza: la sicurezza si trasforma in biosicurezza. Per questo il modello “legale” entra necessariamente in crisi, perché “lo stato che garantisce la sicurezza è uno stato obbligato a intervenire in ogni occasione in cui la trama della vita quotidiana è lacerata da un singolo evento eccezionale. Di colpo la legge non è più adatta”²³. La legge fornisce regole, ma ora tutto è eccezionale. E ciò va da sé: infatti, affinché ci sia bisogno di sicurezza, è necessario che in realtà vi sia una insicurezza costante; occorre che l’insicurezza sia la condizione in cui ci troviamo per poter offrire sicurezza.

Per questo il governo non deve più, per dirla in modo tradizionale, “mantenere l’ordine”, ma gestire il disordine. Non deve tanto *prevenire* le emergenze – una

²⁰ *Ivi*, p. 41.

²¹ M. Foucault, “Ormai la sicurezza è al di sopra delle leggi”, trad. it., in M. Foucault, *La strategia dell’accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, a cura di S. Vaccaro, Due punti, Palermo, 2009 p. 63. Sul tema della prevenzione e della nascita nelle società europee di politiche di gestione del rischio cfr. F. Ewald, *L’État providence*, Bernard Grasset, Paris, 1986.

²² M. Foucault, “La sicurezza e lo Stato”, in M. Foucault, *La strategia dell’accerchiamento*, cit., p. 71.

²³ *Ibidem*.

alluvione, un terremoto, una epidemia, un attentato terroristico, etc. – ma deve essere in grado di gestire questi fenomeni una volta che accadano. E il suo successo o insuccesso dipende esclusivamente da questo, dalla gestione delle emergenze. Il *laissez faire, laissez passer* è stato interpretato come un modello economico liberista, ma è anche un modello perfetto per il nuovo governo “neoliberale” delle emergenze: lasciamo pure che accadano, ci penserà il governo.

Beninteso, gestire un'emergenza, dal punto di vista del governo, non significa necessariamente riportare la situazione in condizione di normalità nel più breve tempo possibile. Tutt'altro. L'emergenza può anche essere utilizzata per modificare la normalità. Bisogna sapere approfittare delle emergenze. Naturalmente occorrerà monitorare la curva di morbilità e mortalità cercando di indirizzarla verso l'obiettivo terapeutico che il governo intende socialmente raggiungere. Ad esempio una diminuzione costante della popolazione italiana, già peraltro in atto, ma che può essere agevolata da epidemie e carestie. Nascere e morire non saranno più eventi naturali, ma “costruzioni” del potere che con l'aiuto di esperti si occupa del “corpo” della popolazione e della sua salute. E può farlo utilizzando qualsiasi mezzo. Il fine, vale a dire la salute del “corpo” della popolazione, giustifica qualsiasi mezzo.

In questo senso, il passaggio dal *Security State* alla *bio-sicurezza* comporta una stretta nuova e inedita: perché ora la “vita” che va tutelata non è più minacciata dall'esterno – da un atto terroristico, ad esempio – ma dall'interno, dalle malattie che attaccano il corpo sociale, e qui una malattia virale paradossalmente è proprio quello che ci vuole. Per questo la salute cessa di essere un diritto, per divenire un obbligo in nome di un “civismo superlativo in cui gli obblighi imposti vengono presentati come prove di altruismo e il cittadino non ha più diritto alla salute (*health safety*), ma diventa giuridicamente obbligato alla salute (*biosecurity*)”²⁴. Ed obbligato, ad esempio a vaccinarsi per altruismo, ma soprattutto perché il pericolo è ora *in* lui stesso, è nel suo corpo e nella sua stessa vita: per proteggerla, bisogna allora intervenire direttamente su di essa, sul corpo dell'individuo.

C'è una differenza sottile, ma essenziale, che di solito viene trascurata: nell'età della bio-sicurezza in cui viviamo, la libertà dell'individuo non viene limitata per tutelare la salute altrui – il diritto alla salute dell'altro e della collettività; essa viene limitata per tutelare il “diritto” stesso di quell'individuo a non ammalarsi, ad essere sano. Che paradosso. Proprio perché è un “diritto” individuale, la salute viene ora tutelata al punto da *obbligare* l'individuo stesso a non ammalarsi, a proteggersi. Da diritto diviene pertanto un dovere. Il diritto alle cure si trasforma nell'obbligo di curarsi.

