

L'uomo "untore" e il distanziamento sociale: distopia o cura?

Maurizio Sozio

Università degli Studi di Bari A. Moro

Abstract: The Smearing Man and Social Distancing: Dystopia or Care?

The state of health emergency caused by the Sars-Cov-2 virus has raised unprecedented ethical and legal questions. In the dystopia of a pandemic world, in order to slow down the spread of the virus, governments have suspended a large part of fundamental rights. This paper questions the "biopolitical" outcomes of social distancing prescriptions, which have identified a sort of new relational *ethos*. Faced with the new state of nature of *homo homini unctor*, however, not all the "care" [*Fürsorge*] strategies adopted by institutions seem authentic and illegitimately risk transforming the recipient into "dependent and dominated".

Keywords: Dystopia, *Phármakon*, Contactless Society, Care.

Sommario: 1. Distopie ed emergenze – 2. Il *Phármakon* dell'emergenza – 3. *Contactless society* – 4. I doveri del distanziamento sociale – 5. L'inferno sono gli altri. Da Sartre alle neuroscienze – 6. Cecità – 7. La "cura autentica" e l'etica dei porcospini

1. Distopie ed emergenze

Era il 12 marzo del 1863 quando, in un appassionato discorso al parlamento di Westminster, John Stuart Mill per la prima volta utilizzò il termine "distopia" [*dys-topian*] commentando l'irricevibile proposta dei colleghi a proposito della disciplina dei latifondi in Irlanda; si trattava a suo dire "*too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians*"¹.

L'evidente simmetria del termine "distopia", caratterizzata in negativo e calibrata sul prefisso "dis" rispetto al prefisso "eu/u" del termine antonimo "utopia" ne svela le reti semantiche. Se l'utopia era l'ideale politico/sociale descritto dalla narrativa del vagheggiato miglior luogo possibile², la narrazione distopica raffigura gli effetti indesiderabili del "peggior luogo possibile" il più delle volte totalitaristicamente strutturato.

¹ R.C.S. Trahair, *Utopias and Utopians. An Historical Dictionary*, Greenwood Press, Westport, 1999, p. 111.

² Sulla filosofia utopica si vedano principalmente i classici: Th. More (1516), *Utopia*, Feltrinelli, Milano, 2016 e T. Campanella (1602), *La città del sole*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Nel filone letterario distopico tutto appare “disfunzionale” rispetto alla società, al contrario della società utopica in cui tutto è orientato alla perfetta funzionalità.

Si possono distinguere due espedienti narrativi attraverso cui si giunge a tratteggiare una società distopica: essi richiamano ragioni endogene ed esogene.

Per le prime ragioni la distopia è generata dall’uomo stesso, dal dispotismo incorporato nello sviluppo invasivo della tecnologia o dallo stato di natura post atomico provocato da esiziali conflitti nucleari o da sciagurate politiche ambientali; per le ragioni esogene, invece, la società distopica viene alla luce da cause indipendenti dall’uomo stesso, e incontrollabili, quali catastrofi naturali o epidemie inarrestabili.

La letteratura distopica è in un certo senso anticipatoria, in quanto anche se l’ambientazione è futura essa mantiene un forte legame con la contemporaneità di cui vuole essere di volta in volta critica o monito, e che viene trasfigurata e caricata di sfumature e caratteri allarmistici.

Tra i temi della letteratura e della cinematografia distopica c’è senza dubbio la narrativa dell’emergenza sanitaria, caratterizzata dal caos e dal disordine procurato dalla diffusione e dal contagio di malattie e virus. Di fronte proprio al dilagare di un virus aggressivo e contagioso, il Sars-CoV-2, la comunità mondiale dal gennaio 2020 si è trovata ad affrontare un’emergenza sanitaria planetaria. Il nuovo coronavirus si è presentato sul palcoscenico della storia carico di metafore e implicazioni bio-politiche, a partire dal mezzo di trasmissione, l’aria, che, “persa la sua innocenza”³ si mostra distopicamente degradata da *ànemos*, soffio vitale e contenitore dello spirito, a veicolo dell’alito mortale, a portatrice di morte.

I governi mondiali hanno risposto mettendo a punto una strategia dell’emergenza, attraverso una normazione per il contenimento del virus. La legislazione dell’emergenza proposta come rimedio sanitario è apparsa quasi salvifica, come mostra la traccia semantica dello stesso termine “emergenza” [*emergency*, *emergencia*] che indica il movimento del tirar fuori – *ex-mergo* – dall’immersione, dall’affogamento, dalla morte senza fiato, e apre alla possibilità di respirare ancora, di riprendere il bergsoniano “slancio vitale” segno di sconfitta del virus.

Tuttavia lo stato emergenziale ha mostrato ben presto il volto ancipite di Giano. Non solo perché in esso riecheggia lo stato di eccezione [*Ausnahmezustand*] schmittiano, ma perché l’emergenza sanitaria ha l’ambivalenza del *phármakon*, si mostra cioè, al tempo stesso, come cura e come veleno.

³ Cfr. D. Di Cesare, *Virus sovrano?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

2. Il *Phármakon* dell'emergenza

L'immagine platonica del mantello di Fedro è di quelle teoreticamente potenti. Nelle pagine del Fedro di Platone (274e-275), il mantello di Fedro nasconde il testo di Lisia e il potere terapeutico della scrittura che si svela come *phármakon*, vale a dire cura per la memoria e veleno per la conoscenza. L'ambivalenza del *phármakon* riflette la concezione socratica sul sapere e sull'oralità, in quanto solo la conoscenza appresa direttamente dal sapiente è vera conoscenza, al contrario della conoscenza formatasi attorno alla memoria costruita sul sapere cristallizzato nella scrittura⁴.

Lo stato emergenziale originatosi dalla necessità di contenere l'epidemia da Coronavirus si è mostrato, attraverso le politiche di confinamento sociale e di dannosa chiusura delle attività economiche, una perfetta immagine dell'ambivalenza e paradossalità del farmaco, un effetto tossico ben riassumibile da quello che può essere quasi un paradosso deontico, per dirla con A.G. Conte, vale a dire, ad esempio, obbligare alla chiusura le attività commerciali che consentono agli esercenti il sostentamento e la sopravvivenza per permettere loro di sopravvivere al virus⁵.

La legislazione dell'emergenza, adottata sincronicamente su scala globale, si è sviluppata attorno a uno scopo ben preciso: limitare la circolazione del virus bloccando le possibilità di contagio.

Lo stato di eccezione sanitario non solo richiama la sospensione o limitazione di alcune libertà e diritti fondamentali (circolazione, riunione, istruzione, iniziativa economica, medicalizzazione coatta, screening di massa, reticolazione dello spazio sociale), ma, come si legge in Foucault, ricalca uno dei due paradigmi sanitari opponibili alle epidemie: il confinamento. Foucault, infatti, in *Sorvegliare e punire*, evidenzia un doppio paradigma sanitario in grado di contenere le epidemie: esclusione o confinamento, a seconda che si debba arginare la peste o la lebbra⁶.

⁴ Sull'ambivalenza del *phármakon*, cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano, 2007.

⁵ L'esempio è di L.A. De Caro, *Homo homini unctor. I paradossi del lockdown*, Mimesis, Milano, 2020, p. 23: "Ti ordino di lasciarti morire di fame per non morire di virus". Il riferimento a Conte è A.G. Conte, "Ricerca di un paradosso deontico", (1974), in A.G. Conte, *Filosofia del linguaggio normativo*, I, Studio 1965-1981, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 75-116.

⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1993, pp. 213-218. Anche se la città "apestata", percorsa da gerarchie, sorveglianze e controlli si mostra sottomessa al potere disciplinare, tale potere non esaurisce quella che è la "tecnologia della politica". Per Foucault, il potere ha due destinatari: l'anatomo-politica dei corpi, sottomessa alla "tecnologia disciplinare del potere" e la "bio politica della specie umana" regolata dalla normazione delle necessità biologiche della popolazione. L'esistenza protetta dal bio potere è quella biologica delle attività vitali: salute, igiene, sessualità, fertilità, morte. Sul punto cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 123. Su Lockdown e biopolitica si veda X. Tabet, *Lockdown: Diritto alla vita e biopolitica*, Streetlib, Milano, 2020.

La riflessione di Agamben ha sottolineato, dal canto suo, come la strategia immunitaria della legislazione emergenziale, portata avanti in Italia a colpi di provvedimenti amministrativi, sia il prodotto irreversibile di un regime sanitario di cui il confinamento terapeutico diventa il tentacolo del controllo sociale, realizzando la profezia di Alexis de Tocqueville che metteva in guardia dal dispotismo nascosto all'interno dei provvedimenti amministrativi⁷. Nell'allarme di Agamben c'è tutta la pericolosità del *phármakon* che tutela la "nuda" vita, attraverso dispositivi emergenziali che aprono, in ragione del primato della ragione immunitaria, allo smantellamento della comunità, costituita da intersoggettività intrecciata e vissuta, a vantaggio del paradigma della società priva di contatto, la *Contactless society* effetto diretto della *Safetycracy* imperante in ogni "regime sanitario".

L'interrogativo che si pone prepotentemente è se a partire dal dovere anankastico di distanziamento sociale, l'*ethos* di quest'ultimo possa conservare il profilo antropologico del riconoscimento e della parità ontologica così come si è sviluppato fino ad ora nell'idea stessa di giuridicità.

3. *Contactless society*

Celiando si può dire che l'ordine sanitario emergenziale è fondato sullo slogan "sorvegliare e pulire"⁸, e che l'indirizzo del nuovo culto di Igea, ideale per la distopia della *Contactless society*, è rischiosamente orientato a normalizzare l'emergenza igienico-sanitaria, sterilizzi ampi tratti della stessa giuridicità. L'*ethos* sanitario, infatti, intercetta e rimodula alcuni tratti distintivi della giuridicità come coesistenza. Quel diritto che appare creato attorno al movimento di aggregazione centrifugo diffusivo si ricalibra attorno al distanziamento. Il registro comunicativo che modula la relazionalità interpersonale è la "messa a distanza", l'*esofobia* generata dalla paura del contagio, che innalza a scopo essenziale dell'emergenza sanitaria la ricerca dell'immunità e la biosicurezza dal contagio. Per evitare il contagio non deve esserci contatto e non può esserci aggregazione; c'è un mutamento di paradigma dell'ordine giuridico e delle garanzie: nella *Contactless society* l'*habeas corpus* è un *noli me tangere*, che respinge l'alterità invece di renderla costitutiva dell'esperienza di vita.

In breve, l'asse giuridico incentrato sul riconoscimento coesistenziale della parità ontologica, così come descritto dall'ontofenomenologia giuridica di Cotta⁹, si capovolge, e la virtualità delle relazioni e degli scambi giuridici orientati ad

⁷ A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano, 1999.

⁸ D. Greco (2020), "Sorvegliare e pulire: Eccessi di sanificazione", in *Scienza in rete*. Recuperato da <https://www.scienzainrete.it/articolo/sorvegliare-e-pulire-eccessi-da-sanificazione/donato-greco/2020-05-19>, [Data di consultazione: 14/06/2021].

⁹ S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofeneomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991.

evitare il contagio diventano uno strumento che al tempo stesso muove, quasi subliminalmente, il soggetto al rifiuto dell'altro.

L'emergenza funziona come una macchina del tempo e proietta la *communitas*, che condivideva il *munus* dell'essere comunità di destino giuridicamente strutturata, nella nuova dimensione di stato di natura immunitario. Come approfondito da Roberto Esposito, l'immunizzazione può diventare il "perno simbolico e materiale dei nostri sistemi sociali", tratteggiati dal solco difensivo di chi vuole essere senza "*munus*", di chi "non deve niente a nessuno [...] e interrompe il circuito sociale della donazione reciproca"¹⁰. Ed è proprio attorno al dono reciproco che l'antropologia ha rilevato la stabilizzazione dei comportamenti sociali e la fiducia tra i consociati. È la stessa funzione assolta dal diritto¹¹.

Lo squadernamento della condivisione comunitaria, si diceva, sembra ricreare sotto il registro immunitario un nuovo stato di natura, in cui il canale relazionale appare infetto; l'emergenza sanitaria e il nuovo ordine giuridico sanitario disarticolano i tratti costitutivi del diritto come forma aggregativa e proiettano icasticamente la relazione verso la cifra dell'"*homo homini unctor*"¹².

4. I doveri del distanziamento sociale

L'organizzazione sociale orientata alla biosicurezza dispone il mantenimento del distanziamento personale (e sociale) fino a prescrivere il confinamento dei consociati nelle loro abitazioni. Così facendo si ridisegna l'ordine relazionale secondo il registro dell'"*homo homini unctor*", o, per usare un'immagine altrettanto suggestiva di Fusaro, dell'"*homo homini virus*".

La tassonomia dei doveri dell'ordine giuridico fondato sul distanziamento sociale registra la particolare emergenza di alcuni doveri anankastici, doveri che indicano modi di necessità quali: "il dovere del distanziamento, della igienizzazione, del confinamento, di indossare il dispositivo di protezione delle vie aeree", doveri *logicamente* discendenti dal modello organizzativo basato sul timore del contagio. L'impressione è di un rinnovato stato di natura di tipo hobbesiano in cui l'uomo non è *lupo* ma *virus*, e, come in Hobbes, il *pactum subiectionis* garantisce la sopravvivenza. Si tratta, tuttavia, di un patto che, rispetto a quello dei sudditi che compongono intrecciati tra loro l'iconografia stessa del Leviatano hobbesiano, non trova conforto solo nello stato, ma nella necessaria distanza fisica dagli altri consociati, condizione necessaria affinché il patto stesso stipulato in emergenza funzioni. L'unità del distanziamento è significativamente proprio il metro, dal greco *métron* che richiama semanticamente il limite, allo stesso tempo misura, vale a dire *nómos* della

¹⁰ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, p. 8

¹¹ Cfr. M. Maus, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 1965.

¹² Cfr. L.A. De Caro, *op. cit.*

relazione sociale, in ragione del virus che è diventato, appunto, *mensura* di tutte le cose.

La necessità pratica di obbedire ai doveri emergenziali del distanziamento sociale è riassumibile nella formula dell'imperativo assertorio: "Se vuoi sopravvivere al virus devi agire trattando il prossimo come untore e non come sano".

5. L'inferno sono gli altri. Da Sartre alle neuroscienze

Nel mondo dell'emergenza da pandemia in cui il contatto con l'altro può essere mortifero, l'esistenza sembra riflettere la nausea distopica di Antoine Roquentin il protagonista del celebre romanzo di Sartre *La nausea*¹³. "*L'enfer c'est les autres*", l'inferno sono gli altri. Bloccato dalla paura, nello stato di natura pandemico, agli occhi dei novelli Roquentin la presenza dell'altro è di troppo, è invadenza, la sua vicinanza appare vischiosa, oppressiva; l'altro è opaco nella sua potenzialità di untore, gli altri si presentano sartrianamente come exteriorità, come virus e come pericolo.

Il confinamento diventa un rifugio solipsistico, in cui ci si protegge nella propria bolla dal prossimo e da tutto ciò che è investito dalla "nauseante" sensazione indistinta di contagioso. Per dirla con Freud,¹⁴ tracciare su di sé i contorni dell'altro genera meno paura; proteggersi dal contagio indossando una maschera filtrante è una metafora dell'arrocco difensivo e della protezione della nuda vita. Anche la mascherina, dispositivo prescritto dal potere emergenziale terapeutico, partecipa della messa a distanza e della crisi della relazionalità: della "morte del prossimo"¹⁵.

Sono le neuroscienze, tra l'altro, a confermare il danno generato dall'utilizzo dei dispositivi di protezione delle vie aeree, in quanto il "volto mascherato" comprometterebbe le risposte neurali fondamentali per il riconoscimento degli stati emotivi di chi lo osserva. L'equipe di Chiara Ferrari ha evidenziato, infatti, come la mancanza di stimoli salienti provenienti dal viso, perché occultati dalla "*facemask*", possa influire sulla capacità di identificare lo stato emotivo dell'altro¹⁶. Nel dettaglio, la plasticità del *core system* neuronale,¹⁷ che sovrintende il circuito cerebrale in grado di intercettare la *Stimmung* emotiva

¹³ Cfr. J.P. Sartre, *La nausea*, Einaudi, Torino, 2014.

