

FRANCESCO M. DE SANCTIS

Dal ritiro

Normalità in crisi

I luoghi comuni sono, nella normalità della vita quotidiana, veicoli di verisimiglianza, e quindi di quella saggezza a buon mercato più o meno condivisa o condivisibile da tutti; tanto da costituire, in quanto dottrina di tali luoghi, un settore fondamentale della retorica come tecnica della persuasione, ossia la topica: una sorta di magazzino di argomenti verificati da lunghissimo uso efficace. Il problema, però, si pone quando si sfonda il confine della normalità. Allora i 'luoghi' mostrano il loro limite applicativo fuori dallo spazio disegnato dall'abituale "si fa"-"si dice". L'epidemia che stiamo vivendo mette radicalmente in crisi il vecchio detto "mal comune mezzo gaudio": in casi simili è proprio il comune epidemico ciò che atterrisce. Ciascuno desidera per sé e i suoi cari l'immunità come rimedio alla comunità infettiva. Il "bene comune" cambia il riferimento fondamentale all'essere fruito in comune: per restare comune deve negare la comunità. Perciò, finalizzata all'interruzione del contagio, l'azione di governo, in questa ottica, mira a interrompere, per quanto possibile, il tessuto di relazioni che veicolano il virus: interruzione che interessa anche le amicizie e le parentele più strette. Si potrebbe dire che l'essere l'uomo, per natura, animale relazionale sia utilizzato dalla natura per aver ragione di questo suo prodotto eccentrico, nonché sovrabbondante e nocivo ormai per la propria conservazione. Non proprio la stessa cosa potrebbe dirsi, invece, per "*mors tua vita mea*", perché se, di certo, da un lato "*mors tua*" è un segnale di pericolo anche per "*vita mea*", dall'altro lato, tuttavia, il topos riacquista vigenza prospettica laddove si divida la popolazione in diverse fasce d'età. La morte dei vecchi comporterebbe, infatti, superato il male, un esonero per la società e per le nuove generazioni. E questo virus sembra operare proprio in senso tendenzialmente geronticida,

tanto da poter apparire un ulteriore correttivo naturale all'allungamento 'eccessivo' della via umana dovuto agli artifici della tecnica. Dunque, da questa angolatura, che potrebbe anche dirsi spinozianamente indifferente al bene e al male come categorie umane, il virus potrebbe apparire nella sua gelida, anaffettiva configurazione di natura immediata e brutale, di fronte alla quale crollano le arroganze della progenie di Prometeo.

Ma che succede da un punto di vista 'culturale'? Possiamo dire che questa catastrofe, che espone la fragilità antropologica anche del nostro mondo ultratecnologico, una volta passata, ci permetta di tornare a quella che noi consideravamo un'indisponibile normalità? Questa secondo me è la domanda che tutti dovremmo porci: l'esperienza coronavirus che cosa insegna al mondo nell'attuale configurazione della globalizzazione? Due tipi di ottimismo sono da considerare con sospetto:

1. *Che tutto torni come prima.* E ciò per l'Italia, in particolare, sarebbe esiziale per la dilacerazione abietta e futile a cui si è lasciata andare;

2. *Che tutto magicamente cambi e si torni a una vita più equilibrata tra le diverse esigenze della sfera pratica, con un riconoscimento alla politica e alle competenze a lei peculiari del ruolo utile alla buona convivenza.* La storia darà la risposta. Ma è bene ricordare che la storia siamo noi a farla. Credo perciò che sarà importante se da questa catastrofe uscisse fuori un "noi" capace di rendere "buono" il senso comune di diffusa insoddisfazione per come andavano le cose prima del virus, orientandoci a esigere qualche cambiamento effettivo. Sulle prognosi pessimiste non val la pena soffermarsi: ci abitano.

Natura e cultura

Ilaria Capua, virologa di fama internazionale, nel tracciare la genealogia della pandemia che occupa il mondo, ha spiegato che il virus responsabile, in un contesto diverso di sviluppo urbano e di movimento di uomini sulla superficie terrestre, avrebbe avuto tutt'altra storia. Probabilmente gli sarebbe spettata una vita effimera in un

piccolo villaggio, nelle cui vicinanze si fosse compiuta la metamorfosi dell'abitatore delle cellule del pipistrello, suo portatore originario, in aggressore di quelle umane. E tutto sarebbe finito lì, senza entrare nella storia. Ancora una volta ci troviamo di fronte al problema della potenza, tutta ancora da sperimentare, della natura; soprattutto se 'provocata' dal suo presunto dominatore. Pensiamo, per esempio, al terremoto: quanto diversi i suoi effetti in una megalopoli di grattacieli da quelli in un piccolo villaggio di capanne di fango e paglia! Ciò comporta rimpiangere la capanna? O impone il perfezionamento della tecnica di costruzione della città, in modo che gli scontati terremoti a venire siano sempre meno distruttivi per l'umana convivenza? E, tuttavia, è proprio necessario che il costruire e l'abitare si realizzino necessariamente nella metamorfosi locale e spaziale imposta dalla città informe che si diffonde nel mondo? Se poi, in queste città, si pretende di continuare tradizioni ultracentenarie, senza considerare l'alterazione di luoghi e spazi – si continua, per esempio, a fare mercati di animali vivi come si abitasse ancora un piccolo villaggio – allora può succedere, come pare sia successo in Cina, che la natura, qui rappresentata dal virus come prima dal terremoto, rompa i freni di un'alleanza sempre provvisoria e mostri un'originaria inimicizia.

Eppure non è così. La natura fa solo il suo corso. È stato l'uomo a essersi inventato di essere solo in parte naturale, e quindi di essere in lotta sia con questa sua parte sia con tutta la natura esterna. Raffrenare la prima, dominare la seconda. E questa è la sua storia, segnata dalla trasformazione della normalità in normatività. E questa trasformazione, per la quale l'essere uomo si sente insignorito di dover-essere e di poter-essere, può venir considerata anche come interna alla stessa natura, per la quale le nostre 'provocazioni' non appaiono mai contro, ma si rivelano solo accadimenti a lei interni che rallentano o accelerano il secondo principio della termodinamica. Insomma non è l'uomo che può 'lasciar essere' la natura; è la natura a 'lasciar essere' l'uomo, in tutte le sue possibili manifestazioni di vita, anche come massimo acceleratore di entropia che, com'è noto, non significa necessariamente disordine.

Spero risulti chiaro che queste mie considerazioni non sono affatto un invito all'abbandono nella mistica dell'attesa che il destino

si compia. Piuttosto vorrebbe essere soltanto un invito a considerare seriamente il principio della ‘misura’ (quel ‘nulla di troppo’ prescritto all’equilibrio necessario alla vita). Invito a considerarci nell’umiltà che ci spetta, modificando in noi e nella natura fuori di noi l’atteggiamento dissipativo che ci domina in vista di una ricchezza depauperante, per una ‘nuova alleanza’, rispettosa della natura che siamo.

Dai diritti ai doveri

Secondo una visione antica che Hegel santifica, il progresso (finché si è creduto alla sua egemonia sulla storia) si sarebbe mosso sul percorso del sole: da Oriente a Occidente. E, in tempi non lontanissimi dal punto di vista cronologico, ma remoti da quello ‘mentale’, si è pensato lo stesso della Rivoluzione. Il coronavirus mette in crisi definitivamente questo ‘luogo’ illustre della nostra tradizione culturale? La risposta più immediata a questa domanda sembrerebbe quella affermativa. Anzi, il virus potrebbe addirittura apparire come il simbolo più doloroso dell’inversione di tendenza che vede nell’Oriente l’acceleratore del definitivo ‘tramonto dell’Occidente’. Ma è proprio così? Sono ormai numerosi gli interventi di molti intellettuali che, pur consapevoli della catastrofe (sono pochi quelli che continuano a considerarla solo una finzione per l’incrudimento della moderna biopolitica, riduttrice della potenziale ricchezza di vita in ‘nuda vita’ da immunizzare), cercano di non cadere nel vicolo cieco del catastrofismo, tentando di mostrare quello che potrebbe essere il lato positivo di questa emergenza, convertibile sia in un futuro miglioramento delle relazioni umane messe ora a dura prova a livello planetario, sia in una evoluzione istituzionale finalizzata a una maggiore interazione con la cittadinanza, in vista di una possibile emancipativa costituzione mondiale. Di fatto vediamo che, lungi dall’aver approfittato dei segnali epidemici, i governi si sono fatti trascinare con riluttanza (con l’eccezione, forse, di quelli a basso tasso di democrazia) all’adozione delle misure restrittive della libertà personale. Misure sempre pericolose - allorché si finge (o decide) lo ‘stato d’eccezione’ - per i principî fondamentali delle nostre democrazie.

Principî che necessitano, tutti, un rafforzamento, oltre che un ripristino, una volta passata l'emergenza.

Ma forse, in questa calamità, vediamo anche qualche altra cosa: il passaggio repentino, anche se non appariscente, da una società assetata di sempre più ampi e articolati diritti personali (diritti interessati più alle differenze particolari che non all'eguaglianza generale) a una società in cui, in primo piano, emergono i doveri e il loro adempimento. Primo fra tutti il dovere assolto da tutti coloro che per professione e ruolo sociali stanno nella trincea più avanzata e pericolosa della lotta al virus, e cioè tutti coloro che fanno funzionare il Servizio sanitario nazionale; ma poi anche il dovere adempiuto da tutti coloro che, pur se in diverse condizioni, continuano ad assicurare servizi fondamentali, come l'istruzione ai suoi diversi livelli. O doveri come la chiusura del proprio esercizio commerciale, l'azzeramento remunerativo delle proprie attività, il compito di presidiare i centri abitati scontando i contatti più disparati, nonché quello di tutti i lavoratori che ci permettono ancora di usufruire di quanto necessario alla soddisfazione dei bisogni fondamentali, compreso il buon funzionamento delle utenze domestiche. Non mi soffermo naturalmente sul dovere più diffuso e universale: quello di stare in casa, di non avere contatti ravvicinati, di rinunciare ad abitudini fondamentali per l'equilibrio di ciascuno; e ciò, non solo per il bene proprio e dei propri cari, ma per il 'prossimo' in genere, anche sconosciuto. Certo, da un punto di vista strettamente 'sistematico', ogni giurista potrà venirci a dire che diritti e doveri sono le due facce di una stessa medaglia; ma, se questo è vero dal punto di vista di una teoria generale del diritto, non è altrettanto vero da quello della percezione individuale e sociale della differenza tra gli uni e gli altri.

Certo, alcuni mal sopportano il giogo di questa doverosità più pervasiva, e altri lo fanno solo con rassegnazione, aspettando la fine dell'epidemia; ma molti, forse i più, fanno il proprio dovere con l'assoluta convinzione di doverlo fare, avendo come unica remunerazione il suo stesso compimento e sapendo di condividere un compito che ci responsabilizza tutti verso un unico obiettivo. Se questo 'sentimento' non fosse effimero e aprisse uno spiraglio in vista di una società consapevole e rispettosa dei doveri di tutti e di ciascuno, l'Oriente, ancora una volta, avrebbe assolto al suo compito aurorale.

Etiologie

Nei giorni dell'attesa si legge e si rilegge, si torna a ripercorrere i libri più amati, eludendo la pressione dell'epidemia che ti vorrebbe chino sui notiziari, altalenanti e, lo sappiamo tutti, non verisimili. Il virus si aggira per il mondo anche alla chetichella, inosservato, negli abitacoli di aerei supersonici, sulle gambe di sani portatori, di inconsapevoli affetti, nelle orme lasciate dalle mani rimaste nude, nei vapori del nostro respiro. Aleggia, e poi colpisce e, colpendo, si diffonde, ci assedia, espugna posizioni apparentemente guarnite, infierisce nei luoghi destinati alla lotta contro il male.

