

Domenico Bilotti

## Resistere al contagio

### Traduzioni interculturali della relazione di cura

#### Abstract

The aim of these brief notes is to underline in the current contingency of a worldwide not clearly known pandemic the legal relevance of the relationship between the doctor and the patient. While the Corona-virus health emergency still seems to rise, many issues are challenging the hermeneutical efforts of jurists: the constitutional limits of government measures, the balance between fundamental human rights as healthcare and religious freedom, the load of pain and sorrows. In this situation, intercultural law could be able to provide new answers to the oldest questions of life, included uncertainty and fear.

**Keywords:** Pandemic, Health, Intercultural Law, Religious Freedom

#### Abstract

Lo scopo di queste succinte note è quello di sottolineare nell'attuale contingenza di una pandemia non chiaramente conosciuta la rilevanza legale della relazione tra il medico e il paziente. Mentre l'emergenza da corona-virus sembra innalzarsi ancora, molte questioni stanno sfidando gli sforzi ermeneutici dei giuristi: i limiti costituzionali agli atti dell'esecutivo, il bilanciamento tra diritti umani come l'assistenza medica e la libertà religiosa, la carica del dolore e della sofferenza. In questo contesto, il diritto interculturale potrebbe essere in grado di formulare nuove risposte alle questioni più antiche del vivere, ivi comprese l'incertezza e la paura.

**Keywords:** pandemia, salute, diritto interculturale, libertà religiosa

### 1. Il contagio come relazione

Il presbitero e aforista piacentino Cristoforo Poggiali, bibliotecario e pedagogo del XVIII secolo, ammoniva con la stizza tipica di ogni *ancien régime* che assiste al suo collasso, volendo riportare a un presunto stato originario le istituzioni giuridiche del suo tempo: “*a chi di peste ha da morir, non giova mutar paese, e cercar aria nuova*”<sup>1</sup>.

È indubbio che la rapida propagazione a livelli pandemici della polmonite da contagio per CoVid-19 assuma negli ordinamenti della nostra epoca un significato di pari rilievo. Essa sta ridisegnando, secondo i canoni di un'emergenza sanitaria largamente ignota nelle sue possibili risoluzioni mediche e mal assistita sin qui sul piano della produzione normativa, prassi del vivere e forme di regolazione che si ritenevano ormai acquisite.

---

<sup>1</sup> Poggiali (1821: 102).

Questa esperienza circa la natura lesiva del contatto, in situazioni critiche, è inevitabilmente riconnessa a tutte le circostanze aggregative che favoriscano una proliferazione indistinta di relazioni contingenti provvisorie, ancorché collegate a forme precipue dell'agire sociale (può trattarsi di pubbliche discussioni, di votazioni, di riunioni lavorative, dell'acquisto di beni e servizi, persino di celebrazioni religiose).

La dimensione della problematica non si limita ai confini italiani o agli ordinamenti nazionali considerati *uti singuli*. Investe le loro relazioni commerciali, la rete dei trasporti, le organizzazioni sovraregionali, le ordinarie dinamiche culturali. L'Unione Europea ha così indetto, ad esempio, un blocco in accesso alle sue frontiere senza precedenti. Gli Stati di tutto il mondo, nell'affrontare il fenomeno epidemiologico dell'*outbreak*, stanno polarizzando la loro azione soprattutto lungo l'asse delle restrizioni all'attività economica d'impresa (orari degli esercizi commerciali e tipologie di servizi forniti) e della libertà di circolazione interna ed esterna al territorio statale. Le misure *anticontagio*, sul piano sostanziale, non possono che partire dall'esigenza di contrarre il più possibile ogni forma di contatto occasionale, eventualmente foriera della diffusione del virus. Il dato è accolto dalla scienza medica largamente maggioritaria che ha affrontato le infezioni virali<sup>2</sup> e tuttavia conduce a una singolare contraddizione di sistema: nel momento in cui si mira a ridurre il più possibile ogni forma di spostamento umano, emergono con pari nettezza gli spostamenti che non possono essere aboliti. Tra essi, andrebbero ricordati quelli che riguardano il personale di cura, ma anche le lavoratrici e i lavoratori dell'indotto dei servizi essenziali e, in modo meno visibile, quanto parimenti urgente, il personale dell'amministrazione pubblica e del potere giudiziario. La riorganizzazione della divisione sociale del lavoro produce mutamento fenomenologico della prestazione, ma non può eliminarla<sup>3</sup>.