¹⁴ Cfr. S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, Feltrinelli, Milano, 2021.

¹⁵ Cfr. L. Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009. Per Zoja la lontananza dei rapporti mediati e mediatici svuota il concetto di prossimo, annunciandone la morte, proprio come è già capitato con la "morte di Dio".

¹⁶ C. Ferrari, T. Vecchi, G. Sciamanna, F. Blandini, A. Pisani, S. Natoli, "Facemasks and Face Recognition: Potential Impact on Synaptic Plasticity", in *Neurobiology of Disease*, 153 (2021), n. 105319.

¹⁷ Il *core system* è composto principalmente dal solco temporale posteriore superiore in rete principalmente con amigdala, insula e giro fusiforme.

del volto altrui, viene rimodulata dal mancato riconoscimento delle espressioni facciali, in particolar modo dalle espressioni della bocca. Così pure, per altri studi, la capacità cerebrale di identificazione e riconoscimento degli stati emotivi facciali di fronte all'uso persistente e a lungo termine delle mascherine subisce un'alterazione che si ripercuote sulla stessa esperienza relazionale dell'osservazione, interferendo con la capacità di lettura delle emozioni base quali felicità, rabbia, paura, tristezza, disgusto e sorpresa¹⁸.

Ad essere messo sotto stress è, in poche parole, il circuito empatico, impoverito dagli stimoli emotivi che la relazione con il volto dell'altro travisato comporta, per tacere degli effetti sullo sviluppo di un cervello in formazione, come quello dei bambini, sotto-stimolato dalla ridotta visione di *input* emotivi¹⁹. È come se l'io, mediato dal cervello, fosse cieco rispetto agli stati emotivi altrui; è come se non ci fosse rispecchiamento, come se il campo visivo fosse limitato alla visione dell'altro come untore, come virus. Come se l'uomo perdesse la vista emotiva.

6. Cecità

Nel mondo distopico del romanzo di Jose Saramago *Ensaio sobre a cegueira* si diffonde una strana epidemia, forse un virus, che procura una "bianca cecità". Un "mal bianco" che colpisce gli occhi di (quasi) tutti gli uomini generando un disagio straniente pari alla sensazione di "essere immersi in un mare di latte ad occhi aperti"²⁰.

L'emergenza di un mondo in cui nessuno può vedere è l'emergenza di un mondo al collasso della ragione, che riflette la polisemia del verbo greco "*orao*" che sta per "vedere con gli occhi" e "vedere con la ragione". Nel mondo descritto da Saramago, si risponde all'emergenza con il confinamento, con la quarantena, con lo stato di eccezione, fino a quando l'epidemia mostra di fagocitare la totalità delle persone, ormai prive di ragione e umanità. Indubbiamente la potenza disaggregativa della contagiosità di qualsiasi epidemia sfilaccia il serbatoio solidaristico che è costitutivo di ogni comunità di cui i valori giuridici sono veicolo²¹. L'emergenza, infatti, resetta, sospende il diritto e rievoca la distopia dello stato di natura.

Sembra, quindi, che la riflessione sull'emergenza riproponga, in qualche modo, la cifra indistinta dello stato di natura, in cui gli uomini possono essere lupi

¹⁸ C.-Ch. Carbon, "Wearing Face Masks Strongly Confuses Counterparts in Reading Emotions", in *Frontiers in Psychology*, 11 (2020), n. 66886.

¹⁹ Ch. Nelson, "The Recognition of Facial Expressions in the First Two Years of Life: Mechanisms of Development", in *Child Developments*, 58 (1987), n. 4, pp. 889-909.

²⁰ J. Saramago, *Cecità*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 20.

²¹ Molto interessante la lettura del diritto come serbatoio di solidarietà di Habermas. Cfr. J. Habermas, *Solidarietà tra estranei*, Guerini & Associati, Milano, 1997.

o buoni selvaggi, in cui il diritto è sospeso ma è come se non ci fosse, in cui i criteri di giustizia procedurale, tassatività, certezza, proporzionalità sono disattesi. Un po' come nel "mal bianco" di Saramago, si vive in una condizione di offuscamento, di scarsa messa a fuoco, come nella caverna platonica, come nei miti cosmogonici in cui si combatte l'indifferenziato, come la condizione di *Jāhiliyyah* [ignoranza] di cui parla la filosofia islamica.

