

Federico Reggio

La *krisis* del Coronavirus

Una sfida inattesa per l'essere umano e le società contemporanee

Considerazioni filosofico-giuridiche

Abstract: The following essay offers some legal-philosophical reflections about the current pandemic resulting from the spread of coronavirus Covid-19. These are concentrated around a few core-themes: (1) the role and of mass media and the problem of credibility; (2) the issue of cooperation among states (mostly within the EU); (3) the complex role of rules—and the relationship between normativity and moral agency – in a moment when individual freedoms are being limited in favor of other (health-related) priorities. Finally, the author offers some brief critical remarks on (4) the limits of utilitarian ethics with reference to the issue of ‘herd immunity’ as a possible strategy for assessing the Covid-19 pandemic. Such themes demonstrate how the current situation poses important questions for our contemporary societies involving anthropological, sociological, political and ethical issues. In this sense, this crisis is seen – as the semantic range of the Greek word ‘*krisis*’ suggests – not only with regard to its dramatic implications, but also as a chance for an overall rethinking of some underlying premises that characterize our post-modern societies, especially in Western countries.

Keywords: Coronavirus, Covid-19, Mass-Media, Europe, Rule of Law, Moral Agency, Herd Immunity, *Homo Faber*, Post-modernity.

Abstract: L'articolo propone una lettura personale legata alla drammatica situazione emersa a seguito dello sviluppo pandemico del coronavirus e della malattia ad esso collegata, Covid-19. La chiave di lettura offerta – proposta all'interno di una prospettiva filosofico-giuridica – pone l'accento su alcuni nuclei entro i quali l'Autore osserva l'addensarsi di 'linee di frattura' che invitano ad un ripensamento critico: (1) il ruolo dei mass-media e la questione della credibilità delle informazioni da essi veicolate; (2) il problema della cooperazione fra stati, con particolare attenzione al percorso di integrazione europeo; (3) la questione del delicato rapporto fra normatività e agire morale, in un contesto in cui, fra l'altro, viene sottoposto ad uno 'stress test' il problema del corretto bilanciamento fra diritti ed esigenze di efficace tutela pubblica. Si propone, inoltre, (4) una breve riflessione sui limiti dell'etica utilitaristica con riferimento all'ipotesi della *herd immunity* come strategia di risposta all'allarme pandemico. Questi temi – pur rappresentando una voluta selezione di alcuni fra i molteplici profili critici che emergono nell'attuale frangente – incarnano tutti delle radicali 'messe in discussione' delle società contemporanee, soprattutto in Occidente, inaugurando quesiti che coinvolgono aspetti etici, politici, sociologici e giuridici. A questo riguardo, tuttavia, connettendosi con la radice della parola "crisi" – e con l'ampiezza semantica sottesa al termine *krisis* – lo scritto evidenzia come sia necessario ed urgente non limitarsi alla rilevazione dei profili drammatici e delle criticità esistenti, accogliendo il momento anche come occasione per un ripensamento complessivo di alcune premesse caratterizzanti le società post-moderne, il cui limite si mostra tragicamente nelle attuali circostanze.

Keywords: Coronavirus, Covid-19, Mass-Media, Europa, Bilanciamento fra diritti, Normatività e *Moral Agency*, *Herd Immunity*, *Homo Faber*, Post-modernità.

Sommario: 1. Risemantizzare la crisi – 2. Alcune ‘linee di frattura’ della *krisis*. Informazione, Regolazione, Cooperazione. – 2.1 Informazione. L’accesso ai *media* informa o confonde? – 2.2 Regolazione. La norma fra lettura teleologica e *moral commitment* – 2.3 Cooperazione. Dis-connessioni e solidarietà. Scenari nella (dis)Unione Europea – 3. Dilemmi etici, *herd immunity* ed etica utilitarista – 4. Il volto ambiguo della tecnica – 5. Ritrovare, nel limite, l’*homo sapiens*.

1. Risemantizzare la crisi

Nel momento in cui scrivo è estremamente difficile comprendere la durata, l’ampiezza e la portata della crisi causata dal diffondersi del coronavirus e della malattia ad esso correlata.

Credo, tuttavia, che molti concorderanno con l’affermazione per la quale questa emergenza – sanitaria ma non solo – stia mettendo alla prova, e, per certi versi, in discussione, molti profili ed elementi sino a prima consolidati nel *lifestyle* (uso volutamente un termine più ampio possibile) di questi ultimi decenni. Persone, famiglie, comunità, società, stati, si trovano, nell’emergenza, a dover cambiare abitudini, a dover riconsiderare i propri limiti e diritti; a veder ridefinito (anche solo provvisoriamente) il bilanciamento fra diritti e libertà, con la compressione di alcuni (si pensi al diritto di libera circolazione) in favore di altri (il diritto alla salute, declinato anche nel doversi astenere da comportamenti che possano pregiudicare la salute propria e altrui).

La connessione, la facilità di spostamento di persone e mezzi – tradizionalmente considerate punti di forza delle economie e delle società globalizzate – si rivelano anche ‘linee di frattura’: similmente a quanto era accaduto con l’irrompere del terrorismo internazionale a partire dall’11 settembre, la limitazione, sospensione o messa in discussione delle libertà che rendono possibili tali connessioni genera sconcerto, ansietà, senso di fragilità, anche quando ciò appaia comunque una misura necessaria nell’emergenza (e in virtù di quest’ultima). Tutto l’equilibrio – già di per sé per nulla scontato – di *checks and balances* intorno al quale ruotano le società contemporanee si rivela nella sua fragilità e rivedibilità.

In questo momento – in parte volutamente, in parte forzosamente – prevale il movimento del ‘ritrarsi’ (del quale non vanno dimenticate anche le implicazioni etiche¹). Questa fase, per così dire, ‘diastolica’, si rivela però polivalente: può tradursi in ‘motivo di ