

Università degli Studi «Magna Graecia» di Catanzaro
Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia

Collana dei Seminari del Dottorato di ricerca
in Ordine giuridico ed economico europeo

diretta da
Massimo La Torre

«*L'Europa del diritto*»

21



FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG
THOMAS GUTMANN, DANIEL INNERARITY
MASSIMO LA TORRE

Pandemia e diritti

La società civile
in condizioni d'emergenza



Edizioni Scientifiche Italiane

ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier; GUTMANN, Thomas;
INNERARITY, Daniel; LA TORRE, Massimo
Pandemia e diritti. La società civile in condizioni d'emergenza
«L'Europa del diritto», 21
Collana dei Seminari del Dottorato di ricerca
in Ordine giuridico ed economico europeo
Università degli Studi «Magna Graecia» di Catanzaro
Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia
Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2022
pp. 72; 21 cm
ISBN 978-88-495-4752-8

© 2022 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.
80121 Napoli, via Chiatamone 7

Internet: www.edizioniesi.it

E-mail: info@edizioniesi.it

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Avvertenza

Si pubblicano qui quattro interventi sulla emergenza della pandemia e sulla contemporanea crisi della politica che di tale pandemia anche si è nutrita. Questi interventi sono stati presentati o concepiti all'interno dell'attività seminariale del Dottorato di Ricerca in "Ordine giuridico ed economico europeo" e del Centro di Ricerca "Diritti umani, cittadinanza e integrazione europea", entrambi afferenti al Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia dell'Università "Magna Graecia" di Catanzaro. Di essi sono autori studiosi di diversa nazionalità, tedesca, spagnola e italiana, e di varie università, tra cui l'Università di Münster in Germania, l'Università "Carlos III" di Madrid, e l'Istituto Universitario Europeo di Firenze. L'intervento del Professor Thomas Gutmann, la trascrizione di un seminario online all'Università di Catanzaro, è stato pubblicato (in lingua inglese) in «Ordines. Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee» del dicembre 2020. Anche il capitolo del Professor Daniel Innerarity è la trascrizione di un seminario catanzarese *online*; stessa cosa per ciò che concerne il capitolo del Professor Francisco Javier Ansuátegui Roig. Il capitolo di Massimo La Torre riproduce, ampliato, l'*Editoriale* della medesima rivista apparso nel numero del giugno 2020.

Si tratta di contributi nati nel "caldo" della pandemia, dentro lo sgomento e la confusione che questa ha prodotto nelle nostre vite e nella dinamica delle relazioni sociali e politiche. I problemi affrontati sono di carattere innanzitutto morale e poi politico, e più in generale sociale. La pandemia mette in discussione stili di vita e modelli che devono ora essere radicalmente ripensati, primo tra tutti quella sorta di centralità del mercato e del profitto, di cui

la nostra ansia di consumi si fa debitrice, centralità alla quale la malattia e la fragilità estrema che l'accompagna rivolgono delle esigenze che quella stenta a riconoscere e ad assumere come fondamentali. Il paradigma dei diritti, già troppo sbilanciato dal lato della interpretazione patrimoniale ed economica di questi, non può più sottrarsi alla questione della *cura*.

M.L.T.

Capitolo primo

THOMAS GUTMANN

Scelte tragiche Criteri per il “Triage” dei pazienti Covid-19 che hanno bisogno di terapia intensiva*

1. Quello di cui andrò a parlare è un qualcosa che sta davanti ai nostri occhi. Sicuramente, tutti noi ricordiamo Bergamo, la prima terribile situazione che abbiamo avuto in Europa, mentre oggi stiamo attendendo la terza ondata della sindrome Covid-19 con le varianti del virus. Contiamo circa 80 mila morti in Italia a causa del Covid, e più o meno la metà di questo numero, 41 mila, in Germania.

Appena oggi, questa mattina, la SIAARTI, “Società Italiana di Anestesia, Analgesia, Rianimazione e Terapia Intensiva” e la SIMLA, “Società Italiana di Medicina Legale e delle Assicurazioni” hanno pubblicato delle nuove linee-guida per il Triage, cambiando una serie di criteri di selezione rispetto alle prime pubblicate a marzo. Al contempo, in questi giorni in Italia vi è una discussione serrata sul nuovo piano pandemico.

Lavoro nel campo dell’etica e dei principi etici e giuridici per l’allocazione di scarse risorse salvavita da trent’anni, molti dei quali nel campo dell’allocazione degli organi, l’allocazione dei fegati e dei cuori per il trapianto. E ho scritto un paio di testi sul Triage.

Il mio primo punto è quello di sostenere come il Triage sia soprattutto una questione giuridica. Il modo in cui dobbiamo affrontare la questione del Triage nelle nostre

* Traduzione dall’inglese di Luigi Mariano Guzzo.

società, in Italia e in Germania, deve essere stabilito dalla legge, non dall'etica e non dai medici, non dai sistemi medici.

2. In uno Stato di diritto non possono essere i medici a decidere quali cittadini sopravvivranno e quali moriranno. È una questione normativa, non una questione medica, e l'unica forma di normatività con la quale può essere affrontata tale questione è il diritto. Il problema nel Triage sembra accennare ad una situazione dove i normali principi di normatività paiono essere sospesi. Il Triage assomiglia ad una qualche forma di *stato di emergenza*, forse anche in senso *schmittiano*. Ho letto tanti interventi che sembrano partire dalla premessa che l'allocazione di risorse salva-vita scarse è una situazione davvero speciale, e per questa situazione davvero speciale devono esserci regole speciali in merito a come decidere chi vivrà o chi morirà e a chi ha la competenza per decidere.

Io penso che questa premessa sia sbagliata. Non siamo in uno stato di emergenza. Per il Triage non ci sono criteri speciali per la questione di chi decide e di come decide. Non c'è una speciale legittimità per i medici di decidere quali cittadini devono sopravvivere e quali cittadini devono morire. È la legge che deve decidere, o quantomeno i principi giuridici secondo cui viviamo devono essere applicati, essi non sono sospesi. Non siamo in una situazione in cui la legge non è applicabile.

Cionondimeno, in Germania, in Austria e in Svizzera, in Italia sono le associazioni di medici a predisporre le linee-guida per il Triage. C'è qualcosa di fundamentalmente sbagliato in questa premessa, in quanto niente e nessuno potrebbe legittimare i medici a stabilire regole normative strutturali sulla vita di alcuni gruppi di cittadini.

Ciò è al centro della Costituzione, è al centro del sistema giuridico. È una delle questioni più difficili da decidere per lo Stato di diritto, ma se la legge non decide tale questione, su che cosa la legge potrebbe intervenire dopo di ciò? Se la legge rifiuta di decidere, dovremmo chiederci

a che ci serve un sistema giuridico? In tal senso, il Triage è una questione giuridica.

Abbiamo avuto la stessa discussione nella maggior parte dei Paesi occidentali circa l'allocazione di scarse risorse mediche nel trapianto di organi. La premessa tradizionale del sistema medico è stata: è il sistema medico, è il medico, è il chirurgo dei trapianti che decide chi sopravvive e chi muore. Ci sono voluti circa venti anni per render chiaro che questa è una questione giuridica, e questa questione è già arrivata alla Suprema Corte tedesca e alla Corte costituzionale tedesca. Anche sul Triage noi stiamo aspettando una decisione dalla Corte costituzionale tedesca, forse a marzo (io spero che arrivi prima perché marzo è troppo tardi), su quali siano i criteri per il Triage e su chi debba decidere. La risposta potrebbe essere: è il Parlamento in un atto formale di legislazione e non qualche tipo di società medica o un medico. Quindi, di nuovo, il Triage è una questione giuridica.

È una questione giuridica per un'altra ragione, perché l'etica non può decidere e non decide nulla. Io qui parlo da eticista e io lavoro anche come eticista, non solo come giurista. Nel dibattito etico possiamo trovare ogni posizione concepibile riguardo i criteri del Triage, da (come la chiamiamo nella terminologia filosofica) posizioni strettamente deontologiche che partono dalla radicale eguaglianza dei pazienti fino ai diversi tipi di pensiero consequenzialista, di utilità sociale, di etica della virtù. C'è un estremo pluralismo di voci etiche e c'è senza dubbio in società pluralistiche come le nostre; non c'è consenso etico o soluzioni etiche per questioni come questa. Ecco una delle ragioni per cui ciò che è davvero importante, in relazione agli interessi basilari delle persone protette dalla legge, deve essere determinato dalla legge e definito in modo generale. E il solo modo per definire criteri in termini generali è di definirli tramite la legge. Questo è uno dei principali obiettivi dei sistemi giuridici.

E sicuramente, nessuna di queste raccomandazioni che noi vediamo in Italia, in Germania, e in Svizzera (siamo

vicini e possiamo comparare), le raccomandazioni SIA-ARTI, quelle tedesche della Società tedesca per la medicina di terapia intensiva (DIVI), o le linee-guida della Accademia svizzera delle scienze mediche, offrono qualche motivazione etica sostanziale. Esse sono soltanto un atto di volontà, ma non un atto di argomentazione. Nemmeno provano a giustificare eticamente i loro criteri, alla luce di un “pro e contro” critico. Linee guida e raccomandazioni soltanto a parole fanno riferimento a principi giuridici ed etici, ma questi non reggono davvero le linee. Non c’è nemmeno un fondamento etico plausibile per le principali premesse normative di questi temi. Ritorrerò sul punto.

La mia tesi è che nell’individuare i criteri per le situazioni da Triage, dove ci sono più pazienti in disperata necessità di scarse risorse mediche salvavita (come la terapia intensiva o la ventilazione) che risorse a disposizione si dà un *trade-off* normativo di base. È lo stesso *trade-off* nell’etica come nel diritto e questo si dà tra eguaglianza, da un lato, e utilità, dall’altro. Ci sono diverse risposte a questa scelta e la questione è quali risposte siano compatibili con i principi fondamentali dei nostri sistemi giuridici. Offrirò l’esempio tedesco, per poi discutere della situazione in Italia.

La mia principale tesi è che ogni forma di pensiero utilitaristico, debole o radicale che sia, ogni forma che tenta di massimizzare qualche sorta di utilità sanitaria attraverso la definizione di criteri per le situazioni da Triage, finisce per discriminare le persone vulnerabili, le persone che hanno comorbilità, le persone anziane, le persone con disabilità. L’unica differenza tra tutti questi approcci utilitaristici – e uno di questi è quello italiano –, è quanto radicale sia concepita questa discriminazione nei confronti delle persone vulnerabili, con comorbilità, fragili, anziane e disabili.

Inizio con la Germania come esempio, perché il sistema giuridico tedesco può avere qualche specificità a riguardo, in ragione di un processo di apprendimento dall’esperienza con il nazionalsocialismo negli anni ’30 e ’40. Tutti sapete che i nazisti uccisero le persone che venivano

definite “non degne di vivere”, specialmente le persone con disabilità. Il duplice consenso di base cui si giunse dai politici di destra e di sinistra quando si trattò di redigere la Costituzione tedesca fu: primo, non più tortura; e secondo, il principio secondo cui tutti gli esseri umani, senza distinzione di età, o di malattie, o di aspettativa di vita, o di qualità della vita, hanno la stessa dignità, e ciascun diritto alla vita ha lo stesso peso. Un principio di assoluta eguaglianza nella dignità della vita.

Questo è, tecnicamente o giuridicamente parlando, una combinazione di due articoli della Costituzione tedesca. Il primo è l'art. 2, par. 2, *il diritto alla vita*, e il secondo è l'art. 1, par. 1, *il principio della dignità umana*. Voi potreste definirlo un'evoluzione contingente in Germania. Personalmente la definisco come del tutto necessaria, al punto che la Corte costituzionale tedesca ha iniziato molto presto a combinare questi principi e ad affermare che una caratteristica della dignità umana è una sorta di eguaglianza basica. Così, ad un livello molto basilico di essere una persona e di avere un diritto alla vita, noi siamo radicalmente eguali.

3. Ronald Dworkin ha proposto la nota distinzione tra trattare le persone *come eguali*, che egli ritiene essere il maggiore principio normativo degli Stati occidentali garantendo il fondamentale diritto ad un eguale trattamento e rispetto, da un lato, e l'essere trattati *egualmente*, dall'altro lato. Certamente, si possono trattare le persone inegualmente e comunque trattarli come eguali, comunque rispettarli in qualche modo da eguali come persone. Siamo diversi e quindi dobbiamo essere trattati diversamente in molti aspetti, ma c'è una eguaglianza basica: l'eguaglianza basica che tutti noi abbiamo eguale dignità, che tutti noi abbiamo basilici diritti civili e basilici diritti umani egualmente, che tutti noi abbiamo il diritto ad un eguale considerevole rispetto per questa eguaglianza fondamentale. E la tradizione tedesca del diritto costituzionale ha combinato questi due principi e reso chiaro che anche quando si tratta del diritto alla vita noi siamo radicalmente eguali.

Quindi, per essere trattati come eguali noi dobbiamo essere trattati egualmente, indipendentemente dall'età, dalla morbilità, dall'aspettativa di vita, dalla dignità sociale e, certamente, del tutto a prescindere dalla religione, dalla razza e da fattori come questi. Insomma, c'è una radicale eguaglianza quando si tratta di diritto alla vita.

Vi offro un esempio. Voi potreste conoscere la sentenza, ma vorrei far riferimento all'estremismo deontologico che sottende, una sorta di contro-estremismo, nel diritto costituzionale tedesco, che è ancora diffuso, pur con le sue critiche. La sentenza fornisce un esempio che tratta del diritto alla vita come di un diritto negativo, come di un diritto di libertà. Nel gennaio del 2005, dopo l'11 settembre, il *Bundestag*, il legislatore tedesco, ha emanato una legge (§14 par. 3 LuftSG) secondo la quale in una situazione come quella dell'11 settembre, se un aeroplano dirottato da terroristi cercasse di volare nella direzione di, diciamo, Francoforte – che è l'esempio a cui tutti hanno pensato – e fosse diretto a schiantarsi contro le torri della Banca Centrale Europea o della Banca tedesca, il Ministro della difesa potrebbe mandare dei caccia per abbattere l'aereo dirottato. Il 15 febbraio 2006 la Corte costituzionale tedesca (BVerfGE 115, 118) ha dichiarato questa disposizione giuridica incostituzionale in quanto violava la dignità umana (art. 1 par. 1 della Costituzione). Il senato aveva sostenuto che, in base al principio di proporzionalità, l'abbattimento poteva non essere considerato una violazione del diritto costituzionale alla vita dei passeggeri dell'aereo dirottato, considerando che essi avrebbero potuto vivere soltanto per qualche altro minuto. Ma se si include nell'equazione anche il principio della dignità umana, disse la Corte, abbattere l'aereo significherebbe strumentalizzare le persone dei passeggeri al punto da renderle oggetti per ragioni esterne ad esse stesse, utilizzandole come meri strumenti per salvare altri, e ciò costituirebbe una violazione della dignità di questi passeggeri. È un argomento molto preciso. Quindi, il principio secondo cui lo Stato non può violare mai la dignità

umana equivale a dire che noi non possiamo salvare, diciamo, tremila vite nelle torri della Banca di Francoforte sul Meno uccidendone 100 con l'abbattimento dell'aereo. Non è irrazionale? La risposta della Corte costituzionale tedesca è stata: *i numeri non contano*. Questo eguale diritto alla vita significa che nessuna singola vita può essere sacrificata, neanche per un grande numero di vite salvate. I numeri non contano.

Vi è un profondo dibattito filosofico che inizia da un noto articolo scritto da John Taurek nel 1977 circa la discussione deontologica e consequenzialista se "i numeri dovrebbero contare"¹. È sempre meglio salvare i grandi numeri? Tutti voi conoscete l'*esempio del carrello*, diciamo: è permesso sacrificare una persona o due persone per salvarne cinque; ma la domanda di Taurek è più radicale: è sempre meglio salvare il maggior numero? La risposta della Costituzione tedesca è che i numeri non contano nemmeno quando si tratta di salvare delle vite. Noi non possiamo lasciare qualcuno morire per salvare altre persone. Quindi, quando si tratta del diritto alla vita ogni vita ha lo stesso valore, e noi non dobbiamo discriminare per nessuna ragione. Non solo non dobbiamo discriminare secondo criteri come razza, o religione, o ideologia, o genere; noi non dobbiamo discriminare a prescindere. Non dobbiamo discriminare per lo stato di salute, non dobbiamo discriminare per l'età, non dobbiamo discriminare per l'aspettativa di vita o per la morbilità.

Quindi, per essere più chiari, la vita di una persona con comorbilità di 89 anni ha la stessa dignità della vita di una persona sana di 18 anni per la Costituzione tedesca.

Tutti noi abbiamo differenti intuizioni normative. E ritengo che in ciascuno di noi risieda un po' di utilitarismo, per cui sembra esserci qualcosa di sbagliato in questo tipo di estremismo deontologico. E penso che nessuna

¹ Vedi J.M. TAUREK, *Should the Numbers Count?*, in «Philosophy and Public Affairs», vol. 6, 1977, pp. 293-316.

corte costituzionale nel mondo occidentale avrebbe preso una decisione come quella della Germania allorché si fosse trattato di situazioni come quella dell'11 settembre. Questa è una tradizione speciale del sistema costituzionale tedesco, ma è una tradizione, direi, che parte da una certa premessa costruita sul principio della dignità umana.

Amartya Sen ha scritto che gli approcci normativi o le teorie etiche possono essere differenziati tramite il tipo di informazione che accettano nel pensiero etico. A riguardo, il principio che ogni vita abbia radicalmente eguale dignità, che ogni diritto alla vita sia radicalmente egualmente forte, è un principio molto snello, molto scarso di informazioni. Non accettiamo alcuna differenziazione materiale. Non c'è alcuna plausibile ragione normativa per differenziare tra persone quando si tratta di questioni di vita e di morte.

Quindi, se si prende ciò seriamente (e non sto dicendo che ogni nazione dovrebbe seguire l'esempio tedesco, sto soltanto cercando di presentare questa linea di pensiero come esempio) c'è solo un criterio per decidere sulle questioni del Triage ed è l'*urgenza*. I pazienti urgenti sono quei pazienti che hanno bisogno della terapia intensiva o della ventilazione proprio adesso, perché altrimenti moriranno presto. Ciascuno di questi pazienti urgenti ha il diritto giuridico di essere curato in ospedale fino a che ci siano risorse. Sottolineo questo punto perché in Svizzera le linee-guida dicono che anche se vi fossero ancora abbastanza posti liberi nel pronto soccorso, nelle unità di terapia intensiva, non si devono accettare persone anziane e fragili. E in Svizzera ci sono già stati un paio di casi dove persone anziane malate di Covid-19 sono morte in quanto gli ospedali si sono rifiutati di curarle sebbene avessero più di 400 letti liberi nelle unità di terapia intensiva. Ciò sarebbe chiaramente illegale nel sistema giuridico tedesco e, come la maggior parte dei miei colleghi pensano, è illegale anche nel sistema giuridico svizzero. Non so in Italia, ma credo che tutti in Italia siano stati curati fino alla disponibilità delle risorse.

4. E per quanto riguarda il Triage? Immaginiamo che le unità di terapia intensiva sono piene, non si hanno abbastanza posti di terapia intensiva per le persone che hanno bisogno di ventilazione, e la maggior parte delle persone che ha bisogno di ventilazione e non la riceve, morirà. Che cosa si può fare? La risposta tedesca potrebbe essere molto semplice: bisognerebbe curare quelle persone nell'ordine in cui arrivano in ospedale e fino a quando tutti i letti sono occupati. Non c'è alcun possibile criterio per discriminare tra pazienti. Se tutti abbiamo lo stesso diritto a vivere, non si può togliere una persona ottantenne dal ventilatore e lasciarlo morire per salvare una persona ventenne, in quanto entrambi hanno esattamente lo stesso diritto a vivere. Così, alla fine, gli unici criteri sono quelli del tutto formali, senza alcuna dignità materiale. Si potrebbe tirare una monetina, se si vuole. O si possono semplicemente tenere con la ventilazione quei pazienti urgenti che sono arrivati prima in ospedale. Ecco la soluzione tedesca, e sono abbastanza sicuro che questa sarà la risposta della Corte costituzionale tedesca.

C'è un problema in questa soluzione, e il problema è che il piccolo utilitarista nel vostro cuore protesterà. E questo piccolo utilitarista nel vostro cuore dirà: «non è uno spreco di risorse per tutti curare i più anziani e lasciare morire i giovani? Ciò è uno spreco per l'uso della vita. Non dovremmo cercare di fare un migliore uso delle nostre risorse? Non dovremmo tentare di massimizzare l'utilità?». Se si parte con questa linea di pensiero, allora bisogna differenziare tra persone, e lungo la linea del pensiero consequenzialista ci sono molte opinioni al riguardo. Un utilitarista classico (chiamiamolo "primo livello" del pensiero utilitarista) direbbe: «bene, noi allocheremo le scarse risorse salvavita come facciamo con tutto il resto lungo la linea dell'utilità sociale. Noi tentiamo di massimizzare l'utilità sociale di per sé». Ciò potrebbe significare valutare quanto importante sia questa persona per la società. Poi, potremmo definire quale sia il valore, diciamo, di un medico rispetto ad un filosofo, quale sia il valore di Elon

Musk rispetto ad uno che raccoglie l'immondizia. Questa sarebbe una classica soluzione consequenzialista.

Ho un collega che è un professore di Etica ebraica a Gerusalemme, con il quale ho avuto una discussione in autobus sul Triage. Diceva: «Ho una risposta: prima i rabbini. Perché i rabbini, se sopravvivono, possono fare tanto per gli altri». Chiaramente non era del tutto serio, ma quella è la linea di pensiero. Sicuramente la maggior parte delle nostre costituzioni, anche quella italiana, proibirebbe di guardare all'utilità sociale.

Andiamo al secondo livello: e per quanto riguarda l'utilità sanitaria? Non dovremmo tentare di usare le scarse risorse mediche, come i posti di ventilazione nelle unità di pronto soccorso, per creare la più grande somma complessiva di utilità sanitaria? Come misurare l'utilità sanitaria? Orbene, gli studenti di Economia della salute misurano l'utilità sanitaria considerando gli anni di vita rispetto alla qualità (QALY: *quality adjusted life years*), o gli anni di vita rispetto alla disabilità. Si dice: «ciò che si vuole massimizzare è il numero degli anni di vita salvato dei pazienti e si ha un secondo criterio: la qualità della vita di questi pazienti». Così, se siete in perfetta salute i vostri anni di vita contano come moltiplicati per 1; se siete in una situazione molto brutta, siete un tetraplegico e avete una forte depressione, avete una qualità di vita di 0,1; così ogni anno che vivete ha il valore 1/10 rispetto ad una persona in salute. Questo è ciò che suggerisce l'economia sanitaria *mainstream*. Quindi, se si vuole massimizzare l'utilità, l'utilità sanitaria, bisogna provare a massimizzare gli anni di vita della collettività dei pazienti. Per fare ciò, bisogna selezionare i pazienti da salvare che sono in salute, che hanno qualche aspettativa di vita, che non hanno comorbidità. Così, si deve optare per quelli in salute, per quelli giovani. Si deve discriminare, certamente, nei confronti delle persone anziane, si deve discriminare nei confronti delle persone fragili, si deve discriminare nei confronti delle persone con multimorbilità, in quanto essi non vivranno abbastanza a lungo e non hanno abbastanza quali-

tà di vita per essere scelti. O, per dirlo in altro modo, se si comincia a parlare di utilità sanitaria, si devono considerare le persone come *recipienti di utilità* (e non molto altro). E se voi non siete dei buoni recipienti per l'utilità, perché siete troppo anziani, o troppo malati, o troppo fragili, o troppo disabili, allora non serve investire alcuna risorsa su di voi. Ci sono persone migliori sulle quali investire. Quindi, questa sarebbe la cosa migliore da fare. *Step* due.

Al terzo livello si potrebbe dire: «massimizziamo gli anni di vita salvati, ma non contiamo la qualità della vita». Così, in questo terzo *step*, ancora utilitaristico ma non irriducibilmente utilitaristico, potrebbe essere affermato: «salviamo il più grande numero di anni di vita e diciamo che ogni vita, ogni anno che è stato salvato, ha lo stesso valore». Ma poi di nuovo si dovrà discriminare nei confronti delle persone più anziane che non vivrebbero a lungo come le persone più giovani, si dovrà discriminare nei confronti delle persone vulnerabili, nei confronti delle persone con demenze che non vivranno a lungo, nei confronti delle persone con disabilità che moriranno più giovani, e così via. Massimizzare gli anni di vita è stata la linea-guida ufficiale della SIAARTI pubblicata a Marzo 2020, dieci mesi fa. Una delle linee guida più consequenzialistiche in Europa.

Le uniche che, certamente, tradizionalmente sono estremamente utilitaristiche sono quelle inglesi. Le linee-guida del Regno Unito hanno detto: «dobbiamo massimizzare l'utilità». Non hanno detto nulla su cosa intendessero per utilità o, quantomeno, per massimizzare gli anni di vita rispetto alla qualità della stessa. Nelle linee-guida SIAARTI di Marzo 2020 è stato detto: «dobbiamo risparmiare le nostre risorse per i pazienti che: primo, hanno la migliore *chance* di sopravvivere nel breve-termine; e secondo, quelli di cui possiamo salvare più anni di vita». Questo obiettivo di massimizzare gli anni di vita è una posizione abbastanza estrema ed è stata criticata in tutta Europa. Ora, con le nuove linee-guida l'approccio italiano ha modificato la *ratio* utilitaristica ed ha

compiuto un ulteriore passo verso il quarto livello, come lo definisco. Invece di provare a massimizzare l'utilità sociale totale (di primo livello), o gli anni di vita, le nuove linee guida italiane fanno lo stesso delle raccomandazioni tedesche e delle linee guida svizzere. Esse dicono: «vogliamo massimizzare la sopravvivenza nel breve-termine; vogliamo massimizzare il numero di vite salvate». E per rendere ciò operativo, il criterio è guardare alla *chance* che un paziente ha di uscire vivo da un'unità di terapia intensiva. Insomma, sopravvivenza nel breve-termine. Un paio di settimane, forse mesi.

Questo è quello che definisco una forma ridotta di utilitarismo. Le nuove linee guida italiane sono meno estreme alle regole precedenti; ma ha senso questo approccio? Ne dubito, perché se si è un utilitarista, se si vuole massimizzare le vite, si deve avere la consapevolezza che “avere una vita” ha una marca temporale, che non si può avere una vita senza avere un tempo da vivere. Si possono vivere minuti, giorni, settimane, mesi, anni, decenni. Così, l'unico modo per misurare la vita, se la si vuole massimizzare, se la si vuole comporre in un collettivo di pazienti, è quella di dare ad essa la sua durata. Non ha senso dire che vogliamo salvare il numero di vite che perlomeno vivano – diciamo – tre settimane. Perché tre settimane? Perché non tre mesi, perché non tre anni, o tre decenni? Penso che questo sia un criterio incoerente.

O siete degli egualitaristi radicali, come la Costituzione tedesca sembra affermare: «non siamo interessati a quanto a lungo viva una persona, se la possiamo salvare qui ed ora. Un ottantanovenne forse ha altri sei mesi da vivere, ma ha lo stesso diritto ad essere salvato, nonostante il Covid, al pari di un ventenne in perfetta salute. E non ci interessa se la persona in terapia intensiva ha il 30% o 80% di *chance* di sopravvivere alla ventilazione. Questo non costituisce una differenza normativa. trattiamo tutti allo stesso modo». Oppure sostenete che questo principio di radicale eguaglianza nel diritto alla vita è un non-senso normativo, come direbbe Bentham, o John Stuart Mill, o

Boris Johnson. Oppure affermate: «rendiamo la migliore utilità in funzione di ciò che dobbiamo fare. Non possiamo salvare tutti. Questo è orribile, ma la situazione ci porta alla fine a salvare più vite possibili, e ciò può solo significare quanti anni di vita possibile, o anni di vita rispetto alla qualità». Non c'è nulla nel mezzo: salvare le vite nel breve termine non ha alcun senso. Nondimeno, questo è l'approccio svizzero, l'approccio tedesco, e da oggi, è anche il nuovo approccio italiano.

Se si guarda ai criteri offerti dalla Accademia Svizzera di Medicina, e ora dalla SIAARTI in Italia e, in maniera molto simile, dalla Società tedesca per la medicina di terapia intensiva, essi devono fornire una risposta alla domanda: «come valutare la chance del paziente di sopravvivere nel breve termine? Quali sono i criteri?». Questi sono quelli che ho citato. Primo, l'età: più si è anziani, statisticamente, meno *chance* si hanno di una sopravvivenza a breve termine. Secondo, la comorbilità: se si è in salute, le chance sono migliori. Terzo, il cosiddetto stato di fragilità, la scala di fragilità (cfs) del paziente, che gioca un ruolo importante nelle nuove raccomandazioni italiani.

Per citare: «Il Triage deve basarsi su parametri clinico-prognostici definiti e il più possibile oggettivi e condivisi. La valutazione, mirata a stratificare le probabilità di superare l'attuale condizione critica con il supporto delle cure intensive, dovrà procedere basandosi sulla valutazione globale di ogni singola persona malata attraverso i seguenti parametri:

- Numero e tipo di comorbilità
- Stato funzionale pregresso e fragilità rilevanti rispetto alla risposta alle cure
- Gravità del quadro clinico attuale
- Presumibile impatto dei trattamenti intensivi, anche in considerazione dell'età del/la paziente».

Si ha bisogno dell'aiuto delle altre persone per vivere? Così, se si soffre di demenza, lo stato di fragilità è alto. Se si è debilitati, se si è disabili, se si è tetraplegici, se si è in una sedia a rotelle, si ha bisogno di aiuto. Più si ha

bisogno di aiuto, minori sono le *chance* di accedere ad un ventilatore in caso di Covid. Così, le linee-guida italiane, le linee-guida tedesche, le linee-guida svizzere affermano: «se tu sei fragile, se sei anziano, se soffri di demenza, se hai comorbilità, se sei in qualche modo vulnerabile, non sarai curato». E alla fine, non fa differenza se si guarda alla sopravvivenza a lungo-termini o a quella a breve termine, perché i criteri sono gli stessi. Ciò è quello che ho voluto dimostrare con la mia tesi: che sebbene una parte dei nostri cuori sia utilitaristica (e non è eticamente sbagliato rendere quante più persone possibile felici o rendere il mondo un posto migliore, massimizzando l'utilità) e tutti noi siamo, diciamo, utilitaristi *part-time*, se si inizia con questa logica nell'allocazione delle scarse risorse mediche, si devono discriminare le persone vulnerabili. Perché essi non sono buoni recipienti di utilità.

5. Ecco quello che John Harris vent'anni addietro definiva come il *principio del doppio rischio*. Chi sta già male non otterrà le risorse di cui ha estremo bisogno soltanto perché sta già male. Noi prendiamo dai più deboli. Ecco, il prezzo che si paga quando si entra in un pensiero utilitaristico a proposito dell'allocazione di scarse risorse mediche salva-vita. Dall'altro lato, certamente, c'è un prezzo pesante da pagare se si imbecca una via estremamente non-utilitaristica: si sprecano anni di vita che potrebbero essere salvati. Non sarà massimizzata neanche la durata della vita che può essere salvata attraverso le risorse che si hanno; non si raggiungono i risultati. È questa la questione che noi dobbiamo prendere seriamente. E tale *trade-off* deve essere una questione di diritto costituzionale, o almeno deve essere questione di una decisione formale presa dalle persone in modo democratico, nella forma della legge. Ed è certamente una delle più difficili decisioni da assumere, oltre a quella di iniziare una guerra o cose simili. Ma che cosa è il diritto se non ha una risposta a tale questione?

In Germania è un principio costituzionale che ogni questione di *iustitia* distributiva, di giustizia allocativa,

che incida sui diritti basici dei cittadini, deve essere decisa dal parlamento. Ciò si basa sul principio costituzionale dello Stato di diritto e sul principio di democraticità. Nel caso del Triage, la situazione della Germania sembra essere speciale perché l'unica istituzione che potrebbe realmente definire i criteri per il Triage è il Parlamento tedesco. Ma, al contempo, la stessa Costituzione sembra offrire la sola risposta possibile alla questione. Ma la mia intenzione non è quella di raccontarvi quanto meraviglioso sia essere tedesco e che tutti nel mondo dovrebbero seguire l'esempio della Germania. Ho semplicemente tentato di spiegare che, per ragioni che possono sembrare storicamente contingenti, ma che sono necessarie dal punto di vista della filosofia del diritto, la Costituzione tedesca è molto rigida quando si tratta dell'eguale valore di ogni vita individuale, più rigida degli altri sistemi costituzionali nel mondo occidentale.

Ma qualsiasi risposta vorreste darvi non sarà possibile sottrarsi a questo fondamentale *trade-off* normativo tra un'idea di eguaglianza radicale – ogni vita ha lo stesso valore e “lo stesso” significa *lo stesso* e non “quasi lo stesso” o “a volte lo stesso” –, da un lato, e, dall'altro lato, il principio utilitaristico, che non è sbagliato in se stesso, sicuramente, salvare il più grande numero di x , essendo x le vite, o le persone, o gli anni di vita, o la qualità in rapporto agli anni di vita. Non ci si può sottrarre alla logica di questo problema.

Capitolo secondo

DANIEL INNERARITY

La sfida democratica della pandemia*

1. È mia intenzione, in questa occasione, riflettere sulla democrazia in tempi di pandemia poiché si è detto che la crisi sanitaria mette alla prova molte cose, alcune delle quali non saranno più come prima. Tra di esse vi è la democrazia, per cui intendo rispondere alla domanda se la democrazia sia in grado di gestire una crisi del genere. C'è chi dà quasi per scontato che la crisi metterà fine al capitalismo e chi, invece, pensa esattamente il contrario ovvero che rafforzerà le strutture di dominio in quelle che si chiamano democrazie illiberali. Le misure eccezionali approvate sembrano ammettere un pericoloso precedente e una riduzione delle libertà che risulteranno accettabili in futuro alle popolazioni spaventate. Di fatto, sono già emerse "coronadittature" che approfittano di circostanze eccezionali per accentuare i propri profili illiberali. Allo stesso tempo, come se non bastasse, le democrazie liberali raccolgono una lunga lista di fallimenti collettivi che rendono particolarmente seducente l'idea di un sistema politico che prescindendo dai formalismi democratici a beneficio dell'efficienza, specialmente dell'efficienza nella gestione della crisi.

Ebbene, ci troviamo ad un bivio interessante. Abbiamo appena assistito ad un cambio di governo negli Stati Uniti dopo un episodio inquietante quale l'assalto al Campidoglio. Credo che la fragilità della democrazia, di cui si è tanto parlato ultimamente, sia un po' esagerata e che, invece, essa sia molto più solida di quanto lascino

* Traduzione dallo spagnolo di Paola Chiarella.

intendere certi discorsi. In ogni caso, ci troviamo in un momento propizio per riflettere su questo tema benché alcuni colleghi filosofi non si siano distinti per bravura. Ritengo, infatti, che molti interventi sulla pandemia siano stati, addirittura, superficiali. C'è chi ha subito richiamato l'attenzione su una nuova ondata autoritaria, su un continuo monitoraggio biometrico e ovviamente non è mancato Žižek, promettendo, questa volta definitivamente, la fine del capitalismo. Ebbene, nonostante il tono un po' massimalista, credo di poter concentrare la questione su tre problemi principali, per poi concludere con una riflessione di ordine generale.

I problemi riguardano l'eccezione, l'effettività e il cambiamento sociale. Del primo, un vostro connazionale, Giorgio Agamben si è servito, anche in recenti interventi, per parlare dell'«invenzione della pandemia» come un pretesto per sancire uno stato di eccezione. Mi sembra che Agamben contraddica l'evidenza che se adesso si proclama uno stato di eccezione, è perché prima non c'era e, quindi, se Agamben – cito le sue parole – sostiene che «l'epidemia mostra chiaramente che lo stato di eccezione si è convertito nella condizione normale della democrazia», non riesco a capire perché prima non lo fosse. Agamben arriva a dire che questa virocrazia ci fa capire che la logica dell'eccezione è la stessa della democrazia senza eccezione. Un filosofo come Sloterdijk, che a un buon argomento preferisce spesso una metafora brillante, ha profetizzato la sottomissione a una dittatura medico-collettivista, per cui il sistema occidentale si rivelerà autoritario come quello cinese.

Credo che nessuno di questi e altri filosofi – che non citerò per non dilungarmi troppo – si sia reso conto che le emergenze decretate dai governi europei sono molto condizionate dalla lotta al Covid-19, sono limitate nel tempo e non creano nuovi reati: tre condizioni di cui manca, per esempio, lo stato d'eccezione decretato dal governo ucraino. Sul punto, consiglierai di seguire una massima cartesiana: confronto, poi penso. Facciamo un confronto

per valutare bene se questa eccezione sia giustificabile o meno. Personalmente credo che le situazioni eccezionali non sospendano la democrazia e nemmeno la sua dimensione deliberativa e polemica. Il pluralismo rimane intatto e persiste il normale disaccordo. Lo abbiamo visto. Abbiamo, infatti, visto come ci sia un grande disaccordo. Sto parlando dell'Italia, Paese il cui governo è al momento appeso a un filo, da una Spagna tremendamente polarizzata ancora di più a motivo della pandemia. In altre parole, credo che anche in tempi di pandemia il pluralismo sia ancora presente (con discussioni, polemiche e diversità di opinioni). Infatti, sarebbe inaccettabile qualsiasi misura di lotta alla pandemia presentata come se non ci fosse alternativa, come se fosse scientificamente indiscutibile. In effetti, almeno in Spagna, ma anche in altri Paesi, i provvedimenti basati sulle autorità scientifiche sono discussi dai partiti di opposizione come se non avessero quella giustificazione scientifica, che mi sembra rientrare nell'ordine della normalità e non dell'eccezione. Ci sono ancora approcci diversi su come affrontare questa crisi, soprattutto su come bilanciare le emergenze sanitarie con gli effetti economici che possono derivare dalle misure adottate; non è una questione pacificamente condivisa. Trovarsi in una situazione di allarme non significa privarsi della ragione e, quindi, privarsi dei benefici della deliberazione, e talvolta di un confronto sereno e leale di argomenti.

La democrazia, anche nei momenti di allarme, ha bisogno di contraddizione ed esige giustificazioni. Qualsiasi misura richiede una giustificazione. Dopo la accetteremo oppure no, ma esige una giustificazione. Il pluralismo non è solo un'esigenza normativa, ma è anche un principio di razionalità. Concluderò con questo concetto alla fine del mio discorso. Una democrazia deve tanto sia ai critici che ai governanti. Se si genera un contesto di fiducia minima, questo sapere condiviso che la democrazia vuole organizzare e questo potere, a volte anche molto decentralizzato, non è un impedimento al processo decisionale. Esso è piuttosto – questa sarebbe la mia tesi fondamentale – una

procedura per minimizzare gli errori. Ci sono meno errori nei sistemi di intelligenza aperta, distribuita, controversa, polemica, plurale che in altri. La mia tesi è che le situazioni di allarme non sospendono il pluralismo, ma la sua dimensione competitiva. Moderano o devono moderare la dimensione competitiva del pluralismo, ma non lo sospendono in quanto tale. Sarebbe un tremendo errore se le urgenze del momento ci portassero ad impedire il contrasto tra i punti di vista e le competenze.

2. Le democrazie non furono create per lo stato di eccezione, ma per tempi normali. La democrazia non sopporterebbe neppure il sospetto che i diritti non vengano ripristinati. Abbiamo accettato alcune limitazioni della mobilità e del nostro modo di vivere perché sappiamo che ci verranno restituiti. E credo che questo spieghi e, in qualche misura, giustifichi la riluttanza e i ritardi dei governi ad adottare misure drastiche all'inizio della crisi, quando non ci sono morti, non ci sono prove, non c'è una situazione particolarmente critica poiché la cittadinanza è molto restia ad accettare limitazioni delle libertà quando non sia evidente la gravità della situazione. È una questione decisiva la durata della giustificazione delle corrispondenti misure.

Una democrazia costituzionale istituzionalizza la sfiducia verso qualsiasi estensione delle prerogative del potere, perché abbiamo memoria storica che il potere è solito subire la tentazione di mantenerle. È sempre più facile concedere nuove competenze a coloro di cui siamo sicuri che le restituiranno. L'esperienza maturata ci ha insegnato molto al riguardo.

La stessa storia della parola *quarantena* ha origine in una memoria del genere. Sicuramente gli italiani lo sanno meglio di me. Quando la peste colpì l'Europa nel 1348, le autorità di Venezia chiusero il porto della città alle navi provenienti da zone infette e costrinsero i viaggiatori a trenta giorni di isolamento che poi si convertirono in quaranta e da lì ha origine la parola. Cioè la parola quarantena

indica già che qualcuno ha superato le misure. Pertanto, è abbastanza logico che le democrazie si caratterizzano per amministrare con zelo ogni delega di potere e per condizionare i poteri eccezionali ad un piano, ad alcuni obiettivi e a un periodo di tempo.

Il secondo problema delle democrazie sembra essere quello della loro efficacia: l'efficacia nel risolvere problemi urgenti quando tempo e autorità sono risorse drammaticamente scarse. Rispetto alla nostra lentezza decisionale, alla debolezza del controllo sociale e al riserbo quando si tratta di invadere la privacy delle persone, i sistemi totalitari sembrerebbero meglio equipaggiati per queste situazioni e dato che le turbolenze e le crisi saranno la nuova normalità, la tentazione di evitare le formalità e i diritti democratici è ormai fortissima. Questo contrasto tra autorità ed efficacia è all'origine tanto della seduzione, che del timore verso la Cina e il suo modello politico. A questo proposito mi sembra che il giudizio di Fukuyama sia più accurato di quello di Harari o di Han. I governi democratici hanno molti problemi di inefficacia che però non sono dovuti al fatto di dover rispettare la volontà popolare e i procedimenti legali (non abbiamo problemi di efficacia perché dobbiamo rispettare la volontà popolare e le procedure legali), e né le Autocrazie sono un modello di efficacia. Bisogna tener presente che il dibattito sul tema si sovrappone sul piano globale a una battaglia narrativa per la reputazione e a uno strumento di una gigantesca manipolazione dell'informazione. Il mondo di oggi è, tra le altre cose, una battaglia di reputazione e l'autorità del governo cinese non è affatto un modello. Altri paesi e località hanno effettuato confinamenti senza sacrificare i valori democratici. Ci vorrà molto tempo per conoscere la crudeltà che ha avuto luogo nello spazio chiuso di Wuhan e, in generale, per conoscere i dati reali della pandemia in Cina. Credo che questo sia il vero nocciolo della questione: la relazione tra potere e informazione.

I regimi autoritari hanno un problema con l'informazione in un duplice senso: esterno e interno. Il primo è

evidente. Ne stiamo, infatti, pagando le conseguenze. Avremmo preferito ricevere per tempo informazioni vere piuttosto che informazioni mascherate non tempestive. Un giorno si dovranno attivare le poche procedure globali che abbiamo a disposizione per chiedere conto delle responsabilità nella causa e nella diffusione della pandemia. L'informazione interna, che è il secondo problema, dimostra chiaramente che reprimere l'informazione non è una prova di forza, ma un presagio di future debolezze. L'autoritarismo del regime, l'assenza di libertà di espressione e gli ostacoli alla circolazione dell'informazione sono all'origine degli errori di gestione della crisi in Cina. Occorre tener conto che le disfunzioni insite nel sistema leninista non consentono un'efficace circolazione delle informazioni tra i livelli amministrativi locali e il potere centrale. La conseguenza della disciplina imposta ai quadri amministrativi locali dal potere centrale è che a Pechino giungono soltanto le buone notizie mentre quelle cattive vengono mascherate. Per questa ragione, le misure contro l'epidemia in Cina si sono rivelate caotiche e controproducenti, specialmente quando, come si ricorderà, la polizia di Wuhan ha preferito arrestare e reprimere i medici che avevano lanciato i primi allarmi piuttosto che ascoltare gli avvertimenti e prevenire il rischio epidemico.

Quando parlo di libera circolazione dell'informazione non mi riferisco alla semplice circolazione di dati perché il regime cinese potrebbe compensare con il monitoraggio totalitario dei sistemi di raccolta ed elaborazione intelligente di dati, ma a quell'informazione di qualità che permette di conoscere veramente la realtà della situazione e prendere le giuste decisioni. Quell'informazione che si genera soltanto dove vengono rispettati i valori fondamentali della tolleranza nei confronti della critica e della fiducia: due valori che in linea di principio reggono i nostri sistemi democratici. Un regime può disporre di tutte le informazioni fornite dai *big data* e avere una cattiva informazione. Non dobbiamo perdere di vista il fatto che le autorità cinesi hanno adottato misure spettacolari solo dal

momento in cui le disfunzioni strutturali del regime politico erano diventate una vera minaccia. Credo che l'efficienza totalitaria – ammesso che esista – non sia mai finalizzata alla protezione dei cittadini, ma alla sopravvivenza del regime. Detto in altri termini, essa pone la sopravvivenza del regime al di sopra della protezione dei cittadini.

Credo che i sistemi democratici eliminerebbero la tentazione del totalitarismo in nome dell'efficacia se dessero più valore ai risultati senza compromettere le procedure. Questo è il nostro grande dilemma: come rivalutare l'idea di efficacia senza compromettere il valore delle procedure? Credo che sia un valore (quello dell'effettività o dell'efficacia) che gode di poco prestigio nelle nostre democrazie rispetto ad altri valori quali l'uguaglianza o la partecipazione, e credo pure che qui vi sia un grave problema di cui non ho la soluzione. Lo esprimo così: finché continueremo a raccogliere tanti fallimenti su questioni cruciali come la sicurezza, l'uguaglianza, la promozione dell'impiego di qualità etc., molti concittadini saranno tentati di prescindere dai formalismi o di dare la colpa ai formalismi democratici per abbracciare un sistema politico autoritario pensando che commetterà meno errori.

La terza e ultima grande questione, dopo quelle di eccezione ed efficacia, riguarda la trasformazione e il cambiamento. Penso che le democrazie abbiano un problema serio con quello che potremmo chiamare la «produzione intenzionale di trasformazioni sociali». Chiamatele riforme o transizioni. È molto indicativo che i grandi shock sperimentati dalle democrazie siano di carattere esogeno. Si pensi alla crisi economica del 2008 o a quella attuale, che hanno indirizzato l'intera società europea sulla trasformazione digitale ed ecologica come il programma *Next Generation* dell'Unione Europea. Forse il fatto di vivere in democrazie in cui le questioni si discutono molto senza trasformare le situazioni, spiega perché quando arriva una catastrofe vi siano molte speranze che, per così dire, la natura cambi ciò che noi non siamo in grado di cambiare e vi siano persone che dicano: «Bene, finalmen-

te grazie a una catastrofe potremo realizzare i progressi e le trasformazioni che in situazioni normali non siamo riusciti a fare». Bene, abbiamo l'esempio un po' patetico di Žižek, a cui ho fatto riferimento, che annuncia l'arrivo del comunismo, mentre Alain Badiou afferma che non cambierà assolutamente nulla. Si discute se potremo fidarci che la natura farà il lavoro che noi non siamo stati in grado di fare. Potremmo dire, ora che non c'è possibilità di riforma o di rivoluzione, che tutte le nostre scommesse si dirigano verso un'inversione di tendenza, una svolta catastrofica imprevista, un incidente della storia sotto forma di crisi sanitaria o ambientale che fortunatamente ci ha messo nella giusta direzione della storia.

Penso che siano speranze prive di un minimo senso della realtà, ma anche e soprattutto che si tratti della curiosa aspettativa di indirizzarsi verso situazioni desiderate. La grande trasmutazione è attesa dall'incapacità di produrre meccanicamente il suo opposto. Si tratta di un pensiero mitologico, di una visione sacrificale della storia politica che non ha nulla a che vedere con il cambiamento tipico delle società democratiche: un cambiamento conflittuale, concordato, tra il graduale e il repentino, ma sempre entro il parametro dell'intenzionalità degli attori. Chiunque la pensi così sembra raccontarci qualcosa di simile alla storia naturale delle stragi, delle catastrofi, e non una storia con protagonisti gli uomini, che è ciò che fa la democrazia. Le catastrofi ci forniscono prove di danno, non di guarigione.

Che l'emancipazione e la guarigione derivino dal sacrificio è un'idea di origine religioso-mitologica tanto incredibile quanto poter garantire che proprio chi ne ha più bisogno tragga giustamente beneficio da questo shock, da questa catastrofe, da questa crisi. Credo che in questa aspettativa ci siano almeno due ipotesi su cui è difficile fare affidamento. La prima, che il negativo produca necessariamente il positivo e, la seconda, che questa nuova positività venga distribuita equamente. Ipotesi tanto difficili da credere. Dalle rovine non sorge per forza un nuo-

vo ordine e il cambiamento potrebbe essere peggiorativo. Credo che i tempi della crisi possano portare a certe forme di destabilizzazione che sono un'opportunità per l'autoritarismo e i populismi illiberali. Mi sembra che la nostra realtà sociale e politica abbia poco a che fare con le alterazioni di un'altra epoca: l'epoca delle rivoluzioni classiche, delle implosioni dei regimi, del crollo delle civiltà, delle rivolte, dei colpi di Stato.

3. In questi giorni ho avuto modo di discutere con i nostri colleghi se l'assalto al Campidoglio sia stato un colpo di Stato oppure no. Penso che non sia stato un colpo di Stato: è stata una cosa dolorosa che andrebbe qualificata diversamente, ma non è stato un colpo di Stato e, come ho detto al principio, penso che si stia sopravvalutando la fragilità della democrazia. Credo che la democrazia non sia fragile; abbiamo una forza istituzionale maggiore di quanto pensiamo e che è compatibile con la stagnazione e con una serie di problemi di disaffezione e di politiche subottimali.

Le democrazie liberali sono quegli spazi politici in cui le aspettative di cambiamento sono bilanciate – a volte poco, è vero – dalla resistenza al cambiamento. E laddove quella volontà di cambiamento – fortunatamente, mi permetto di aggiungere – venga incanalata per vie incrementaliste, non ci sarà nessun evento “naturale” che ci risparmierà il lavoro di trasformazione. Non possiamo aspettarci che la pandemia o la crisi economica producano il miracolo del cambiamento che noi non siamo in grado di ottenere con i mezzi ordinari. Il che non è un argomento contro il cambiamento, perché non c'è niente di meno trasformativo della nostalgia del completamente altro, della nostalgia di questo pensiero catastrofista. Credo che il lento insegnamento della democrazia (l'intelligenza della democrazia di cui parlava Lindblom) ci abbia permesso di apprendere di non poterci ritenere esonerati dalle garanzie e dai limiti che la democrazia ha imposto per prevenire la possibilità di cambiamenti peggiori. E, quindi, la

democrazia è un regime che permette, ma che rende anche difficili i cambiamenti. E questo è buono.

In momenti eccezionali, la cosa più importante è tutelare il pluralismo, anche e soprattutto in momenti di crisi come questo e anche in relazione alle misure più opportune per uscire dalla crisi, come nella transizione che ne seguirà. Naturalmente ci sono vie d'uscita che sembrano più ragionevoli di altre. Alcune sono molto discutibili, ma non dobbiamo dimenticare l'esistenza della pluralità delle opinioni su ciò che è desiderabile, e se la crisi ci insegna qualcosa, lo fa nel contesto del pluralismo e non imparandoci lezioni in ginocchio. Sono lezioni che devono ancora essere discusse. Anche laddove qualcosa vada in pezzi, non è assolutamente chiaro cosa dovrebbe sostituirlo, né dovrebbe essere vietato il dibattito su cosa fare, perché non è del tutto chiaro quale sia la via d'uscita da questa crisi sebbene ci siano segnali abbastanza evidenti in alcune direzioni.

Credo, pertanto, che nessuno debba essere escluso dal dibattito, né gli scettici, né i conservatori, che penseranno che non dovremmo fare tanti cambiamenti anche perché ci sono alcune cose che non è desiderabile cambiare, oppure potrebbe esserci un coerente ottimismo per cui, fortunatamente, la maggior parte delle cose andranno come sono andate finora.

Mi avvio a concludere con una riflessione sull'esercizio del potere nelle democrazie e sulla vera forza della democrazia. Come ben sapete, la democrazia è sempre stata sospettata di incompetenza, specialmente in situazioni di emergenza. Demostene, ricorderete benissimo, lamentava la lentezza di Atene di fronte alle minacce di Filippo II di Macedonia. Diceva che mentre gli Ateniesi si dedicavano a discutere e votare, nessuno stesse fermando la campagna militare già intrapresa da Filippo II. Da allora le critiche al parlamentarismo si sono susseguite fino a quelle di Carl Schmitt all'inizio del XX secolo, sempre con lo stesso rimprovero: discutere è una perdita di tempo. I democratici discutono, ma la leadership decisiva – che

potrebbe essere sia la leadership degli autocrati che dei tecnici e degli esperti – è l'unica cosa che può porre fine alla perdita di tempo e al continuo rinvio dei problemi tipico delle democrazie. Questo è quanto è accaduto nella crisi in corso. Durante la pandemia i governi democratici sono stati criticati in senso opposto: si è detto che fossero troppo deboli e al tempo stesso troppo forti. Non citerò esempi specifici, ma in alcune occasioni ho visto un politico dell'opposizione accusare il governo di entrambe le cose nello stesso intervento. Se da una parte c'è l'appello ad un potere forte, dall'altra parte, in questi mesi, abbiamo avuto manifestazioni contrarie alle misure sanitarie in nome della libertà degli individui, di alcuni individui che dovrebbero, a quanto pare, poter fare ciò che vogliono, anche mettendo a rischio la vita altrui.

Sul filo di queste contraddizioni nel nostro dibattito democratico ho ricordato Luciano Canfora, vostro storico italiano, quando ha raccontato la storia di un certo Monsieur de Languais che alla vigilia della Rivoluzione francese «ebbe la sfortuna di subire due processi: uno avviato da sua moglie per l'accusa di impotenza e l'altro da un'amante che lo accusava di averle dato un figlio. Tutti dicevano che avrebbe vinto almeno una delle due cause, e invece le ha perse entrambe». Perse entrambe. Ebbene qualcosa del genere è successo con la democrazia in questi mesi. L'accusa che i governanti abusino del loro potere è pertinente in alcuni Stati – è evidente nel caso dell'Ungheria – ma in generale mi sembra che sia un'esagerazione ingiustificata e, al capo dei due estremi ideologici, vi è stata una certa leggerezza nel denunciare derive autoritarie quando i governi hanno aumentato le proprie prerogative, piuttosto, insufficienti e tardive. Non viviamo in Stati senza diritto, né abbiamo ceduto ogni potere agli esperti, sebbene questo sia oggetto di accesi dibattiti di cui si può discutere (si tratta della relazione tra esperti e politici, tema critico e controverso; non è affatto, a mio giudizio, una questione risolta definitivamente a favore degli esperti).

L'altra critica considera la democrazia incapace di raccogliere il potere necessario per affrontare la crisi. Da molto tempo, da molti anni ci lamentiamo della debolezza della democrazia. Prima era la debolezza della democrazia sotto scacco oligarchico o di alcuni poteri economici dominanti. Ora il motivo è ancora la sua presunta impotenza con nuove sfumature. Gli Stati offrono uno spettacolo di indecisioni, contraddizioni e confusione che intacca la fiducia della popolazione nei confronti di misure adottate e talvolta presentate in modo incoerente. Credo, in effetti, che la pandemia abbia dato maggiore plausibilità alle vecchie e antiche accuse di impotenza perché i momenti di angoscia tendono a far dedurre dagli errori concreti un'incapacità generale e quindi ad alzare il prezzo che si sarebbe disposti a pagare per le soluzioni. Penso che questo sia tipico della tensione che si verifica nelle democrazie in tempo di crisi. Il desiderio di una risposta efficace ai rischi rende l'ipotesi autoritaria attraente per buona parte della popolazione.

La democrazia, arrivano a dire i critici, non sarebbe in grado di risolvere i problemi per le procedure lente, per il diritto di replica che concede a tutti e per quell'elemento di oziosità tipico della deliberazione democratica. In qualche modo, i difensori della fretta sarebbero favorevoli a sopprimere o limitare fortemente la dimensione deliberativa della democrazia e non capiscono che in fondo – questa sarebbe la mia critica iniziale – deliberare, parlare è una forma di azione come dice quel famoso libro *Come fare cose con le parole*. La politica è in buona misura “fare cose con le parole”. Parlare è una forma di azione di cui non possiamo fare a meno anche nel bel mezzo di una crisi. Le decisioni collettive, anche in piena crisi, possono essere adottate solo nel segno di un'interpretazione conflittuale, contrastante e deliberativa della realtà e, quindi, in un confronto esplicito di interessi. Questo non lo possiamo sopprimere perché non è intelligente farlo. La democrazia non richiede l'unanimità. Essa istituzionalizza anche la divergenza di opinioni non tanto per tolleranza e rispetto quanto per intelligenza.

Perché pensare di poter prescindere da questo specialmente in un contesto di crisi? Qui, infine, cercherei di rispondere, servendomi del saggio di Spinoza, alla seguente domanda: in cosa consiste la vera forza della democrazia rispetto all'efficacia autoritaria? Ebbene, probabilmente è proprio in questo: nel suo desiderare, come conseguenza di una lunga esperienza storica, di proteggere la critica. Anche la critica di se stessa, anche la critica illiberale e autoritaria. Nei nostri paesi abbiamo partiti che non sono democratici e avere democrazie non militanti, almeno non lo è la democrazia costituzionale spagnola, permette che esistano partiti che condividono anche solo proceduralmente i valori del nostro sistema politico.

4. Ora, e con questo voglio concludere, è possibile che le difficoltà di controllo dei governi democratici si compensino con un dibattito pubblico e aperto sulle possibili alternative. Pertanto, di fronte all'idea spesso ripetuta che le democrazie sono impotenti – idea che piace molto a chi vuole davvero che non lo siano – di fronte a questa idea di accusare il disaccordo, oggi è un luogo comune dare la colpa di tutto alla polarizzazione, alla discussione, alla polemica e bramare l'unanimità, l'accordo. Si può molto discutere su questo punto.

Vorrei riprendere un'idea di Spinoza quando diceva che il potere della democrazia, in fondo, sta nella mancanza di unanimità e alla mancanza di unanimità dobbiamo la nostra fondamentale intelligenza collettiva. «Mentre le tirannie sono arbitrarie e mutevoli – diceva Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico* che cito letteralmente – l'assurdo è meno temibile, poiché è quasi impossibile che la maggioranza degli uomini concordi su un'unica e sola assurdità». In una democrazia, diceva Spinoza, è molto difficile, se non impossibile, che gli uomini siano d'accordo sulla stessa assurdità. Spinoza non ignorava gli errori umani, al contrario, avvertiva che in una società plurale è più difficile commetterli rispetto a quella che sopprime il pluralismo.

Il disaccordo ha molti inconvenienti. Vediamo le grandi difficoltà che il disaccordo politico crea nei nostri sistemi democratici, ma almeno ha un grande vantaggio – arrivava a dire Spinoza – e cioè che grazie al pluralismo è meno verosimile ostinarsi nell'errore. Vale a dire, anche supponendo – il che è già molto supporre – che la democrazia e gli autoritarismi abbiano le stesse possibilità di sbagliarsi – diceva Spinoza – è meglio sbagliare in una democrazia che in un regime autoritario. Perché? Perché in democrazia, per la natura controversa dell'opinione pubblica e del suo regime competitivo, è più facile e veloce abbandonare l'errore o essere costretti ad abbandonarlo.

La democrazia è un sistema politico in cui si possono realizzare processi di apprendimento aperti e alimentati da una critica ragionata alle autorità e ai loro errori, critica che quindi è sempre possibile. Questa è la speranza democratica che non attende l'arrivo di un leader provvidenziale, ma vuole che il processo di autocorrezione sia sempre aperto, da cui discende anche la possibilità di sostituire chi ha sbagliato. Pertanto, concluderei col dire che il potere della democrazia consiste nella sua capacità di apprendere.

Capitolo terzo

FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG

Democrazia e post-verità*

1. Da tempo mi occupo di questioni attorno alla libertà di espressione, alla libertà di manifestazione del pensiero e questo implica prestare attenzione alle circostanze dello spazio pubblico, della sfera pubblica quale ambito della libertà di espressione, della democrazia, della politica e del discorso pubblico. Ebbene, credo che uno dei caratteri ricorrenti del discorso pubblico e politico di oggi sia il ricorso alla post-verità, intesa, questo lo voglio sottolineare, come strategia di azione politica.

La riflessione sulla post-verità ci permette di pensare a un problema o ritornare a un problema classico e fondamentale nella filosofia morale e politica, che è il rapporto tra menzogna e verità. E, in questo senso, il mio interesse si concentra sulla posizione di questi due concetti nel discorso politico. In verità è un tema classico, ma in questa occasione mi interessa analizzare quella che possiamo definire la trascendenza sistemica della post-verità nell'attualità. D'altro canto, la preoccupazione per l'idea di verità è in rapporto con la preoccupazione per la questione del fondamento dei diritti, per la possibilità e anche per la convenienza di pensare a un certo oggettivismo etico, se si

* Il testo si basa sull'intervento al seminario nel corso del Dottorato di ricerca in "Ordine giuridico ed economico Europeo", presso il Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia, dell'Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro, l'11 marzo del 2021. Questa ricerca è stata sviluppata nell'ambito del progetto "Nuevos desafíos del Derecho", Acción financiada por la Comunidad de Madrid a través de la línea de "Excelencia del Profesorado Universitario" del Convenio Plurianual con la UC3M (EPUC3M06), en el marco del V PRICIT (V Plan Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica). Traduzione dallo spagnolo di Attilio Alessandro Novellino e Paola Chiarella.

vuole oggettivismo minimo: determinate cose o determinate affermazioni sono vere dal punto di vista morale. Voglio, tuttavia, sottolineare che, in realtà, la verità morale non è la verità della quale voglio parlare, ma credo che, se si ha una minima sensibilità o un interesse filosofico, alla fine si arrivi alla riflessione sull'idea di verità, sul concetto di verità.