E, non ostante il tempo in cui ciò accade, riemergono posture antiche della nostra mente. Tra esse primeggia la colpa, con il sapore dell'antica *aitia*: l'etiologia torna a essere anamnesi di una colpa da spiare col morbo, il miasma, il male epidemico. Epidemia ancora in Ippocrate ha il significato di 'visita' e 'soggiorno': riguarda il medico che, viaggiando, osserva i malati (i casi) tenendo conto delle arie che respirano, delle acque che bevono, dei luoghi che abitano. Le epidemie sono, allora, strumenti per annotare casistiche volte alla definizione di sintomatologie. Quelle che per noi, oggi, sono epidemie, avevano nomi diversi: *nosos*, *miasma*, *loimos*. Penosi tributi da pagare per colpa di singoli o di popoli. Ricordiamo Monti che rivive il suo Omero nella reinvenzione dell'*Iliade*: «... Il figlio/di Latona e di Giove irato al Sire (=Agamennone)/destò quel Dio nel campo un feral morbo,/e la gente peria: colpa d'Atride/che fece a Crise sacerdote oltraggio.». Il morbo esige la ricerca della 'colpa': Edipo vuol sapere, e proprio dal suo Castigatore che pronuncia oracoli, quale colpa grava sulla sua città sofferente a causa del *loimos* - e chi ne è il responsabile. Ma anche gli storici, a loro modo studiosi di sintomatologie (come apertamente dice Tucidide della sua 'ricerca' sulle avisaglie dei grandi 'movimenti', come la guerra o la peste), riferiscono di presunte colpe, nella forma dell'unzione o del maleficio, pur increduli di tali superstizioni. E ciò vale per i pozzi del Pireo, creduti infettati dai Peloponnesiaci, come 'causa' della peste ad Atene, della quale Tucidide vuol descrivere solo «il modo in cui il morbo si manifesta e i sintomi che vanno osservati qualora scoppi una nuova

epidemia, per poterlo riconoscere repentinamente», e non le diverse opinioni sulle cause-colpe (egli sembra propendere per quell'opinione secondo cui «la malattia sopravveniva senza causa» (L. II, 48-49). E vale anche per la vicenda delle matrone narrata da Livio in L.VIII, XVIII, dove lo Storico, in genere sintetico fino allo spasimo, si sofferma per più d'una pagina sulla vicenda nei suoi particolari; e non perché creda alla colpa delle matrone, ma perché gli sembra storicamente significativo l'intero caso: «Fu quello il primo processo di veneficio che si sia avuto a Roma. Un tal fatto venne attribuito a una forma di esaltazione collettiva, dovuta più ad alienazione mentale che a vera e propria malvagità».

Ma, altrove, Livio si avvicina molto a noi, narrando dell'*annus pestilens* del consolato di Lucio Ebuizio e Publio Servilio. Infuriando i saccheggi di Equi e Volsci, gli agricoltori con tutto il loro bestiame si rifugiano nell'Urbe. «Quella colluvione d'ogni sorta di animali insieme adunati (*ea conluvio mixtorum omnis generis animantium*) opprimeva con l'insolito lezzo i cittadini ... stipati in case anguste; e propagavano poi il male gli scambievoli lor servigi e i loro contatti». Ne sono passati quasi duemilacinquecento, eppure il nostro *annus pestilens* non ha avuto una causa molto diversa da quell'antica "conluvio": esseri animati, troppo diversi per provenienza e tempi di evoluzione, ammassati insieme in un tessuto urbano alieno agli spazi dove quella vita animale è solita abitare. Il rapporto causale tra evento e sue conseguenze, l'abbiamo visto, sia in Tucidide, sia in Livio, rispetto al mito, si scarica di ogni imputazione sanzinatoria: la congiura è dei fatti non delle intenzioni divine. Ma non sempre la lucidità fenomenologica di questi due storici antichi persiste. Ancorché l'ironia risuoni, Boccaccio così introduce al *Decamerone*:

Dico adunque che già erano gli anni della fruttifera Incarnazione del Figliuolo di Dio al numero pervenuti di mille trecento quarant'otto, quando nella egregia città di Fiorenza, oltre ad ogni altra italica bellissima, pervenne la mortifera pestilenza, la quale, per operatione de' corpi superiori o per le nostre inique opere, da giusta ira di Dio a nostra correzione mandata sopra i mortali, alquanti anni davanti nelle parti orientali incominciata, quelle d'innumerabile quantità di viventi avendo private, senza ristare, d'un luogo in un altro continuandosi, verso l'Occidente miserabilmente s'era ampliata.