Questo è il nuovo passo compiuto in quel processo di “medicalizzazione della vita” di cui parlava già Ivan Illich²⁵ e per il quale noi siamo già da sempre

²⁴ G. Agamben, *A che punto siamo?*, cit., p. 78.

²⁵ I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano, 2004. Cfr. anche I.K. Zola, “Medicine as an Institute of Social Control”, in *The Sociological Review*, 20 (1972), n. 4, pp. 487-504.

considerati malati, anche se sani, ossia *bisognosi di trattamento* ancor prima di ammalarsi per davvero. Il “portatore sano” è malato, ma sta bene e non sa neppure di essere malato, se non ha fatto un tampone da cui può risultare positivo o falso positivo senza peraltro avere alcun sintomo della malattia. È il paradigma dell’“individuo da curare” comunque, sano o malato che sia, per il quale tutto “gira attorno alla inesorabilità della malattia, una malattia che infine non si identifica con questo o quel disturbo ma che si impone come la condizione normale del nostro vivere. Su questo stato ormai cronico non ci interroghiamo più. Il patologico è slittato nel normale, e il normale scivola nel naturale”²⁶. La promozione della salute diviene, allora, sempre più il tema di fondo di una politica che spinge alla regolarità periodica dei controlli medici, all’adozione di misure di prevenzione, allo svolgimento di una vita “sana” con un “buon” stile di vita. Questo spiega l’attenzione all’alimentazione, il consiglio della “dieta mediterranea”, la lotta contro il fumo, l’alcol e le droghe, la lotta alla ludopatia, le campagne di sensibilizzazione contro sovrappeso e obesità, il consiglio dell’attività fisica quotidiana, le vaccinazioni di massa, lo *screening*, etc. e si deve cominciare dall’educazione dei figli, che devono essere abituati sin da piccoli all’esercizio fisico, in modo che esso divenga una abitudine. “Palestrati” già da piccoli, con il dispositivo elettronico da grandi per contare il numero dei passi giornalieri effettuati, le calorie accumulate, il battito cardiaco, la pressione arteriosa. La medicina non ha più ad oggetto il malato, non interviene sulla malattia; ha, diversamente, ad oggetto la persona sana, ed interviene per prevenire la malattia, anziché per curarla. Beninteso, un certo grado di prevenzione ha sempre fatto parte del bagaglio professionale del medico, ma qui si parla di un completo cambio di paradigma, per cui la medicina deve occuparsi principalmente della prevenzione. Se ti ammali in fondo è allora per colpa tua (non hai indossato la mascherina) e se gli altri si ammalano in fondo è sempre per colpa tua (sei stato in un assembramento). E si poteva evitare la malattia tua e degli altri. Le malattie devono essere evitate più che curate. Per questo, ad esempio, si è quasi restii a curare la Covid-19 e si puntano invece tutti gli sforzi su un programma di vaccinazione di massa. Per questo il diritto alla salute è divenuto ormai un obbligo di non ammalarsi, obbligo di assumere una serie di misure – mascherine, guanti, distanziamento, confinamento, coprifuoco, vaccinazione, etc. – che consentano di prevenire, di impedire il possibile sorgere di una malattia. Il cittadino da soggetto politico attivo è ormai diventato il paziente oggetto di un continuo, ossessivo, trattamento terapeutico²⁷. È evidente che in questo nuovo contesto si possono rinviare le elezioni *sine die*, tanto in effetti a che servono? Che senso hanno le elezioni, se non ci sono più cittadini che partecipano attivamente alla vita politica?

²⁶ P.A. Rovatti, “Note sulla medicalizzazione della vita”, in *Aut aut*, 340 (2008), p. 7.

²⁷ Ritornano d’attualità le tesi dello psichiatra americano di origini ungherese Thomas Szasz sullo Stato terapeutico, cfr. T.S. Szasz, “The Therapeutic State. The Tyranny of Pharmacracy”, in *Independent Review*, 5 (2001), n. 4, pp. 485-521.

4. Una nuova forma di diritto?

Non vale obiettare che l'emergenza giustifica, per definizione, misure eccezionali. Perché diventa ormai sempre più difficile sapere se si adottano misure d'eccezione in quanto c'è un'emergenza, o se c'è un'emergenza in quanto si adottano misure d'eccezione. Le misure eccezionali non sono esse stesse la prova del perdurare di una situazione di emergenza? Quanto può andare avanti questo circolo?

In realtà all'infinito, finché il governo con l'aiuto di giornali e telegiornali compiacenti riuscirà a tenere in allarme la popolazione. Anzi – ed è quello che si sta sperimentando in Italia – possono anche cambiare i governi, ma non la situazione di emergenza. E anche se comincia a verificarsi qualche segno di malcontento, i mass media tradizionali hanno un ruolo decisivo nella creazione di una psicosi collettiva nei confronti di una malattia infettiva che ovviamente merita attenzione, ma in fondo è poco letale. “Dacci tutti i giorni il nostro bollettino quotidiano fornito dalla Protezione Civile”. Oggi con un messaggio un po' più rassicurante – meno contagi –, ieri all'opposto con l'aumento del numero dei morti. Domani è un altro giorno, si vedrà. Dopodomani ci saranno i salvifici vaccini e poi però bisognerà insistere sul fatto che non basteranno per tutti o che non sono particolarmente efficaci, perché ci sono le cosiddette “varianti”. Dati in apparenza presentati come neutrali, si tratta di numeri, ma che hanno l'unico scopo di tenere la popolazione in uno stato di allarme continuo. Non bisogna abbassare troppo la guardia e suscitare l'impressione che non ci sia più pericolo. Il pericolo deve esserci sempre.

I governi – ripetiamolo ancora una volta – non governano più, si limitano ad approfittare di stati emergenziali continui per legittimarsi e, se non esistono, bisogna inventarseli. Un po' come sta succedendo ora: il virus non è sconfitto, perché appena l'emergenza termina se ne annuncia un'altra, in forma di “seconda” ondata, cui seguirà poi una “terza” e così via senza fine. E per questo è necessario che lo stato di emergenza continui. Neppure i vaccini sono risolutivi e poi scarseggiano. Nell'attesa che subentri la carestia, e qualche altra successiva emergenza, c'è ancora bisogno dell'epidemia.

Intanto ciò che è accaduto è che scuole e università siano state di fatto sospese per un lungo tempo e che le riaperture avvengano solo a singhiozzo e durino pochissimo, perché appena si intravede un minimo di normalità si provvede a chiudere di nuovo tutto. Intanto molte attività lavorative avvengono da casa ed altre non riprenderanno più. Il governo la chiama “rivoluzione digitale”. In effetti, in questo modo aumentano le tecniche innovative attraverso l'uso delle neuroscienze e dell'intelligenza artificiale²⁸. Al contempo però stiamo dando il colpo di grazia alla nostra economia industriale e all'istruzione pubblica. Ma siamo certi che l'economia industriale sarà completamente sostituita da quella immateriale, che la

²⁸ Non posso, qui, che rinviare al mio già citato *L'incubo di Foucault. La costruzione di una emergenza sanitaria*, Lastaria, Roma, 2020.

scrittura sarà sostituita dalla comunicazione orale? che il confinamento a casa sarà il futuro, dal momento che “la casa” diventerà il luogo di lavoro?

Tutti sottomessi alla legge e all’ordine. Anche se, in verità, non c’è più, in senso classico, nessuna legge e nessun ordine. Sì, perché in fin dei conti la novità di questa attuale esperienza, va persino al di là della immaginazione di Foucault. Non è solo l’amministrazione a diventare decisiva rispetto alla legislazione, in fondo è persino la giurisdizione a perdere di centralità. Il diritto, pur conservando l’uso della forza, in realtà sembra quasi poterne farne a meno. Il potere normativo c’è, la sanzione prevista pure, ma molto spesso non viene neppure applicata.

Sorvegliare sì, ma punire poco. Punire solo coloro che manifestamente non si adattano, ed in questo caso certo pene esemplari e stigmatizzazione sociale sui giornali. Per i “negazionisti”, insomma, lo “squartamento” come nel Medioevo, sia pure simbolicamente. Ma in generale nello stato di emergenza la punizione diventa l’eccezione non la regola. Del resto, come si fa a pretendere il rispetto di disposizioni che cambiano continuamente? Non c’è più alcuna certezza del diritto quando le regole cambiano di giorno in giorno e allora è anche difficile applicarle. E poi, ecco la novità, qualche volta neppure il diritto prevede una sanzione. Il diritto non costringe, si limita a raccomandare, a “suggerisce caldamente”. Si moralizza. E un diritto “dolce” o “mite” che mira a persuadere e ricorre alla violenza solo in ultima istanza. Non c’è bisogno del patibolo e neppure di celle e prigionie, perché le “celle” sono diventate le nostre case e noi siamo felici volontariamente agli “arresti domiciliari” senza per la verità aver commesso alcun delitto. “Per il tuo bene è meglio stare in casa, fare la dieta, ed evitare di fumare perché il virus colpisce in particolare gli obesi e i fumatori”. Non è vero, ma rassicura. “Tu resta pure a casa che al resto pensiamo noi”. Gli interventi di pubblica sicurezza avverranno se c’è violazione di massa del coprifuoco o sedizione. Per il resto basta gestire in modo paternalistico e con dolcezza l’emergenza.