Nella nostra tradizione culturale il rapporto tra verità e menzogna è complesso e difficile. A priori possiamo identificare la nozione di verità con il bene e la menzogna con il male. Troviamo il messaggio cristiano: «la verità vi farà liberi» (Giovanni, 8, 32), «Io sono la via, la verità e la vita» (Giovanni, 14, 1-6); troviamo la proposta illuminista e poi liberale, secondo la quale la libertà¹ conduce alla dottrina di Holmes sul mercato delle idee, che si è ritrovata in seguito nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti Umani²; ma allo stesso tempo possiamo dire che nella nostra tradizione culturale troviamo un discorso favorevole alla menzogna che ne evidenzia l'utilità politica. Discorso che si può trovare in Platone³ e nel capitolo XVIII de *Il Principe* di Machiavelli. Nel dispotismo illuminista si discute sulla convenienza e sull'utilità della menzogna: ricordiamo la discussione sull'opportunità di ingannare il popolo a partire dal concorso convocato da Federico II nel 1779, discussione nella quale intervengono Condorcet, Castillon e Becker⁴. In questa tradizione Kant, proba-

¹ Si v. J. MILTON, *Areopagitica*, a cura di G. Giorello, Laterza, Roma-Bari, 1987 (ed. orig. *Areopagitica: A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicensed Print to the Parliament of England*, 1644); J.S. MILL, *Saggio sulla libertà*, a cura di S. Magistretti, EST, Milano, 1997 (ed. orig. *On Liberty*, 1859).

² La sentenza pioniera in cui O.W. Holmes propone la teoria del mercato delle idee è *Abrahams v. U. S.*, 1910. A questa dottrina si associa la Corte europea dei diritti dell'uomo in sentenze come quella emessa nella causa *Handyside c. v. Uk*, 1976.

³ *Repubblica*, III, 389b-c.

⁴ Vedi CONDORCET, CASTILLON, BECKER, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, antologia a cura di J. de Lucas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

bilmente, è l'eccezione. Ricordiamo la sua polemica con Constant sul dovere assoluto di veridicità, polemica sulla quale Marina Lalatta Costerbosa ha scritto un bell'articolo⁵. Anche al di là del nostro ambito di studi, possiamo trovare apporti interessanti, come quello di Oscar Wilde nello scritto del 1891 *The Decay of Lying*⁶, in cui presenta la menzogna come l'obiettivo, come il proposito dell'arte.

È vero che oggi, dal punto di vista filosofico, c'è una discussione interessante sul valore della verità. Possiamo pensare a Habermas quando sottolinea la centralità delle premesse morali della sfera pubblica intesa come spazio sociale: la verità, la correttezza, la sincerità. Ma, allo stesso tempo, troviamo una filosofia postmoderna, e questo mi sembra importante, perché è stato sottolineato che la post-verità in qualche modo beneficia, approfitta, della confluenza di determinate proposte filosofiche in un contesto come quello delle nuove tecnologie. Pensiamo ad autori come Gianni Vattimo, per esempio, che nel 2009 scrive un libro con un titolo molto espressivo, *Addio alla verità*⁷, in cui troviamo una posizione contraria alla verità come rapporto tra discorso e fatti reali, una dissociazione dai fatti, l'affermazione secondo la quale la verità non è il risultato della ricerca, ma è la creazione di un discorso, l'addio alla verità come l'inizio della democrazia. Non esistono fatti, esistono soltanto interpretazioni. Ne discende il vincolo tra verità e autoritarismo, la rivendicazione della fine della metafisica e l'inizio della democrazia nel pensiero a partire da questo addio alla verità, la filosofia non come ricerca della verità, ma come discussione continua. In questo senso, Rorty ha identificato la contingenza

⁵ Vedi M. LALATTA COSTERBOSA, *Riflessioni sul mentire. A partire da una rilettura della vecchia polemica tra Kant e Constant*, in «Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali», XLVIII, 1/2014, pp. 30-43.

⁶ Vedi O. WILDE, *La decadenza de la mentira*, trad. spagnola di M.L Balseiro, Siruela, Madrid, 2013 (ed. orig. *The Decay of Lying*, 1891).

⁷ Si v. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma, 2009.

come una categoria centrale del pensiero⁸. In definitiva, elementi di una filosofia che credo abbiano facilitato l'arrivo della post-verità: il rifiuto del pensiero razionale, il relativismo radicale, l'emotivismo, il pragmatismo.

Non sto dicendo che autori come Vattimo, Rorty, Lyotard e Derrida siano seguaci o sostenitori di Trump; dico piuttosto che ci sono teorie postmoderne che sono uscite dalle aule universitarie, sono approdate alla politica e sono diventate giustificazioni della prassi politica. Possiamo parlare di condizioni di possibilità della post-verità e, in questo senso, credo che sia interessante e necessaria una riflessione sulla responsabilità politica e morale dell'intellettuale, sulle conseguenze che derivano da ciò che egli scrive e dice nelle aule.

In definitiva, il problema della post-verità è interessante dal punto di vista della filosofia politica (troviamo problemi di legittimazione, di giustificazione delle decisioni politiche), dal punto di vista delle conseguenze per l'autenticità della partecipazione politica e dal punto di vista della teoria dei diritti.

2. In questo senso mi piacerebbe iniziare parlando di Hannah Arendt⁹ che nel 1968, apre il suo scritto *Verità e politica* con un'affermazione basilare: «Nadie ha dudado jamás con respecto al hecho de que la verdad y la política no se llevan demasiado bien»¹⁰.

Credo che la suddetta affermazione, riscontrabile, nel corso della storia, e in particolare nella storia della filosofia, sembri risuonare con rinnovato vigore nel contesto

⁸ Vedi R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

⁹ A questo punto ritorno alla tesi precedentemente esposta nel lavoro *Post-verità e menzogna. Variazioni su Hannah Arendt*, in «Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies», aprile, 2019, pp. 19-34.

¹⁰ H. ARENDT, *Verdad y política* (1968), in EAD., *Verdad y mentira en la política*, trad. di R. Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2017, p. 15 (ed. orig. *Truth and Politics*, in «The New Yorker», February 25, 1967, p. 49 ss.).

attuale. Il ricorso all'esistenza di una verità parallela alla realtà, con l'impressionante forza moltiplicatrice degli effetti del messaggio politico, mediante l'utilizzo dei *social networks*, sembra caratterizzare aspetti importanti dello scenario politico nei sistemi democratici contemporanei, tanto che si può affermare che i fatti e la verità siano minacciati nell'attuale ambito politico. L'attualità del contesto costituito dai nostri sistemi politici o piuttosto dalla forma che il messaggio politico ha all'interno degli stessi, fa sì che la riflessione iniziale di Arendt – certo pensando in uno scenario non perfettamente identico al nostro – risulti pertinente al momento di essere utilizzata come criterio interpretativo del nostro tempo.

Lo spazio pubblico è lo spazio della politica in cui si devono prendere decisioni politiche in un duplice senso. Primo, decisioni relative a questioni che riguardano la dimensione pubblica del soggetto e che contengono proposte inerenti al miglior assetto sociale. Secondo, decisioni alle quali sono chiamati o dovrebbero essere chiamati a partecipare tutti coloro che sono coinvolti dagli effetti delle medesime. In virtù di ciò, la relazione tra spazio pubblico e politica ha una specifica ripercussione in democrazia, e oggi questa ripercussione avviene con la trasformazione della sfera pubblica dove si materializza la deliberazione (forse è meglio non parlare di deliberazione, ma fare riferimento a una mera partecipazione). Oggi la rete si presenta come un'*agorà* digitale. In un sistema democratico lo spazio pubblico costituisce l'ambito di regolamentazione che deve essere governato dalla volontà politica. Codesto ambito avrà una maggiore o minore estensione in funzione del maggior o minor rispetto che il potere ha delle sfere della *privacy* o dell'intimità individuale. Sarà questo rispetto che ci permetterà di constatare il carattere più o meno invasivo del modello politico.

Queste decisioni, le decisioni della sfera pubblica o nella sfera pubblica, dovrebbero mantenere un chiaro legame con la realtà e questo legame implica un preciso discorso relativo alla realtà che si realizza mediante una rappresen-

tazione della stessa. È in questa rappresentazione che la nozione di verità ha senso nella politica, senso che, d'altra parte, si diffonde nella sua rilevanza politica. La stessa Arendt si fa carico di sottolineare che la verità è un'esigenza strutturale dell'esistenza. Non si può prescindere da essa, ci dice Arendt: «aunque podemos rechazar preguntarnos si la vida sería digna de ser vivida en un mundo privado de nociones como las de justicia y libertad, es imposible hacer lo mismo con respecto a la idea de la verdad, idea que en apariencia tiene un carácter mucho menos político. Lo que está en juego es la supervivencia, la perseverancia en la existencia (*in suo esse perseverare*), y ningún mundo humano destinado a superar el breve lapso de la vida de sus mortales habitantes podrá sobrevivir jamás si no existen hombres dispuestos a hacer lo que Heródoto fue en asumir conscientemente: λέγειν τα ἔόντα, decir lo que existe. No puede concebirse ninguna permanencia, ninguna perseverancia en la existencia, sin hombres dispuestos a dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe»¹¹. Tuttavia, il legame con la verità non è solo un requisito di mera esistenza, come segnala Arendt. È molto di più: «la verdad no es una mera propiedad abstracta de las proposiciones, sino algo esencial para vivir bien»¹².

In definitiva, l'idea di verità «cumple una función central en nuestra comprensión del lenguaje y de las otras personas»; gli enunciati veri «nos recuerdan que compartimos el mismo mundo y que nos llaman la atención las mismas cosas, y nos ayudan a descubrir en qué estamos de acuerdo y en qué no»¹³.

¹¹ H. ARENDT, *Verdad y política*, cit., p. 19.

¹² J. BAGGINI, *Breve historia de la verdad*, trad. di J. Eloi Roca, Ático de los Libros, Barcelona, 2018, p. 11 (ed. orig. *A Short History of Truth*, Quercus, London, 2018).

¹³ B. WILLIAMS, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, trad. di A.E. Alvarez e R. Orsi, Tusquets, Barcelona, 2006, rispettivamente pp. 18 e 79 (ed. orig. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton, 2002).

La nozione di verità svolge una funzione molto differente in ambito politico rispetto ad altri ambiti, come per esempio quello scientifico. Hannah Arendt si propone di distinguere fra una verità razionale e una verità fattuale. Mentre la prima è legata alle teorie o alle scoperte, la seconda si riferisce ai fatti e agli avvenimenti. In questo senso la verità riferita ai fatti mostra una intrinseca debolezza in relazione alle tecniche di dominio il cui terreno è precisamente quello della verità fattuale. Arendt riconosce che le possibilità che la verità fattuale sopravviva agli attacchi del potere sono, di fatto, molto ridotte. La verità in politica è rilevante in relazione alla parte di realtà su cui intende operare la decisione politica, tanto quella che corrisponde al potere istituzionalizzato, quanto quella che si adotta nel quadro dei meccanismi di partecipazione civile non istituzionalizzati. Non è predicabile delle ideologie, delle proposte politiche, delle teorie della giustizia, ma dei fatti su cui si applicano queste proposte normative. Questo però non vuol dire che la nozione di verità non sia trascendente in politica.

L'importanza della verità in ambito politico risiede nella sua capacità giustificativa delle decisioni politiche. La relazione con ciò che è fattuale, il rapporto con la realtà e la conseguente volontà di conservazione o di trasformazione, deve essere tenuta in considerazione al momento di giustificare la decisione politica. E questa è la funzione della verità in politica. Questa funzione, tuttavia, non deve ridursi soltanto all'ambito giustificativo, ma contribuisce a determinare anche l'ambito di riferimento in cui le decisioni politiche acquistano senso. Quest'ultimo esiste al di là delle opinioni; non può essere considerato una conseguenza delle stesse. Al contrario costituisce la sua realtà comune e oggettiva. Per questo l'intervento nella delimitazione e nel contenuto di questo ambito è qualcosa di insistentemente ricercato dai governi totalitari. Arendt ci parla di governi ideologizzati per i quali la realtà fattuale può diventare qualcosa di scomodo, su cui perciò si deve intervenire trasformando i fatti, il cui carattere indiscuti-

bile si respinge, in opinioni, che potendo essere messe in dubbio, sono pertanto suscettibili di revisione.

3. Una rappresentazione ed esposizione veritiera della realtà è una esigenza imprescindibile al momento di giustificare le decisioni politiche in democrazia. Queste decisioni devono avere un rapporto con la realtà nel senso che sono condizionate dalla stessa e sono chiamate ad influire su di essa. Però, a volte, la relazione tra verità e realtà si rompe, si distrugge, come quando la realtà è scomoda, ragion per cui la sua relazione con la decisione politica si sovverte. In sostanza, non è la decisione che deve essere assunta tenendo conto della realtà, ma è questa che si adegua alla decisione, alla volontà politica. Tale inversione del rapporto, della relazione fra realtà e decisione, soggiace al neologismo di post-verità. Neologismo e alle volte eufemismo dal momento che sembra piuttosto un termine dietro al quale si nasconde quello più esplicito di menzogna.

Non mi sembra rischioso affermare che la post-verità sia una delle forme contemporanee, probabilmente la più esplicita e radicale, di menzogna politica. Il ricorso alla post-verità deve essere smascherato come un autentico strumento di intervento politico che persegue un cambiamento della realtà non attraverso il gioco delle ragioni e degli argomenti, che è strategia tipica della democrazia, ma mediante la presentazione o rappresentazione di una realtà alternativa. Il ricorso alla post-verità implica la creazione di fatti che vengono appunto creati piuttosto che constatati. Il che ci permette di parlare, in un senso certamente eufemistico, di verità creativa¹⁴. Si è così di fronte a una modalità non democratica di cambiare la realtà da cui si desume che questa, nella sua funzione di limite, la realtà come limite, sia un autentico nemico da occultare o alterare dal momento che ostacola, rende difficile o mostra ciò

¹⁴ J. BAGGINI, *Breve historia de la verdad*, cit., p. 58.

che in una determinata proposta è irrazionale e privo di fondamento. Si propone, pertanto, un'appropriazione del mondo della realtà che faciliti l'azione del potere politico¹⁵.

La funzione della politica, se concepita in un'ottica progressista, è di trasformare la realtà, non negandola direttamente, ma elaborando proposte che si giustificano a partire dalla constatazione di ciò che è ingiusto o di quanto è migliorabile di questa realtà. Pertanto, la politica, nell'esercizio delle sue funzioni, che possono essere dirette al cambiamento della realtà, richiede la verifica della realtà come un punto di partenza e non come sua negazione. E proprio questa verifica costituisce la base a partire dalla quale le proposte di trasformazione possono giustificarsi.