Ma, oltre la colpa, anche il crimine ritorna, con persistenza nei secoli, come causa di epidemia, e non solo ancora nella peste di cui Manzoni fu storico e cantore, ma anche più avanti, fino alla 'Spagnola' del nostro Novecento: l'ultima grande epidemia prima di questa. Nella finissima *Introduzione alla Storia della colonna infame*, Sciascia, riferendo del clima provocato da quell'epidemia del primo Dopoguerra, considerata un espediente malthusiano del potere, scrive «La convinzione che la mortalità fosse voluta e programmata dal governo era talmente radicata che, ad opporvi il fatto che anche alti funzionari governativi ne morivano, la risposta era che avevano sbagliato bottiglia: che avevano cioè attinto al veleno invece che al controveleno».

E noi? Possiamo dirci liberi da superstizioni etiologiche o esenti da arbitrarie imputazioni? Noi abitanti di un mondo reso minuscolo dalla nostra onnipresenza, immersi nell'umanità dominata da vorticoso sviluppo e dominio della tecnoscienza, dal mercato che decide le sorti del pianeta, dal superamento dei vincoli spazio-temporali dell'informazione onnipervasiva e del planetario movimento senza tregua di messaggi uomini cose, noi ci siamo emancipati dal bisogno di trovare la colpa o il crimine da cui origina la nostra attuale epidemia? O scienza, sviluppo, mercato, mobilità, reti, biopolitiche annichilatrici, a seconda delle diverse prospettive dell'osservatore, appaiono, ciascuna o tutte insieme, con il degrado del pianeta che accompagna i fenomeni suddetti, altrettante cause o colpe a cui ascrivere l'epidemia di covid-19? Ma, soprattutto, se infine si trovasse un accordo sull'etiologia dello scatenamento epidemico - e l'imputato più accreditato appare il nuovo capitalismo che domina la globalizzazione -, saremmo in grado di correggerlo: vale a dire in grado di fare le rinunce necessarie alla redenzione del nostro mondo?

Pensare il futuro

Giuseppe Zaccaria ha lanciato su internet 10 tesi che si interrogano e ci convocano sul tema del futuro. Un invito a pensare il futuro è quanto mai impegnativo. Lo è allorché tutto sembra acquietato in una quotidianità percepita come 'normale', che sembra proporsi con

sue acquisite leggi di funzionamento che danno forma alla convivenza, attorno alle quali si accende l'inevitabile conflitto tra coloro che vorrebbero conservarle e coloro che vorrebbero cambiarle, ma che, il più delle volte, trovano, nella gestione politica, un compromesso attorno ad un ragionevole e non traumatico cambiamento conservativo che lascia permanere il conflitto (senza di cui non c'è né democrazia, né libertà politica, né carburante al motore sociale) dentro il perimetro di quelle leggi che, come tutte le leggi di funzionamento dei sistemi sociali, presentano un cospicuo margine di adattabilità alle diverse sfide 'ambientali'. E, già in tali condizioni, il futuro è difficile da pensare, soprattutto in una società ad alto tasso di complessità, per la difficile individuazione o percezione di tutti i diversi, possibili fattori che possono 'disturbare' la gestione e il funzionamento della convivenza ordinata. *Toto coelo* diversa è, invece, la condizione traumatica o post traumatica causata da una catastrofe, dove la percezione del mutamento è percepita sulla carne di tutti. In tal caso 'pensare il futuro' diventa obbligatorio, e, tuttavia, massimamente impegnativo e arduo, perché la catastrofe interrompe il senso della continuità in modo repentino: *d'emblée* ci si trova spiazzati, fuori posto, estraniati alla propria vita costruita dentro un rassicurante guscio di abitudini. Tutti, perciò, e non solo gli addetti ai lavori, sono intenti non più a pensare soltanto **al futuro**, come si fa anche nella normalità, ma quasi costretti a pensare **il futuro**.