L'allarme di Agamben sul biopotere si situa nel solco della critica della società di Foucault, ma affonda le radici nell'interpretazione teologica del potere e negli sviluppi secolarizzati di stampo hobbesiano. Alle spalle, quindi, la *summa divisio* di due paradigmi della filosofia politica: da una parte quello per cui la legittimazione del potere nasce dall'emergenza dallo stato di natura che vede l'uomo lupo per l'altro uomo, e che trova un evidente parallelismo con la paura dell'*homo homini unctor*, dall'altro quello per cui il potere nasce da un contratto sociale tra uomini buoni già orientati alla solidarietà e al rispetto del prossimo e dei suoi diritti. Insomma, non solo Hobbes e Locke ma anche un confronto tra due antropologie filosofiche.

7. La "cura autentica" e l'etica dei porcospini

Attorno alla legittimazione dello stato emergenziale e alla giustificazione delle disposizioni dis-aggregative del confinamento e del distanziamento fisico e sociale, ruota la riflessione sulle distopie giuridiche da SARS-Cov-2. Il rischio che il *phármakon* dell'emergenza avveleni la socialità, rendendo nauseante l'incontro con l'altro e amplificando i canali del controllo istituzionale, sembra tangibile. Tuttavia, è proprio l'ambivalenza del farmaco a ribadire che la sua funzione essenziale è la cura, al di là degli "effetti collaterali".

La bio-politica, impegnata nella normazione del *bios*, non è necessariamente espressione di un tirannico bio-potere. La rete semantica di ciò che è politica richiama i legami delle comunità, delle *polis*, e le decisioni orientate verso il bene e la cura. In altri termini, il Giano bifronte della regolamentazione sui corpi non è solo potere sulla nuda vita, ma può essere *cura* del *bios*.

L'analitica dell'esserci di Heidegger offre una lettura della *cura* [*Sorge*] che in qualche modo può rinviare all'ambiguità della biopolitica dell'emergenza.

Per Heidegger la cura è una modalità essenziale dell'esserci e della relazione con l'alterità e come per l'essere di Aristotele anche questa si dice in molti modi, Heidegger distingue due modi della cura: il *prendersi cura* [*Besorge*] e l'*aver cura* [*Fürsorge*].

Il prendersi cura è un'attività diretta agli enti che si danno nel mondo per la loro utilizzabilità, per lo più oggetti, diversamente l'*aver cura di*, la *cura per* è diretta al con-esserci e indica l'apertura dell'esserci, dice Heidegger:

Anche il prendersi cura del nutrimento, dell'abbigliamento nonché la cura del corpo ammalato sono forme dell'aver cura [...]. L'aver cura, com'è ad

esempio l'organizzazione sociale assistenziale, si fonda nella costituzione di essere dell'Esserci in quanto con-essere²².

Insomma, rispetto ad Antoine Roquentin, per Heidegger gli altri non sono sempre mera "esteriorità".

Ma bisogna fare attenzione, Heidegger distingue, all'interno dell'aver cura, due modalità: una "inautentica" [*uneigentlich*] e l'altra "autentica" [*eigentlich*].

Nel primo caso, nella modalità *inautentica*, l'aver cura può pericolosamente sollevare l'altro dalla "cura, *sostituendosi* a lui nel prendersi cura, *intromettendosi* al suo posto [...]. L'altro in questo modo risulta espulso dal suo posto, retrocesso [...] sgravato"²³. Le pagine heideggeriane sembrano quasi sovrapporsi a quelle della lettura dell'emergenza provenienti da Foucault/Agamben; nella forma di cura inautentica, precisa Heidegger, "l'altro è trasformato in dominato, anche se il predominio è dissimulato"²⁴. Proprio nell'aver cura inautentico ritroviamo criticità e paradossi delle restrizioni operate per fronteggiare il diffondersi della pandemia da Coronavirus. È la conseguenza di un atto biopolitico che trasforma sostanzialmente l'altro in dominato. Qui la legislazione emergenziale viene meno alla sua legittimazione e alla funzionalità coesistenziale.