Tuttavia, il ricorso alla post-verità ci dimostra che, a volte, tante volte, mancano argomenti condivisibili per cambiare la realtà o che la stessa realtà è preferibile rispetto a certe alternative. Per questo si ricorre alla implicita o non così implicita falsificazione della post-verità che dimostra che il linguaggio ha la capacità reale di alterare la realtà. In questo senso, tenendo in conto che la post-verità rappresenta una realtà "non reale", ciò che fa il linguaggio è presentare una realtà alternativa all'esistenza. Questa capacità di alterare la realtà non deve essere intesa come mera espressione del carattere performativo del linguaggio, che in ogni caso deriva dall'esistenza di una norma che attribuisce specifiche conseguenze all'uso del linguaggio. Decisamente all'opposto, oggi la capacità di alterazione della realtà dipenderà da altre circostanze. Pensiamo per esempio, in primo luogo, alla capacità di influenza, in definitiva di potere, del soggetto o dell'istituzione che lavora con la post-verità; in secondo luogo, al ricorso ai *social networks* e alle tecnologie dell'informazione come meccanismi di espansione del discorso politico e pubblico, o meglio come luoghi del discorso pubblico o politico;

¹⁵ Vedi Th. CASADEI, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-giuridico*, II, Liguori, Napoli, 2002, p. 650.

e in terzo luogo, possiamo pensare alla difficoltà del cittadino quando deve distinguere tra informazione falsa e informazione vera, tra discorso falso e discorso vero.

4. Consideriamo, in primo luogo, il potere del soggetto che ricorre alla falsificazione della realtà. Si tratta di un elemento che credo condizioni l'operatività della post-verità, almeno per due ragioni: 1) per l'effettiva capacità di accesso ai canali di informazione. Questa condizione, sebbene oggi si veda relativizzata dall'accesso facile, semplice ai canali di informazione e di comunicazione, non cessa di essere importante; 2) per l'esistenza di un sentimento di accettazione acritica da parte del soggetto che riceve il messaggio. Per questo la post-verità ha bisogno della risposta di una cittadinanza politica.

In secondo luogo, il carattere esplicito, radicale, della post-verità come menzogna politica, è strettamente legato al contesto in cui oggi si sviluppa gran parte della comunicazione politica, caratterizzato almeno da due elementi in reciproca connessione. Il primo è quello che è stato denominato la svolta affettiva o emozionale della politica¹⁶. Oggi le nuove tecnologie favoriscono un tipo di comunicazione che enfatizza le dimensioni sentimentali. Possiamo pensare alle dimensioni irrazionali del discorso rispetto alle dimensioni deliberative. Il secondo elemento è costituito dalla svolta digitale che favorisce una semplificazione del discorso politico e del messaggio pubblico che necessariamente deve adeguarsi alle esigenze della piattaforma digitale di turno. In un contesto in cui gli *slogans* prevalgono sugli argomenti, tende a sparire la necessità di dare fondamento al proprio discorso, di dotarlo di solide basi discorsive. Gli effetti della svolta digitale si intensificano grazie a quello che potremmo chiamare l'imperiali-

¹⁶ Si v. M. ARIAS MALDONADO, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Barcelona, 2016; ID., *La digitalización de la conversación pública: redes sociales, afectividad política y democracia*, in «Revista de Estudios Políticos», 173, 2026, pp. 27-54.

simo dei *social networks* che si presentano come il contesto idoneo alla pubblicità del discorso politico. Credo che sia appropriato parlare di imperialismo dei *social* dal momento che questi si presentano come uno spazio, a volte sembra l'unico, giacché i *social* sembrano occupare tutto lo spazio politico e, in questo senso, si parla di totalitarismo digitale, oltre il quale il discorso politico perde efficacia. A volte sembra che ciò che non si esprime attraverso la rete sia privo di capacità di incidenza. I *social* presentano un potenziale importante per favorire la comunicazione, aspetto che merita encomio dal punto di vista delle esigenze democratiche, però il potenziale è grande anche nel momento in cui si inaridisce la comunicazione e in questo senso si parla del discorso sui *social* come di un'autentica cacofonia digitale.

Tra la svolta affettiva e la comunicazione politica che si sviluppa sui *social*, esiste una relazione funzionale che condiziona la forma di fare politica ai nostri giorni. La politica in democrazia deve concedere uno spazio alla deliberazione, al confronto di posizioni mediante l'argomentazione, l'espressione delle stesse mediante il ragionamento passibile di critica attraverso la proposta di argomenti più efficaci e, probabilmente nell'ottica di una posizione postmoderna, si può sottolineare che questa sia una concezione antiquata della politica. Ciò nonostante, la suddetta affermazione post-moderna dovrà misurarsi con il risultato derivante dal confronto degli effetti di queste differenti forme di capire, di concepire e di fare politica. Io credo che i *social* costituiscano in troppe occasioni il contesto in cui si nega questa forma, per alcuni come ho detto antiquata, di fare politica e di capire la politica. E questo perché in molte circostanze, forse nella maggior parte delle circostanze, non voglio essere troppo pessimista, il discorso politico che si articola in seno ai *social* costituisce la negazione dell'essenza della deliberazione e dell'argomentazione. Entrambe, deliberazione e argomentazione, esigono che si riconosca operatività alla ragione e al discorso. Però l'ambito dei *social* è piuttosto

quello della semplice affermazione, dell'accusa non necessariamente dimostrata, della proposta non verificata, della risposta veloce, rapida, in tempo reale. È in definitiva l'ambito dell'esaltazione dell'emozione, del predominio delle affettività, degli affetti e delle fobie al di sopra delle ragioni.

La comunicazione politica nei *social* corre il rischio di funzionare non attraverso una linea argomentativa, una catena di argomenti in cui si possono identificare virtù e difetti, elementi di forza e di debolezza, ma come una fiammata abbagliante con almeno alcuni effetti essenziali: siamo di fronte a una fiammata che abbaglia e che pertanto rende difficile l'analisi critica, e questa fiammata suole innalzare la temperatura provocando un risultato che ha molte possibilità di essere poco ragionato. In definitiva, la comunicazione politica che si articola attraverso i *social* in molte occasioni smarrisce il necessario compromesso con la realtà. Compromesso che non è sottoposto allo scrutinio della deliberazione e della comunicazione. I *social*, in cui la comunicazione politica non è suscettibile di risposta attraverso una revisione critica argomentata, costituiscono l'ambito propizio per la propaganda e l'operatività della post-verità, che si avvale di questa possibilità e prova a usare al massimo le potenzialità, questo è vero, di una diffusione mai conosciuta fino ad ora, fino al nostro tempo, fino ai nostri giorni. Ciò che caratterizza la menzogna moderna in questo senso è, tra le altre cose, il suo carattere massivo. A partire da qui si produce una relazione inversamente proporzionale tra l'astensione della menzogna e la sua qualità intellettuale. In definitiva ci troviamo di fronte alla semplicità, alla banalizzazzione del discorso¹⁷. In questo modo si moltiplicano gli effetti politici della menzogna e si altera, si impoverisce il dibattito con gli effetti che da ciò si producono in merito all'impoverimen-

¹⁷ Vedi F. MANCUSO, «*Terribles simplificateurs*»: la democrazia alla prova del populismo, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2020, pp. 567-586.

to della democrazia. Tutto questo non ci deve condurre a reclamare una restrizione della libertà, ma ad avere fiducia nella capacità di ciascuno di recuperare il valore della considerazione dell'altro, dell'educazione, della virtù democratica e del compromesso con la verità ed anche, se si vuole, il valore della cortesia.

In terzo luogo, l'importanza dell'informazione in democrazia. Questa informazione costituirà la base a partire dalla quale il soggetto prenderà le decisioni, tanto quelle personali, quanto quelle altre che hanno ripercussioni sociali o ripercussioni ed effetti politici. La nostra epoca non è più quella in cui il problema del cittadino al momento di determinare un giudizio sulla realtà era proprio la mancanza di informazioni. Al contrario oggi il problema è l'eccesso di informazioni, eccesso ricordato tante volte da Umberto Eco, che costringe il soggetto a operare una distinzione costante tra il messaggio vero e il messaggio falso.

L'esame a cui il cittadino sottopone l'ingente quantità di informazione che riceve attraverso i vari media è possibile soltanto se egli assume una posizione critica, un atteggiamento critico. Questo è particolarmente rilevante dal momento che, in questo scenario di confusione, il cittadino si vede costretto a respingere la comodità dell'accettazione acritica del messaggio pubblico e a coltivare quelle che possiamo denominare virtù epistemiche, come la modestia, lo scetticismo, l'apertura ad altre prospettive, lo spirito di indagine collettiva, la disposizione a contrapporsi al potere, il desiderio di trovare migliori verità e la volontà di far sì che i fatti guidino la nostra morale. Virtù epistemiche che sono in rapporto, se si pensa bene, con certi contenuti normativi relativi all'idea di verità quali la sincerità, la veridicità, l'affidabilità, la trasparenza. Contenuti normativi che sono in realtà importanti per la democrazia o per una certa idea di democrazia. Ma queste virtù epistemiche si trovano in un contesto caratterizzato dalla sua esplicita negazione: eccesso di sicurezza, cinismo, chiusura mentale, eccessivo individualismo, passi-

vità di fronte e innanzi al potere, perdita di fiducia nella possibilità di articolare, di trovare una migliore verità e una morale; un atteggiamento morale tante volte guidato dall'istinto, dallo stomaco, dalle viscere, anziché dalla testa, dal cervello, dal pensiero razionale.

5. In definitiva il ricorso alla post-verità, ossia a questa costruzione di una verità parallela alla realtà, con vocazione a sostituirla, si presenta come una strategia di intervento politico. In questo senso si caratterizza per due aspetti distintivi. Il primo è quello che possiamo denominare il disprezzo dei fatti, che implica certamente un elemento di violenza. Dinanzi alla volontà politica i fatti non esistono, smettono di costituire, di significare un elemento condizionante del discorso politico, che non ha più bisogno di stabilire nessun tipo di rapporto, nessun tipo relazione con la realtà conformata da questi fatti, sia che si voglia conservarla o modificarla. L'appello a dimensioni sentimentali ed emotive contribuisce a disprezzare la rilevanza della realtà che non è più considerata qualcosa di anteriore al discorso politico, avviato ad agire su di essa, ma al contrario è un risultato, un prodotto di questo discorso. In questo senso la post-verità non si identifica, e questo mi sembra anche molto importante, con il semplice errore; la post-verità contiene una componente intenzionale e ciò contribuisce a definire il suo significato politico. Contiene una componente intenzionale che si dirige verso la negazione volontaria della realtà. Questa è la sua principale strategia di azione politica. Attraverso la negazione della realtà, la verità si presenta come qualcosa di disponibile per il potere e questa disponibilità implica una maggiore capacità di dominio. Questo discorso, in secondo luogo, è in contrasto con determinate esigenze essenziali della democrazia. Il ricorso alla post-verità è una strategia antidemocratica perché cerca l'accesso e il mantenimento del potere mediante l'alterazione della percezione della realtà che il soggetto compie a partire dalla quale certifica la sua posizione, costruisce la sua posizione, in relazione a

quanto è desiderabile relativamente al cambiamento o al mantenimento di questa realtà.

Il ricorso alla post-verità condiziona la costruzione individuale delle preferenze politiche. E in ultima istanza condiziona il suo voto, la sua opinione che viene pregiudicata. Tuttavia, viene pregiudicata o viene pregiudicato, e qui risiede il nucleo della contraddizione tra post-verità e democrazia, mediante l'introduzione della falsità in ambito politico, con l'effetto alterante che da esso deriva nella determinazione delle preferenze politiche. La deliberazione, lo sforzo, il lavoro nella scelta dei migliori argomenti capaci di convincere, la capacità di sottoscrivere e di giungere ad accordi partendo da differenti posizioni, anche di posizioni contrarie, cede il passo dinnanzi ad una, possiamo dire, sovversione, falsificazione dello scenario in cui la politica democratica dovrebbe svilupparsi.

In definitiva, il ricorso alla post-verità è di massima utilità per il totalitarismo nel suo compito di occupare tutto lo spazio politico, incluso il luogo che occupa la verità che si presenta come qualcosa di scomodo, che in nessun modo deve presentare capacità di resistenza di fronte al potere. La verità e la realtà sono qualcosa di così totalmente malleabile che hanno minore o maggiore valore in funzione del loro carattere più o meno scomodo dinnanzi al potere. E in questo senso la post-modernità ha sottolineato la sottomissione della verità all'interesse politico, la distinzione tra verità e menzogna dipende alla fine dal successo del discorso¹⁸.

In questo senso la realtà, e la verità, sono qualcosa che si può vendere e comprare, che è a disposizione della volontà del potere e diventa, in poche parole, una merce. Per questo credo che la post-verità sia in completa contraddizione con la capacità di riflettere che permette all'individuo di interrogarsi sulla realtà delle cose, con il *sapere*

¹⁸ Vedi J. GARCIA DEL MURO SOLANS, *Good-bye, verdad. Una aproximación a la posverdad*, Milenio, Lleida, 2019.

aude a cui si richiama Kant e che implica un modello di cittadinanza critica; con l'autenticità della libertà di opinione, che si snatura dal momento in cui i fatti non sono alla base delle opinioni; e anche con gli obiettivi della modernità.

Per finire posso aggiungere che da queste riflessioni derivano conseguenze per la teoria dei diritti: si possono identificare linee di ricerca che meritano attenzione e che possono fondare la contestazione, almeno da un punto di vista accademico, a questa soglia della post-verità. In primo luogo, è necessario approfondire il senso che in democrazia ha il diritto all'informazione. Sul punto credo che dobbiamo essere cauti di fronte alle strategie contrarie alla disinformazione e domandarci chi debba essere protagonista di queste strategie, i poteri pubblici o i cittadini. Secondo punto, una rivendicazione del diritto alla scienza, nel senso di diritto a conoscere i risultati prodotti dalla ricerca scientifica. Credo che il discorso sulla post-verità implichi un discredito di tutto ciò che ha a che fare con la scienza e in questo senso il discorso sulla post-verità è in stretto rapporto con tutto ciò che significa il negazionismo nelle sue molteplici manifestazioni. Terzo, per concludere, si profila una ricerca su quello che possiamo, in definitiva, identificare con il diritto alla verità. Diritto alla verità non come un diritto collettivo, in questo senso si parla di memoria storica, ma come un diritto individuale, nel senso dei diritti atletici, di cui parla ad esempio in Italia Franca D'Agostini¹⁹. Ma queste linee di ricerca dovranno essere sviluppate in un futuro.

¹⁹ Vedi F. D'AGOSTINI, *Diritti atletici*, in «Biblioteca della Libertà», LII, 2017, pp. 5-42; F. D'AGOSTINI, M. FERRERA, *La verità al potere. Sei diritti atletici*, Einaudi, Torino, 2019.

Capitolo quarto

MASSIMO LA TORRE

Noli me tangere
La fine del “secolo lungo”

1. Il Novecento, il secolo ventesimo, è stata un'epoca di grandi rivolgimenti, di speranze e di disperazione estrema. È il secolo in cui si consuma l'egemonia europea, e nel quale l'Europa cessa di essere il baricentro del mondo, anche se rimane un secolo essenzialmente europeo perché è lì, nel Vecchio Continente, che si dispiega la grande tragedia delle due guerre mondiali, dei totalitarismi, e dello sterminio di massa. Ed è ancora la pacificazione di questo Continente, nonostante la sua divisione in due aree di influenza contrapposte, che segna gli anni del Secondo dopoguerra. Ed ancora lì con la caduta del muro di Berlino si inaugura una diversa era di relazioni internazionali e di politiche sociali ed economiche. C'è allora chi ha definito quel tempo, il Novecento, come il “secolo breve”. È la definizione di Eric Hobsbawm, come è noto¹.