Già questo aspetto spingerebbe a dover ripensare il rapporto tra capitale e lavoro, tra capitale materiale e immateriale, tra condotte del prestatore e regolamentazione delle intelligenze artificiali.

È l'economia che adotta il modello di frazionamento produttivo che ritiene preferibile, salvo accorgersi che rinunciare al non monetizzabile apporto delle relazioni di contatto determina un cambiamento e spesso una riduzione dei beni e dei servizi. Si profila beffarda una conclusione altrettanto paradossale: la relazione umana più sicura per la salute è quella che non prevede la compresenza di due esseri umani. L'orizzonte di senso dello Stato costituzionale e sociale di diritto, nato per minimizzare l'evenienza gius-politica dell'*homo hominis lupus*, si trova costretto, contro ogni intenzione, a farvi di nuovo ritorno. Ciò avviene davanti a un *nemico* dal semblante medicalmente spesso indecifrabile: il contagio da soggetto autoctono non sintomatico a soggetto autoctono debilitato<sup>4</sup>. Si tratta di un'evenienza che può travolgere le forme tradizionali della coesione civile, anche quelle, come appunto i riti religiosi<sup>5</sup>, alle quali sono normalmente accordate specifiche norme di tutela.

---

<sup>2</sup>Scheffler (2019); Santer (2014).

<sup>3</sup>Durkheim (2016).

<sup>4</sup>Taylor (2019: 9-11).

<sup>5</sup>Calderwood Norton (2016: 58-59).

## 2. La libertà religiosa da *luogo* dell'incontro ad *ambiente* del contagio

Al riguardo di questa constatazione empirica, la traduzione normativa dei divieti amministrativi si è concentrata soprattutto sui più ampi tentativi pratici di evitare gli assembramenti. Rispetto al disagio esistenziale, la resa in precetti applicabili è sempre modesta e perfettibile: negli Stati Uniti si è disposto di evitare gli incontri superiori alle dieci persone; in una delle moschee più grandi e importanti del mondo, in un venerdì di preghiera a Gerusalemme, si è detto di inibire la calca all'interno dei locali e di limitare gli accessi se possibile a cento persone per volta. L'assembramento è del resto nozione difficilmente afferrabile per i diritti positivi. Essi sono costretti tra l'irriducibilità della sua componente spontanea (ben nota agli studi sulla psicologia giuridica collettiva<sup>6</sup>) e l'intenzionalità dei momenti in cui l'assembramento corrisponde a una funzione sociale (ad esempio, ancora una volta, il rito religioso).

Proprio sotto quest'ultimo profilo, è possibile avanzare alcune riflessioni. La prevalente dottrina giuridica dell'ultimo secolo ha accolto un'accezione promozionale del diritto di libertà religiosa, intendendolo non più come rimozione delle ingerenze pubbliche e private ma anche come situazione soggettiva meritevole di uno specifico regime agevolativo. Che sia o meno corretta questa impostazione, per lungo tempo la si è giustificata come *overruling* della religiosità sull'irreligiosità<sup>7</sup> o, ad esempio nel diritto italiano, come logica conseguenza della riconducibilità delle formazioni religiose alle formazioni sociali di cui all'art. 2 della Costituzione<sup>8</sup>.

I tempi costringono tuttavia a sguardi più crudi e diretti. Di fronte alla pubblica celebrazione di riti innanzi a folle ravvicinate la coscienza del giurista, anche e soprattutto del giurista di uno specifico orientamento confessionale, deve porsi il problema della salvaguardia del bene della vita. Le appartenenze religiose possono così convergere verso istanze comuni.