Il salto che impone la catastrofe, in maniera più o meno radicale, è il passaggio repentino **da una visione personale** del futuro, quella che ci accompagna tutti nella quotidianità e che può essere più o meno assistita dalla "diligenza del buon padre di famiglia", a **una visione impersonale** del tempo a venire, inteso come uno spazio diverso, nuovo, forse inospitale da abitare, e in cui tutti stiamo transitando nell'obsolescenza non più programmata, ma repentina, degli abituali dispositivi più o meno soddisfacenti di assicurazione della vita civile; ossia una vita quanto più possibile non 'nuda'.

Una componente che impone la catastrofe alla condizione materiale e spirituale che la subisce è il riemergere dei luoghi fondamentali che il pensiero, incalzato dalla vita, ha dovuto praticare e coltivare, dei nodi originari che ha dovuto tentare di sciogliere attraverso le diverse

strategie pratico-conoscitive capaci di sostenere e ordinare quella stessa vita. Quelli che potremmo chiamare i fondamentali della convivenza, da eludere o assecondare, che tornano a ripresentarsi caparbiamente non ostante i mutamenti e le metamorfosi che la vita ha promosso e subito, per esempio attraverso lo sviluppo onnipervasivo della tecnica. Una sorta di eterno ritorno: come se la spirale della storia operasse ‘ricorsi’, ma su piani diversi, obbligandoci a fronteggiare il costante che riappare con lo strumentario diverso di cui ci troviamo a disporre.

Che cosa abbiamo percepito tutti in maniera sorprendentemente ‘comune’? La fragilità del nostro mondo; fragilità direttamente proporzionale alla durezza e pervasività dello strumentario tecnico con cui crediamo di averlo ricostruito dominandone la natura. Una sorta di durezza a basso tasso di resilienza. Il palesarsi precipitoso (anche se avvertito con qualche resistenza) di questa fragilità insospettata ha instaurato a livello globale una sensazione tangibile e sempre meglio verificabile di insicurezza. Da cui la riemersione planetaria della paura individuale e collettiva. Ecco un fondamentale che ricorre a porre in crisi sicurezze che sembravano acquisite: la paura. Una passione fondamentale, appunto. Intermedia tra panico e angoscia: se l’angoscia è una condizione esistenziale, quasi un basso continuo che accompagna la condizione umana che si percepisce fragile nella sua “gettatezza” esistenziale, il panico è lo scatenamento irrazionale e violento, autodistruttivo, del terrore per la propria incolumità o sopravvivenza. La paura può essere considerata, invece, una ‘passione’ razionale, che reclama risposte razionali, perciò essa è essenziale alla costruzione umana della convivenza ordinata e alla integrazione dell’uomo in quel tessuto di relazioni che potremmo definire la comunità politica, coi diversi nomi che questa comunità (a cui non do alcun significato valoriale) ha assunto nella storia per designare i diversi assetti socio-politici che l’uomo si è dato. Paura sia nei confronti della natura esterna, sia di quella interna, vale a dire la sua propria natura (da cui il detto plautino, di imperituro successo, *Homo Homini lupus*). La sicurezza, pertanto, in senso originario è proprio il prodotto dell’esonero dalla paura, intesa questa come ragionevole risposta dell’inclemenza onnilaterale in cui la vita è gettata. Inclemenza che tanto più colpisce,

e provoca panico, quanto più sembrano rimosse, dal ‘progresso’, le sue cause ‘naturali’. Il bisogno di sicurezza che il mondo ha percepito sotto la minaccia del contagio globale, non ha potuto impedire di pensare che, per la sua realizzazione, si fosse pronti a sacrificare la libertà. Rispolverando, così, il vecchio contrasto del pensiero liberale tra libertà e sicurezza che, tendenzialmente, riduceva la seconda alle prestazioni del potere coattivo e monopolizzatore dell’uso della violenza.

Se, come ipotizzabile, la sicurezza tornasse ad essere domanda politica fondamentale dopo la lezione della pandemia, bisognerebbe essere in grado di rispondere a tale domanda ineludibile con una concezione adeguata a sottrarla a quelle forze politiche impegnate a incrementare la paura con grette concezioni cospirative, legate a fenomeni epocali e indisponibili (anche se governabili) come l’immigrazione o il deperimento della sovranità. Forze che, specificamente in rapporto all’annunciarsi della pandemia, hanno prima minimizzato il problema rimanendo a lungo inerti con tracotante imprudenza e poi, una volta travolti dal contagio, si sono scatenate nella caccia al colpevole, accusato di intemperatività comunicativa, sperando così di approfittare del panico per sfruttarlo *pro domo sua*. Sfruttamento sia sul piano elettorale sia su quello, estremamente delicato, della normazione d’urgenza.