Il Novecento sarebbe tutto racchiuso tra lo scoppio del primo conflitto mondiale, il fatidico agosto del 1914, e il Natale del 1991, data in cui si scioglie l'Unione Sovietica e si ammaina la bandiera rossa al Cremlino. Si tratterebbe insomma di soli settantasette anni, fondamentalmente marcati da due guerre mondiali, dalla Rivoluzione russa, e poi da nazismo e comunismo sovietico. Sarebbe l'epoca della grande speranza della politica, o meglio della sua *hybris*, dell'idea che con la politica si può cambiare il mondo in maniera radicale, sia essa una politica di giustizia sociale, oppure di un diabolico tentativo di cancellare

¹ Vedi E. HOBSBAWM, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Time Warner Books, London, 1995.

diritti, culture e persino umanità e razza. La politica può tutto, e lo Stato con il suo nume tutelare, Marte, la guerra, la violenza, è onnipotente. E dietro questa violenza una massa di popolo, sia esso una massa rivoluzionaria di proletari, sia esso una armata di soldati ben addestrati e assai motivati. Li si lancia contro il nemico, e questi marceranno verso la vittoria. L'economia sottostà ai battaglioni di armati. Marte vince su Mercurio, il dio del denaro e del commercio; lo domina assolutamente, o almeno così pare. Nel "secolo breve" il mercato non è più il centro delle vicissitudini sociali; la politica sembra avere la meglio sulle ragioni dell'interesse privato e sui meccanismi automatici dello scambio di merce e di circolazione dei capitali. Ed il Novecento finisce proprio allorché la centralità della politica è aggirata da un capitale resosi indipendente dallo Stato e capace di sorpassare l'ambito nazionale. La globalizzazione e l'integrazione economica sovranazionale segnano la fine del "secolo breve".

Ma si potrebbe sostenere plausibilmente che il Novecento perdura oltre il 1991². Il fallimento del cosiddetto "socialismo reale" nei Paesi dell'Europa orientale è accompagnato da un violento processo che potremmo anche definire "controrivoluzionario", una restaurazione dall'alto, niente affatto dal basso, della forma capitalistica di produzione e distribuzione economica. Società in cui la casa d'abitazione per esempio è concessa a tutti, ed è un bene sociale, vedono reintrodursi la proprietà privata. Fabbriche, imprese di proprietà collettiva si ristrutturano in società per azioni. L'educazione pubblica viene privatizzata. Lo stesso dicasi delle pensioni e della sanità. Si dà un processo di espropriazione del bene pubblico che non ha per radicalità nulla da invidiare alla stagione delle "enclosures" inglesi nel diciottesimo secolo. La grande trasformazione di cui parlava Karl Polanyi, vale a dire l'ad-

² Cfr. G. ARRIGHI, *The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origin of Our Times*, Verso, London, 2010.

domesticamento del capitalismo³, viene interrotta; anzi si rimettono le cose così com'erano prima della crisi del '29 e del *New Deal*. Il capitale finanziario e la speculazione di borsa diventano un fatto di massa, e la distanza salariale, la differenza di reddito, tra "alto" e "basso", si moltiplica in maniera esponenziale. Agli scioperi il lavoratore preferisce il prestito e il consumo. Tutto si sposta dalle piazze ai centri commerciali, *Aux Bonheur des Dames*, come recita il titolo di un romanzo di Émile Zola su per l'appunto un primissimo centro commerciale di tardo Ottocento a Parigi. Ed è Zola, il suo mondo, a riproporre la cifra del *fin de siècle* del Novecento. La fine del Novecento è quasi come il suo inizio, si celebrano i fasti del "libero commercio", della politica monetaria indipendente dalla politica dei cittadini e dei governi. Sembra quasi chiudersi il cerchio.

La breccia apertasi nel 1914, e con l'economia di guerra, ampiamente statalizzata e pubblica, e poi riconfermata in forma mite dal *New Deal* e dallo Stato sociale del secondo dopoguerra, viene rinnegata ed espulsa dalla tavola delle possibili strategie di sviluppo economico. Nel 1979 la Cina comunista abolisce il sistema di sanità pubblica indiscriminatamente gratuito. Non se ne accorge allora quasi nessuno, ma vent'anni dopo ecco la Cina caposaldo della globalizzazione capitalista e manifatturiera del mondo. *La Curée*, *L'Argent*, *Nanà*, tutti titoli ancora di romanzi di Zola potrebbero ben addirsi a storie dell'inizio del secondo millennio. Questo inizia festeggiando la nuova moneta unica europea, l'Euro. E poi subito dopo una guerra d'aggressione contro un Iraq senza nessuna arma di distruzione di massa, ma con molto petrolio; guerra con cui il nuovo Impero mondiale, potenza ora senza concorrenti, gli Stati Uniti, pone il suggello al nuovo ordine, ordine senza diritto ma con molta forza e potenza.

³ Vedi K. POLANYI, *The Great Transformation*, Farrar & Rinehart, London, 1944.

Tutto questo fa ancora parte del Novecento. Ne è una protesi. La seconda guerra d'Iraq è la rivincita sulla sconfitta e l'ignominia subita per la sconfitta in Vietnam. Tutto si tiene. Allora più che di un "secolo breve" dovrà parlarsi di un secolo "lungo". Il Novecento sopravvive a se stesso nella sua idea di espansione di potenza e di ricchezza. La guerra civile iniziata surrettiziamente nel 1917 si perpetua sotto altra forma negli *exploit* di *Wall Street* e nei *diktat* dell'Eurogruppo. Alla rivoluzione dei poveri succede con maggiore successo la rivoluzione dei ricchi. I quali talvolta sognano secessioni, oppure già se le danno segregando bianchi da neri, emigranti da cittadini, quartieri benestanti da miserevoli periferie. La secessione è anche architettonica. Il quartiere ricco o l'abitazione del potente sono circondati da alti muri, fili spinati, guardie armate. Los Angeles, Miami, Città del Messico, Bogotà, Sao Paulo sono attraversate da trincee tutt'altro che invisibili.

2. Ed arriva la pandemia. È il febbraio 2020. Il Covid 19 si distribuisce per tutto il pianeta. Intere nazioni si fermano, si autorecludono, mentre la morte colpisce i più deboli, i più poveri, i più fragili, tanti, troppi vecchi. Ed improvvisamente, di colpo, tutto un mondo di relazioni e di condotte si accartocchia su se stesso. Niente più lezioni in classe, niente lavoro in ufficio. Non si viaggerà più ogni settimana. L'aereo è un pericolo. L'albergo è *off limits*. La vacanza prima sempre dietro l'angolo si allontana ora vertiginosamente. Discoteche e ristoranti e negozi e centri commerciali chiudono. Il corpo desiderato come macchina di piacere viene rivissuto come fonte di sofferenza. Non bisogna toccarsi, non bisogna avvicinarsi l'uno all'altro. Niente strette di mano. Le auto si fermano. La città è silenziosa, e deserta. Gli alberi respirano. Gli uccelli si riprendono spazi per loro prima rischiosissimi. Piazze e strade senza traffico e rumori assordanti, vuote di folla, e di luci troppo forti, ci offrono uno spettacolo inconsueto, triste, talvolta lugubre, e nondimeno riconquistano tutta la loro bellezza, e ci fanno intravedere – come dice Slavoj

Žižek – l’utopia di uno spazio comune non consumista⁴. La globalizzazione si interrompe come flusso di persone e di beni. Niente più libera circolazione. Niente più sabati a comprare l’ultima scarpa alla moda. Niente incursioni in locali notturni. Ma la paura si diffonde, conoscenti e cari sono ricoverati, si muore lontani dalla famiglia. Sfilano carri carichi di bare. Ci si barriera in casa. Si esce solo per qualche breve incursione a caccia di provviste, e con mascherina e guanti. Si è verificato l’inaspettato, l’imprevisto, l’inimmaginabile. È tornata la peste.

Si dà un evento. Vi siamo ancora dentro ed è perciò difficile interpretarlo e capirlo. Non possiamo ancora misurarne le conseguenze né comprenderne il significato. Perché non sappiamo come andrà a finire. Non sappiamo nemmeno *se* andrà a finire. *Se* sarà possibile ritornare al mondo grosso modo spensierato di prima. Ma abbiamo già delle reazioni, delle proposte di interpretazione. Queste si dividono innanzitutto in quelle pessimistiche e in quelle ottimistiche. Entrambe in genere fanno riferimento all’idea, non del tutto innocente, dello “stato d’eccezione”. C’è chi legge la pandemia come un fatto drammatizzato ad arte dal potere, dallo Stato, o da chi per lui, al fine di procedere sulla strada della biopolitica, della riduzione del cittadino a “nuda vita”. L’impatto del virus sarebbe così esagerato per legittimare provvedimenti di controllo totale della soggettività. Tutti sono costretti alla quarantena, agli arresti domiciliari. Sono le prove generali di un ancora più globale stato d’assedio cui ci vuole costringere la *governance* post-moderna. Ci tolgono persino la percezione dei corpi, e ci spingono a concepirci noi stessi come pericolo e rischio.

Untori potenziali sono ora i soggetti. Il consociato si dissolve nel contagiato, ben più letale e maligno dell’hobbesiano *homo homini lupus*, perché agisce con artificio e

⁴ Vedi S. ŽIŽEK, *Pandemic!: Covid-19 Shakes the World*, Polity, London, 2020.

per certi versi persino con raggirio, “nottetempo”. Del resto, la peste era stata già da Hobbes concepita come uno dei pericoli contro cui deve proteggerci il Leviatano. Lo si vede nel frontespizio famosissimo del Leviatano dove in basso, sotto il macroantropo che è lo Stato, il “Leviatano” per l’appunto, accanto a guardie e soldati si intravede la figura barocca del medico della peste, intabarrato con la maschera a becco d’uccello⁵. La peste dunque sarebbe una di quelle situazioni che giustificano la cessione assoluta di sovranità che dà origine allo Stato altrettanto assoluto teorizzato dal filosofo inglese. La peste è qui una felice opportunità, o almeno così si potrebbe concepire. Sappiamo anche che Don Abbondio, mosso dalla teodicea cattolica, interpreta benignamente la peste come la “scopa” che cancella dalla faccia della terra il malvagio⁶. Don Rodrigo ne è una vittima e così giustizia è fatta. Tuttavia, un tale ottimismo deve nutrirsi di una visione provvidenziale della vicenda e della storia umana. In un’epoca post-metafisica e disincantata come la nostra sarebbe forse chiedere troppo. Ed allora la bilancia pende per la versione pessimista dell’interpretazione. La pandemia radicalizza la “gabbia di acciaio”, “das stahlharte Gehäuse”, che già Max Weber vedeva come il portato dell’era capitalista⁷. Jack London, anticipando il sociologo tedesco, aveva parlato prima, in una suggestiva distopia, di “iron heel”, il “tallone di ferro”⁸. Il destino del liberismo è uno Stato autoritario. E la pandemia è l’“occasione” per l’epifania di questo destino. Tanto più che questa prospettiva si nutre di una concezione romantica, “demoniaca”, del potere, quella per cui, come si esprime Massimo Cacciari, «fare politica rimane

⁵ Cfr. C. GINZBURG, *Paura, reverenza, terrore*, Adelphi, Milano, 2015.

⁶ Cfr. L. CANFORA, *La scopa di Don Abbondio. Il moto violento della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

⁷ Cfr. I. KRASTEV, *¿Ya es mañana? Cómo la pandemia cambiará el mundo*, Debate, Madrid, 2020.

⁸ J. LONDON, *The Iron Heel*, George Platt Brett, New York, 1908.

sempre (...) un *sapere* entrare nel Male»⁹. E cos'è più male di una peste?

Nella malattia che si diffonde e ci minaccia per contagio il potere trova il suo terreno più fertile¹⁰. Ora, questo lo dice un filosofo italiano, che già da anni ci augura un destino concentrazionario pur nei festini e nei bacchanali della società dello spettacolo e dei consumi. Si tratta di Giorgio Agamben che per l'appunto fa dello stato d'eccezione la categoria esplicativa di tutta la modernità e della stessa uscita da questa. La pandemia ci condanna ad un'ulteriore perdita di respiro. L'aria si fa sempre più rarefatta per l'umanità del nuovo secolo¹¹. Ci dibattiamo in una sensazione di soffocamento, come succede ai malati gravi di Covid 19. Questa malattia è più che una metafora, è un momento di un più generale soffocamento. Ma – dice il filosofo italiano – invero il soffocamento è indotto. La malattia con ogni probabilità sarebbe solo un'invenzione per prepararci a quella più dura mancanza d'ossigeno che per noi progetta lo Stato postmoderno erede di Auschwitz, e lo è in sé per essenza ogni Stato portatore della tradizione razionalistica dell'Occidente illuminista. Come si vede, una tesi questa assai estrema, addirittura negazionista. Che non vede quanto le misure di prevenzione, l'isolamento, il confinamento, la mascherina, i guanti siano il risultato non solo di misure dall'alto, provvedimenti securitari di un governo, ma anche di un movimento societario dal basso, di persone che si vogliono assicurare un

⁹ M. CACCIARI, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano, 2010, p. 60. Corsivo nel testo.

¹⁰ Questa sembrerebbe anche la tesi sottostante del romanzo di LING MA, *Severance*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2018, storia di una peste che travolge il mondo, raccontata da una prospettiva tutta privata, ma testo scritto prima della pandemia di Covid 19, che assume dunque rispetto all'emergenza che ci affligge valore premonitorio.

¹¹ Vedi G. AGAMBEN, *Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata*, in «Il Manifesto», 26 febbraio 2020, e G. AGAMBEN, *The Invention of an Epidemic*, in «European Journal of Psychoanalysis», March 2020.

domani, per loro ed i loro cari, spesso contro chi in nome delle ragioni dell'economia, della produzione e del consumo, dichiara il pericolo insignificante o lo minimizza o lo sottovaluta, o nella ponderazione di diritti mette al primo posto la libertà d'iniziativa economica e di consumo facendo prevalere questa sul diritto alla vita.

Qualcosa di simile alle tesi di Agamben dice anche Bernard Henry-Lévy, un tempo “nuovo filosofo”, ed oggi un po' consumato dai suoi *exploit* narcisistici. La pandemia preannuncerebbe un futuro orwelliano, ci dice l'intellettuale francese, nel quale la massa dei cittadini in maniera inconsulta accetta assai condiscendente limitazioni drastiche della libertà personale al fine di garantirsi un minuscolo tesoretto di sicurezza privata¹². Ma nuovamente in questa posizione si sottovaluta la generosità di chi preferisce rinchiudersi in casa o usare la mascherina, rinunciando così a una libertà senza troppo peso, piuttosto che mettere a rischio i propri genitori, i vecchi della famiglia. La sicurezza qui non è mera ragione di Stato, e non la si evoca nemmeno come tale, ma è limitazione spesso di uno stile di vita che nel passato è stato estremo, innalzando la mobilità e l'autoaffermazione al costo di una serena consapevolezza di quali sono i reali valori in gioco di una buona vita. Nondimeno, una mutazione dei regimi democratici è in atto. L'irrigidimento della “governanza” neoliberale in vero e proprio occhiuto governo autoritario non è da escludere. E le ragioni della salute privata e pubblica possono facilmente strumentalizzarsi a fini di sottomissione della cittadinanza¹³.

3. Vi è poi una interpretazione ottimistica della pandemia. In questa seconda prospettiva la malattia, il contagio di massa, ha i tratti di una sorta di “miracolo”, quell'av-

¹² Vedi B. HENRY-LÉVY, *The Virus in the Age of Madness*, Yale University Press, New Haven, Conn., 2020.