Una singolarità è ulteriormente data dal fatto che le virtù del dialogo interreligioso sono sempre più spesso assunte nella loro componente ideale, collaborativa, di principio, ma c'è una decrescente sensibilità diffusa nello stimolarle sui profili sostanziali. Non si sta suggerendo di procedere all'indizione di momenti interconfessionali di preghiera e raccoglimento comuni a beneficio dei malati e degli scomparsi o alla celebrazione di momenti rituali collettivi che conducano a concentrazione fisica di più persone. Al contrario, la sfida che incombe sui diritti confessionali è oggi di diversa natura. Sensibilità religiose differenti dovrebbero e potrebbero congiuntamente invitare a rispettare la componente irriducibilmente comunitaristica del rito, preservando tuttavia l'esigenza di rarefare le occasioni di contagio.

Un rito senza il popolo dei fedeli riunito è sul piano teologico la negazione di uno dei presupposti fondativi delle celebrazioni sacre<sup>9</sup>; il fatto che esso non si compia nelle forme, nei tempi e nei numeri che inevitabilmente ne connotano l'antropologia religiosa è pur sempre evenienza che non va né avversativamente combattuta né opportunisticamente perorata. Dovrà essere vissuta semmai come possibilità di un vivere dettato da avvertenze prescrittive e da paure intrinseche la cui piena sondabilità è destinata a sfuggire, in ciò accomunabili, tanto al credente quanto al non credente. È

<sup>6</sup> Rossi (1901).

<sup>7</sup> Nussbaum (2008); Dworkin (2013).

<sup>8</sup> Tra gli altri, Leziroli (2003: 128 ss.); Pasquali Cerioli (2006: 97 ss.); Finocchiaro (2008: 442 ss.).

<sup>9</sup> Florenskij (2019).

certo che *dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro*<sup>10</sup>. E ciononostante, per chi crede, Dio è più vicino all'uomo *che la sua stessa aorta*<sup>11</sup>. Non è in questione, perciò, svilire la forma associata del rito e ancor meno l'inevitabile rilevanza simbolica e teologica della sua natura comune e aggregativa. Sembra piuttosto il momento di riconoscere istituzionalmente che il fedele possa non partecipare ai riti, o sia espressamente sconsigliato dal farlo, allorché quella stessa partecipazione possa produrre a sé o ad altri una lesione diretta dell'integrità psico-fisica.

### 3. Una possibile conclusione: la relazione di cura come attività di traduzione

Se quelle ora illustrate sono problematiche che riguardano il sistema delle fonti secolari e religiose e le loro persistenti aporie nella gestione giuridica di ciò che giuridico non è (i dati medico-epidemiologici e le reazioni sociali), la realtà materiale riconsegna all'Italia e al mondo uno stato di angoscia diffusa non meno importante.

In un'area del Paese particolarmente popolosa, ma non particolarmente popolata (all'incirca un milione di abitanti), si è avuta un'escalation di contagi che ha superato le quattromila unità: la provincia bergamasca, sede di un'economia industriale fortemente avanzata e direttamente direzionata a rifornire la prevalente economia terziarizzata della vicina Milano. Non appena si allarga lo sguardo alle altre province lombarde, soprattutto meridionali, e alle confinanti province emiliane, la questione si palesa all'insegna di una drammaticità che si può solo sperare, in quei numeri e con quelle perdite umane, non riguardi nel tempo il resto del Paese.

L'epidemia, fattasi "emergenza" per la regolamentazione governativa, regionale e infraregionale, ha stravolto le abitudini di vita su cui poggiava gran parte dell'economia (il consumo, la circolazione per ragioni di lavoro, le forme di socializzazione). Non appena si passa dall'ambito delle analisi macro e microeconomiche ai racconti dei malati, dei loro congiunti e dei deceduti, un quadro già fosco si carica delle inquietudini più terribili. Nell'erogazione dei ritrovati terapeutici, ci si è trovati a dover scegliere con quale ordine di priorità intervenire; chi muore, proprio per alzare la barriera profilattica contro la diffusione del virus, scompare isolato dagli altri, che ne percepiscono la dipartita, senza poter nemmeno alleviare l'inevitabile solitudine dello sgomento individuale.