Ad esempio, il divieto di incontrare i propri cari, il divieto di recarsi nelle "seconde case", il divieto di muoversi fuori regione, il divieto di passeggiare in solitudine, sono un modo inautentico di prendersi cura, in quanto estromettono il soggetto dalla cura di sé, *anticipando* la protezione dal contagio e retrocedendo la tutela e la prevenzione all'atto "logicamente anteriore a quello pericoloso"²⁵. D'altronde, il divieto, ad esempio, di uscire di casa in solitudine anticipa un atto solo possibile quale quello di interagire (si presume senza distanziamento) con altre persone.

Pertanto, l'ampliamento di obblighi con funzione preventiva investe *inautenticamente* la dimensione del riconoscimento dell'altro ogni volta che non riuscendo a mediare con i diritti di libertà comprime la progettualità stessa dell'essere e annulla la "grande vita" riducendola a "nuda vita"²⁶. Si pensi alla grottesca raccomandazione delle istituzioni sanitarie di praticare attività sessuale con le mascherine²⁷, o di frequentare le sale da ballo lasciando in vigore il divieto di ballare.

A proposito della logica della prevenzione del confinamento/distanziamento, si possono individuare condizioni sia necessarie, sia non necessarie sull'obbligo di distanziamento. Sono condizioni necessarie, ed esprimono il senso autentico della cura, quelle disposizioni che vietano condotte

²² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2019, p. 152.

²³ *Ivi*, p. 153.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ L.A. De Caro, *op. cit.*, p. 12.

²⁶ G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata, 2020, p. 83.

²⁷ Zizek cita le raccomandazioni dell'*Health Service Executive* irlandese, S. Zizek, *Virus*, Ponte alle Grazie, Milano, 2020.

in grado di esporre direttamente al contagio (se non si osservi il distanziamento); non sono, invece, necessarie tutte le prescrizioni che obblighino ad astenersi da condotte che solo indirettamente (e in via accidentale) potrebbero esporre al contagio. Non sono, dunque, sufficienti regole sul distanziamento in sé.

L'aver cura *autentico*, invece, riguarda l'esistenza dell'altro e non qualcosa di cui egli si deve prendere cura, si "aiuta l'altro a divenire trasparente nella propria cura e libero *per* essa [...] l'essere assieme si fonda in ciò di cui in tale essere ci si prende cura assieme"²⁸.

La legislazione emergenziale corre, invece, il rischio, come abbiamo visto, di delegittimarsi quando si intreccia con le dinamiche inautentiche dell'aver cura, quando è intromissione e sostituzione nell'esser-cura-per-se-stessi dei destinatari.

Per un atto di cura autentico, ad esempio, il distanziamento sociale può riflettersi anche nel "ritrarsi" volontariamente dall'altro per proteggerlo dal contagio che da se stessi può essere trasmesso, ossia in una vera "etica dell'auto-posizionamento", come l'ha definita Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos²⁹.

Nell'atto del "ritrarsi" non c'è il rifiuto dell'altro, non c'è intromissione. Non è "l'immaginario colpevolizzante"³⁰, come lo definisce Susan Sontag, a tenerci lontano dagli altri ma, potremmo dire, l'aver cura del ritrarsi.

Anche nel mondo dei porcospini della favola di Schopenhauer, anch'esso per certi versi distopico, il distanziamento è prendersi cura degli altri, è una condizione di possibilità della loro stessa con-vivenza e sopravvivenza costantemente minacciata dagli aculei.

La cura autentica è la via per ridisegnare ancora una volta i paradigmi della comunità, non più ammorbata dalla paura dell'*homo homini virus*, ma dall'atto curativo dell'*homo homini speculum*, che curando l'altro cura anche se stesso.

²⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 153-154.

²⁹ A. Philippopoulos-Mihalopoulos, "Covid, la malattia etica", in *Calumet. Intercultural Law and Humanities Review*, (2020) n. 1, pp. 77-80.

³⁰ S. Sontag, *Malattia come metafora. Il cancro e la sua mitologia*, Einaudi, Torino, 1979.