Anche da questo punto di vista, possiamo dire che Foucault avesse ragione: le società “disciplinari” sono finite, ormai per sempre, per lasciare posto ad un nuovo tipo di società – che alcuni hanno chiamato, a partire da alcuni spunti presenti in Deleuze, “società del controllo”²⁹. Non è certo questa la sede per svolgere un’analisi di questo passaggio dal punto di vista di una filosofia politica. Ci limitiamo a notare come tale trasformazione riguarda, evidentemente, anche il diritto. Se, infatti, in una società “disciplinare” il diritto è strumento essenziale per *imporre*, attraverso il ricorso alla coercizione, alla minaccia della *sanzione*, determinati *standard* di comportamento, in una società post-disciplinare come la nostra il diritto sembra ormai assolvere ad una funzione diversa e per molti versi più indefinita³⁰. Sebbene, infatti, continuino a essere promulgate norme – e, anzi,

²⁹ Cfr. G. Deleuze, “Poscritto sulla società del controllo”, in G. Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 234-241.

³⁰ Si veda, però, per la distinzione tra norma giuridica e norma disciplinare, S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris, 2007.

l'ipertrofia normativa giunge sino a livelli mai visti prima (si pensi solo a quanto avvenuto nella disciplina dei Dpcm) –, la loro natura sembra del tutto cambiata. Per un verso, più che di prescrizioni si tratta spesso di “consigli”, raccomandazioni, indicazioni legalmente non vincolanti (tipici fenomeni di ciò che viene chiamata oggi “soft law”), le quali tuttavia trovano di fatto obbedienza presso i cittadini. Per un altro verso, anche quando siamo di fronte a vere e proprie prescrizioni, accompagnate dalla corrispondente sanzione, sembra del tutto evidente che ad esse non si obbedisca certo per *paura* della sanzione (i cittadini sanno benissimo che le “multe” fioccano di rado e, soprattutto, che per tutta una serie di prescrizioni non esiste di fatto il modo di verificarne il rispetto o meno).

Qui si apre allora un problema, in quanto bisogna necessariamente domandarsi: *perché* sono obbedite? E la risposta non è chiara: potrebbero esserlo per la sola ragione che si tratta comunque di indicazioni provenienti dal “governo” (e quindi il solo fatto che il “governo” dica ciò che è giusto fare costituisce una ragione sufficiente per farlo), oppure, diversamente, per il fatto che, qui, non è la volontà del “governo” a persuadere i cittadini, ma l'autorità del sapere medico che sta dietro la formulazione di quelle raccomandazioni (è al medico, cioè, che in realtà si obbedisce). Ma potrebbe anche essere per una forma di controllo sociale ormai diffusosi capillarmente – certo grazie al connubio tra sapere medico e politica, e soprattutto alle forme di pressione dei social media, della stampa e dei giornali – tale per cui la “disobbedienza”, più che una manifestazione di illegalità, viene percepita socialmente come un atto irresponsabile, immorale, che rivelerebbe il carattere spregevole della persona che lo compie e che va con forza stigmatizzato. Perché la trasgressione non è più percepita come un atto contro il potere, ma direttamente contro il prossimo, contro le “persone” responsabili e perbene. Ma se così stanno le cose, la funzione del diritto cambia radicalmente. E perde, inoltre, anche la sua funzione politica – di garanzia dei diritti individuali contro le pretese illegittime del potere.

Si tratta, probabilmente, di fenomeni che vengono da lontano. In fondo la pandemia – sotto il profilo giuspolitico, e ci sono sicuramente altri profili che andrebbero indagati – è solo una lente di ingrandimento che ci consente di vedere meglio quello che era in corso da tempo, l'erosione del modello di democrazia parlamentare su cui si è costruito negli ultimi secoli l'ordine politico e al contempo una grande trasformazione del ruolo del diritto che sarebbe compito della filosofia e della sociologia del diritto indagare.