La *reifificazione* dell'immagine simbolica, preconizzata in modi e tempi diversi da Benjamin<sup>12</sup> e Barthes<sup>13</sup>, da Debord<sup>14</sup> a Bourdieu<sup>15</sup>, sta producendo per altro verso un fenomeno sociale non così inedito, ma certo aggravato dalla oggettiva pericolosità dei tempi vissuti: una forma di *necrofilia ostensiva* che sta portando a diffondere su tutte le piattaforme web filmati e fotografie di degenti stremati. La giurisprudenza di merito quanto quella internazionale hanno talvolta giustificato l'esposizione di immagini particolarmente crude relative a fatti d'attualità<sup>16</sup>, riconducendole alla

<sup>10</sup> Matteo 18, 20.

<sup>11</sup> Sura L, 16.

<sup>12</sup> Benjamin (2000).

<sup>13</sup> Barthes (2003).

<sup>14</sup> Debord (2008).

<sup>15</sup> Bourdieu (1991).

<sup>16</sup> La crudità dell'ostensione non riguarda per forza lo stato di fatto in immagine rappresentato, ma anche la condizione di privazione e/o sofferenza patita alla quale generalmente l'immagine possa alludere. È nel prisma di questo ragionamento

libertà d'espressione e persino più specificamente alla funzione *lato sensu* pedagogica del rendersi edotti delle situazioni narrate o dei livelli di sofferenza patiti. Evidentemente, non è questo il caso se si moltiplicano scelleratezze, speculazioni e violazioni intenzionali delle più elementari regole di condotta. Non c'entra il panico sociale, non c'entra la volontà di rendersi compartecipi responsabili di uno stato d'allerta: se contagio è, è contagio dell'esibizionismo e della stupidità.

In un contesto del genere, la relazione più virtuosa sembra perciò essere quella di cura: quella che fronteggia sul campo l'evenienza della malattia nelle sue fasi peggiori, quella che si occupa della diagnostica o dell'assistenza, dei tentativi terapeutici esperibili o delle conseguenze di limitazione del dolore negli altri casi.

La dottrina ha da tempo notato come la relazione di cura sia una relazione incessantemente bisognosa di un lavoro di traduzione: la trasmissione dell'input di sofferenza del malato, resa sintomatologicamente e/o linguisticamente, entra nella sfera cognitiva del soggetto preposto alla cura che deve intenderla correttamente e rielaborarla in soluzioni operative non procrastinabili<sup>17</sup>.

La giurisprudenza italiana sul consenso informato all'atto medico si è nei casi migliori fatta carico di questa istanza vitale<sup>18</sup>.

La relazione di cura, del resto, rappresenta un polo positivo per il malato, ma non è detto abbia la stessa ricaduta empirica e fenomenologica sul personale in servizio: chi entra in contatto col contagiato o col degente, quale che sia la puntuale eziologia medica e a maggior ragione su questa patologia, è sottoposto normativamente a prassi di distacco dalla comunità che la immunizzano - o tentano di immunizzarla - da altre ipotesi di contagio. Un tema del genere ha una valenza dichiaratamente inter-generazionale e universalistica, tale da sospingere a una riflessione consapevole e misurata tutte le culture sociali, religiose e politiche che *abitano* la complessità del tempo presente: ciascuna di esse, in special modo in eventi drammatici come le epidemie, misura le proprie diverse debolezze, ma anche i propri innegabilmente comuni timori. Rendere manifesta questa comunanza è operazione che richiede la partecipazione attiva della scienza giuridica comunque intesa.