¹³ Cfr. E. MAURO, *Liberi dal male. Il virus e l'infezione della democrazia*, Feltrinelli, Milano, 2020.

venimento del nuovo che Hannah Arendt lega all'azione politica e di cui questa si alimenterebbe. Dopo decenni di normalità, di anni tutti uguali, di passività, di riproduzione passiva della mera vita, la pandemia rompe il ciclo riproduttivo di una storia sempre uguale a se stessa, ed apre così alla mutazione, chissà forse persino alla rivoluzione. L'“eterno ritorno” è interrotto; si dà nuovamente una freccia progressiva del tempo. Lo sostiene questo tra gli altri Slavoj Žižek, un filosofo sloveno, anche lui come Agamben esponente del pensiero post-moderno, ma meno disperato, anzi sempre pronto a trovare dietro l'angolo un pezzo di comunismo. Invero, un “frammento di comunità” riemerge con la pandemia. E sì, giacché siamo tutti nella stessa barca. Il pericolo investe tutti e i danni che provoca l'infezione sono distribuiti sull'intero territorio sociale. L'urto è simmetrico, il guasto anche. E dunque la solidarietà, il soccorso, deve distribuirsi in maniera che il più esposto riceva di più rispetto dal meno esposto, perché in verità essi sono tutti egualmente esposti. Abbandonare il povero in questa contingenza è impossibile, non salverebbe il ricco. Anche se pare che i ricchi Stati membri dell'Unione Europea, i Paesi Bassi tanto per fare un nome, non ne siano ben consapevoli, riproponendo austerità e debito come cifra della solidarietà comunitaria. Shylock, il Mercante di Venezia, non è un buon esempio di soccorritore, e nella pandemia la sua logica del “pound of flesh”, una libbra di carne, come pegno del credito, insomma quello che in gergo comunitario europeo si chiama oggi “condizionalità”, non è la strategia adatta per alleviare le sofferenze e lo shock indotto da questa peste postmoderna.

Žižek ha anche ragione per un altro motivo. La pandemia riporta a galla, per così dire, riattribuisce visibilità, ma soprattutto centralità al *lavoro*. In tempi di peste, se il confinamento è la salvezza, la salvezza del confinamento riposa sulle spalle di soggetti che non possono confinarsi, innanzitutto gli operatori sanitari, medici e infermieri, i lavoratori che garantiscono e provvedono al mantenimento della pulizia e dell'igiene del territorio, netturbini, ecc., e

poi quegli altri lavoratori che assicurano la catena dell'approvvigionamento, per esempio i fattorini e i cosiddetti *riders*. Si tratta di *lavoratori*, parola per lo spirito del tempo quasi impronunciabile, non di imprenditori, e nemmeno di consumatori. Nella peste si consuma meno, poco, e si intraprende assai meno sul mercato, ma si continua a lavorare, anzi per molti si lavora di più e con maggiori rischi. Ciò rende immediatamente percepibile la menzogna della società neoliberale fondata sul mito dell'impresa e del libero mercato. Non è il mercato né la concorrenza a salvarci dal contagio. Anzi se il mercato fosse qui lasciato a se stesso i farmaci e i ventilatori, le mascherine e i guanti, non sarebbero forniti a tutti coloro che ne hanno bisogno, ma solo a coloro che li possono meglio pagare. A ciascuno secondo i suoi bisogni, formula comunista quanto nessuna altra, è il principio fondativo delle politiche di salvaguardia della salute pubblica durante l'emergenza.

Il modello neoliberale è messo poi in dubbio, anzi refutato, dalla pandemia per un'altra ragione ancora. Questa peste ci rivela due cose fondamentali rispetto al nostro rapporto con la natura. La prima è che questa è il nostro ambiente vitale; la vita è il nostro ambiente, non la rete o le transazioni di capitale e nemmeno la televisione. E della vita fanno parte animali, piante e virus. Il virus è la vita che si riprende i suoi diritti di contro all'usurpazione che scienza, tecnica e mercato permanentemente operano rispetto ad essa. Leibniz in un passo famoso parla della scienza moderna come una pratica di tortura della natura. L'esperimento cos'è altro, se non tortura della natura messa sul cavalletto e sottoposta a prove dolorose, affinché la natura così torturata si confessi a noi finalmente, e ci riveli tutti i suoi segreti? Ma la natura si rivolta a questo trattamento crudele. Potrebbe darsi che il suo grido passi attraverso lo sprigionamento di virus con cui ci comunica il suo orrore per il nostro stile di vita.

4. La seconda verità che la peste postmoderna ci dimostra senza possibilità di replica è che siamo come es-

seri umani soggetti fragilissimi. La fragilità è il carattere primordiale del nostro stare al mondo. È vero che ci circondiamo di acciaio e plastica e cemento, e diffondiamo onde magnetiche e segnali luminosi. Ma noi rimaniamo della stessa materia di una pianta, anzi di un virus, che facilmente si insinua in noi, si fa corpo nostro, e ci piega e ci uccide. Non siamo creature d'acciaio né schermi brillanti, tantomeno algoritmi. Siamo fatti della stessa pasta del virus, che ci ferisce perché è come noi; si può trasformare in carne e sangue e così ci soffoca e ci toglie aria. A questa verità si accompagna quest'altra. Abbiamo bisogno d'aria, e quest'aria la avveleniamo permanentemente, la lordiamo, la oscuriamo, e poi il nero dell'inquinamento così provocato per essere competitivi e obbedire ai mercati poi ce lo ritroviamo nei polmoni, e il virus ne approfitta, ci ammazza. Ricordandoci che siamo fatti di aria e sì anche di acqua, quell'acqua che infiltra i nostri polmoni, i suoi interstizi, distruggendoli e annichilendoci. L'aria e l'acqua sono beni comuni, beni della vita, ma il mercato se ne vuole appropriare. A chi gli domandava fino a quando durerà il capitalismo Max Weber rispondeva: fino a quando ci sarà carbone da bruciare e acciaio da fondere. Noi potremmo precisare quell'affermazione e dire che il capitalismo vuole darsi eterno fino a consumare tutta l'aria e l'acqua che ci fa vivere. Fino a quando non ci toglierà la vita insomma. La peste ce lo ricorda con drammaticità acuta.

Se la peste che descriveva Camus era una metafora in buona sostanza del fascismo¹⁴, del nazionalismo escludente e genocida, che dilagava nella società dal “mondo di sotto”, una mefitica fogna di bassi istinti di dominio e di morte, quella che oggi ci colpisce ha molti tratti del grande capitale globalizzato, della circolazione pazza e incontrollata della mercificazione e di denaro che ricopre della sua rete logistica l'intero pianeta bruciando risorse, foreste, e infine vite. Il denaro a mezzo di denaro, la liber-

¹⁴ A. CAMUS, *La peste*, Livre de poche, Paris, 1965.

tà assoluta di circolazione dei capitali e della loro produzione a mezzo di creativi prodotti finanziari, capitale che si nutre di capitale e della promessa di questo¹⁵, travolge frontiere e limiti e controlli. La terra resa piatta da questo movimento perpetuo si apre accogliente a qualunque infezione. Il virus biologico si replica e diffonde tanto facilmente come un virus informatico lungo le autostrade virtuali prima, assai reali poi, delle filiere produttive e commerciali del *new brave world* globale. La peste si insinua nella festa, e interrompe tragicamente la vacanza, come succede al protagonista di *La morte a Venezia* di Thomas Mann, lo scrittore Gustav von Aschenbach¹⁶. Nella Venezia descritta da Mann, a differenza della Orano di Camus, l'epidemia sospinge verso l'anarchia, lo scatenarsi di una voglia di vivere che infrange la norma perché si sa attaccata con furore. Ad Orano le strade sono deserte e silenziose invece, e ciascuno è nella sua camera come in attesa di una sentenza. Ma, sia a Venezia che a Orano, la peste comunque manifesta «ce qu'il y a d'inquiétant et de jamais reposé dans le monde»¹⁷.

La pandemia riporta all'ordine del giorno la questione dello Stato e della sovranità. Lo Stato si riafferma come attore fondamentale. Nell'emergenza è lui a prendere le redini dell'azione collettiva, non il mercato. Le frontiere si innalzano nuovamente. Ci sono i confini. Che si moltiplicano. Le strade sono vigilate. Si dà un eccesso di controllo invero. E vi deve essere un comando unico, anche se questo poi si rivela alquanto frastagliato e contestato tra governo centrale, regioni, comuni, ciascuno con la sua pretesa di gestione della sicurezza pubblica. La dimensione sovrastatale si attutisce, anche se essa è quella da cui si attende una soluzione alla crisi di rifornimento di mate-

¹⁵ Cfr. J. LANCHESTER, *Whoops!: Why Everyone Owes Everyone and No One can Pay*, Penguin, London, 2010.

¹⁶ Vedi Th. MANN, *Der Tod in Venedig*, Fischer, Frankfurt am Main, 1983.

¹⁷ A. CAMUS, *La peste*, cit., p. 35.

riali e medicine, e poi il soccorso decisivo alla crisi economica la quale inevitabilmente si annuncia. E si assiste ad una metamorfosi della sovranità. Questa si produce nella forma della “immunità”¹⁸. La distinzione di *amico* e *nemico* che secondo alcune drammatizzanti versioni della sovranità è la cifra di questa, la sua “linea d’ombra”, questa distinzione fondamentale prestata dal discorso della guerra, si ritraduce come distinzione tra *sano* e *malato*. E ci interessa rimanere sani, “immuni”. Non essere contagiati dal “malato”, dall’altro che rappresenta un pericolo. La differenza tra interno ed esterno si rimodula secondo una disciplina di controllo medico. “Non mi toccare”, *noli me tangere*.

Nondimeno, questa prospettiva e quell’imperativo possono facilmente rovesciarsi. “Non toccarmi” si dice anche per impedire all’altro di mettersi a rischio, non solo per allontanarlo ed escluderlo come potenziale malato. Il controllo medico, la biopolitica che si manifesta nella sovranità come “immunità”, invero ha necessità di darsi come “cura”. E questa può intendersi non solo e tanto come dispensario, ricovero nel lazzaretto, bensì come *cura*, preoccupazione per l’altro, *Sorge* in tedesco, parola che significa “cura” e “preoccupazione” ad un tempo. Si tratta dell’attenzione all’altro da sé, è uscita da sé stessi, liberazione dalla concentrazione in ciò che riguarda solo me. Potrebbe perfino sostenersi, e lo si è fatto autorevolmente, che l’*essenza* dell’essere umano (il *Dasein* di Heidegger¹⁹), che consiste nella sua *esistenza* tutta mortale, si dia nella modalità per l’appunto della cura (*Sorge*). Dove questa non c’è, il mondo umano si accartoccia, deperisce, com’è per esempio ben dimostrato da una casa non abitata, abbandonata, non vissuta nella “cura”, che presto decade, si fa desolata, e poi diroccata.

¹⁸ Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2020.

¹⁹ Il riferimento qui è ovviamente a M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927.

È un mettersi a disposizione dell'altro, non nella forma dell'obbedienza o della sottomissione, bensì nella forma della compassione e dell'amicizia. Conta su di me—vuol dire. Nella *cura* la soggettività esce dal suo chiuso, si riflette nell'altro, e dell'altro, e della sua vita, e della sua salute, si alimenta e si arricchisce. Il soggetto qui rifugge dalla modalità del sovrano, il comando, o l'appropriazione. Si presenta come capace di assistere l'altro. Non è in competizione con questo in un gioco crudele e darwinista, com'è quello del mercato neoliberale. Aiutiamoci reciprocamente; "*Noli me tangere*" in questa prospettiva non significa nemmeno "non trattenermi". Trattienimi pure invece è il suo senso profondo, ché non toccandoti ti salvaguardo, e mi impegno a farlo. Alla concorrenza si contrappone il mutuo appoggio. Nella vicissitudine ch'è la vita siamo con gli altri complici, non concorrenti. Ed è arricchimento esistenziale, e morale, non meramente economico, protezione senza sottrazione, ciò che si ottiene. La centralità della *cura*, con tutto quanto di ostico ne deriva per la sovranità come dimensione monocratica ed egocentrica, l'interesse per il prossimo e l'ambiente che ci circonda, per il mondo che si nutre della nostra preoccupazione per esso, è questo il principio che ci salva dalla peste, e ciò che essa veramente ci insegna.

Indice

<i>Avvertenza</i>	5
Capitolo primo - THOMAS GUTMANN, <i>Scelte tragiche. Criteri per il “triage” di pazienti affetti da COVID-19 con necessità di terapie intensive</i>	7
Capitolo secondo - DANIEL INNERARITY, <i>La sfida democratica della pandemia</i>	23
Capitolo terzo - FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG, <i>Democrazia e post-verità</i>	37
Capitolo quarto - MASSIMO LA TORRE, <i>Noli me tangere. La fine del “secolo lungo”</i>	53

Nella stessa collana:

1. AGUSTÍN JOSÉ MENÉNDEZ, *Una difesa (moderata) della sentenza Lisbona della Corte costituzionale tedesca*, 2012
2. JOSÉ JUAN MORESO e MICHEL TROPER, *Giustizia costituzionale e Stato di diritto*, 2012
3. MASSIMO LA TORRE (a cura di), *Tra apologia e utopia. Forma e decisione nel diritto internazionale (Il contributo di Martti Koskenniemi)*, 2013
4. BODO PIEROTH, *Stato di diritto e diritti fondamentali in Germania*, 2013
5. FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG, *Rivendicando i diritti sociali*, 2014
6. GAETANO AZZARITI e SERGIO DELLAVALLE, *Crisi del costituzionalismo e ordine giuridico sovranazionale*, 2014
7. LARRY ALEXANDER e KENNETH KRESS, *Una critica dei principi del diritto*, 2014
8. ROBERT ALEXY, *La natura del diritto. Per una teoria non-positivistica*, 2015
9. KATHERINE R. KRUSE, *Avvocatura e teoria del diritto. Per una deontologia forense filosoficamente consapevole*, 2015
10. H. PATRICK GLENN, *Ripensando il pensiero giuridico. Lo Stato e le nuove logiche*, 2015
11. VALENTIN PETEV, *Per un'ontologia post-metafisica del diritto*, 2016
12. JEAN-FRANÇOIS KERVÉGAN, *Variazioni kelseniane*, 2016
13. THOMAS GUTMANN, *Secolarizzazione del diritto e giustificazione normativa*, 2016

14. LUIS PRIETO SANCHÍS, *Neocostituzionalismi. Un catalogo di problemi e di argomenti*, 2017
15. WIL J. WALUCHOW, *Il positivismo giuridico e la natura dei diritti costituzionali*, 2018
16. CRISTINA GARCÍA PASCUAL, FRANCISCO JAVIER ANGUÁTEGUI ROIG e DOMENICO BILOTTI, *La regola del mondo. La controversia sul diritto internazionale*, 2018
17. GERALD J. POSTEMA, *Common Law e sistema. Una prospettiva di teoria del diritto*, 2019
18. JEAN-YVES CHÉROT, *Interrogando il positivismo giuridico. Saggio sul giuspositivismo contemporaneo*, 2020
19. MASSIMO LA TORRE, *Pretesa di progresso. Sull'evoluzione nel diritto*, 2021
20. MANUEL ATIENZA RODRÍGUEZ e JUAN ANTONIO GARCÍA AMADO, *Un dibattito sulla ponderazione*, 2021



LA BUONA STAMPA

Questo volume è stato impresso
nel mese di aprile dell'anno 2022
per le Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a., Napoli
Stampato in Italia / Printed in Italy
red.nignat - ftc.cimgio

Per informazioni ed acquisti

Edizioni Scientifiche Italiane - via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli

Tel. 0817645443 - Fax 0817646477

Internet: www.edizioniesi.it