Restando alla tradizionale definizione della sicurezza - quella che fu possibile in un’epoca di normale sviluppo, sia delle forze produttive, sia del conflitto fisiologico al progresso istituzionale (quella tradizione che ancora permetteva a Bobbio di affermare che tra sicurezza e libertà, connotanti regimi politici differenti, Egli sceglieva la libertà) - oggi, in un clima *toto coelo* diverso, si asseconda lo schema vetusto e consunto secondo cui, in modo prevalente, un estremo dello schieramento politico si occupa della sicurezza, il centro della libertà, e l’altro estremo dell’eguaglianza. Mentre una concezione adeguata della sicurezza, dopo la pandemia, dovrebbe aprire spazi di assoluto rilievo per una politica di riforme radicali, in vista di effettive realizzazioni sostanziali sia della libertà sia dell’eguaglianza, liberando la prima dal liberismo selvaggio e la seconda dal socialismo omogeneizzatore. Libertà ed eguaglianza, per altro, tornate a essere “sorelle nemiche” (o, peggio, libertà dei

‘forti’ ed eguaglianza dei ‘deboli’) già prima della pandemia che, per certi versi, può anche apparire come l’esito finale di un periodo di crisi radicale dell’economia, della politica e della stessa globalizzazione (di cui il contagio ha mostrato l’irreversibilità tremenda, da convertire in positivo e misurato sviluppo di relazioni); crisi percepita con particolare urgenza anche e soprattutto nell’Occidente democratico. Ciò esigerebbe un pensiero, un progetto etico-politico, in grado di riconnettere libertà ed eguaglianza facendole diventare effettivamente i due pistoni dello stesso motore di possibilità di vita, messo in moto dalla sicurezza in tutte quelle sue manifestazioni che rendono possibile lo sviluppo quanto più esteso *erga omnes* delle capacità umane.

Sicurezza, infine, che - come forse, anche inavvertitamente, ha mostrato la pandemia che ancora ci occupa e verosimilmente ci occuperà - passa per un senso diverso della doverosità dei comportamenti: doverosità in grado di non contrapporre più, astrattamente, immunità a comunità. Ma di sottrarre a quest’ultima parte dell’affettività fusionale con cui generalmente si guarda al principio (anche sotto l’etichetta della fraternità); ed emancipando la prima dall’egoismo costitutivo dell’individuo singolo, nella sua incoercibile “volontà di vita”.

Nel pensare il futuro, dunque, potrebbe essere, perciò, preliminarmente la riabilitazione dell’idea di sicurezza, come il presupposto della protezione e dello sviluppo della vita a cui la nostra partecipa; dunque il luogo più impersonale e nello stesso tempo comune, su cui costruire la nuova casa dell’uomo, senza rinunciare ai materiali di cui disponiamo (sviluppo della scienza, della tecnica, delle comunicazioni, ecc.), ma usandoli con misura: quella misura necessaria alla conservazione e restauro del nostro stesso ambiente di vita, il cui ulteriore deperimento potrebbe essere causa di nuove pandemie o catastrofi d’altro tipo e ancor meno fronteggiabili. Ma senza rinunciare nemmeno all’eredità del mondo moderno, carico di vettori emancipativi, che però va accettata con il beneficio dell’inventario: con la coscienza che alcune sue idee portanti sono ormai esaurite. Riabilitazione della sicurezza, nel senso lato che io conferisco alla nozione, si badi bene, non significa rifiuto pusillanime del rischio senza di cui la vita si riduce a vegetare; significa piuttosto attrezzare una piattaforma dell’umano che

possa conferire una solida base di partenza per tutte le avventure che rendano l'uomo capace di esser titolare di quella dignità che ha saputo conquistarsi, esonerandosi dall'imprevidenza di Epimeteo.