Il lavoro di traduzione deve fronteggiare barriere semantiche e incomprensioni esplicative che soggiacciono alle diverse forme dell'alterità culturale (e non è la cura essa stessa quantomeno alterità posizionale e di *know-how* specialistico tra chi la riceve e chi la somministra?). A ciò si aggiunga la virtù della traduzione interculturale a beneficio non solo del degente ma anche dei professionisti medici, non appena si noti che essi sono costretti a trattenere dentro sé uno stato di alterazione umorale fisiologicamente connesso al trattamento del male altrui. Hanno essi sussidi psicologici, giuridici o spirituali effettivi per sobbarcarsi il dramma tutto fuorché eventuale della vittoria del morbo e della sconfitta della scienza? Céline conclude amaro: *una personalità [soffre] non meno crudelmente di un corpo quando la follia fa muovere la ruota del suo supplizio*<sup>19</sup>. Catturati in un ingranaggio di contingenze

---

che giurisprudenza di legittimità, pur specificamente aderente alla matrice legislativa codificata, ammette(va) la pubblicazione di foto di indagati, ad esempio, purché non direttamente espressiva dello stato di coercizione (*ex plurimis*, C. Cass., Sez. I, 14 Febbraio 2008, n. 7261).

<sup>17</sup> Quaranta, Ricca (2012); Anello (2009).

<sup>18</sup> Si pensi già a C. Cass., Sez. III, 15 Gennaio 1997, n. 364, che raccomandava di estendere il consenso informato all'atto medico a ogni fase, alternativa o rischio, rimarcando la natura di *traduzione* della relazione medico-paziente; più recentemente, C. Cass., Sez. III, ord. 29 Novembre 2018, n. 30852, ad avviso della quale questo trasferimento immateriale di patrimonio cognitivo deve riguardare anche i cd. rischi minimi dell'atto.

<sup>19</sup> Céline (2007: 95).

estreme, la durata e il dolore degli uomini contano poco [...] accanto alle frenesie assurde che fanno danzare la Storia sui pentagrammi del Tempo<sup>20</sup>.

## Bibliografia

- Anello, G. (2009), "Fratture culturali" e "terapie giuridiche". Un percorso giurisprudenziale tra multiculturalità e soluzioni interculturali. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Novembre.
- Barthes, R. (2003), *La camera chiara. Nota sulla fotografia*. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (2000), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino: Einaudi.
- Bourdieu, P. (1991), *Language and Symbolic Power*. Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- Céline, L. - F. (2007), *Il Dottor Semmelweis*. Milano: Mondadori.
- Debord, G. (2008), *La società dello spettacolo*. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- Dukheim, E. (2016), *La divisione del lavoro sociale*. Milano: il Saggiatore.
- Dworkin, R. (2013), *Religion without God*. Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- Finocchiaro, F. (2008), *Saggi (1973-1978)*, Albisetti A., a cura di. Milano: Giuffrè.
- Florenskij, P. (2019), *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*. Milano: SE.
- Leziroli, G. (2003), *Stato e Chiesa in Italia fra due Costituzioni*. Torino: Giappichelli.
- Norton, J. Calderwood (2016), *Freedom of Religious Organizations*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2008), *Liberty of Conscience: in Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books.
- Pasquali Cerioli, J. (2006), *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*. Milano: Giuffrè.
- Poggiali, C. (1821), *Proverbi, motti e sentenze ad uso ed istruzione del popolo*. Piacenza: Torchj del Majno.
- Quaranta, I. - Ricca, M. (2012), *Malati fuori luogo: medicina interculturale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Rossi, P. (1901), *Psicologia collettiva morbosa*. Torino: Fratelli Bocca.
- Santer, M. (2014), *Confronting Contagion. Our Evolving Understanding of Disease*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Scheffler, R. W. (2019), *A Contagious Case. The American Hunt for Cancer Viruses & the Rise of Molecular Medicine*. London-Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, S. (2019), *The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

(domenico\_bilotti@yahoo.it)

(Pubblicato on line il 24.03.2020)

<sup>20</sup> Céline (2007: 90).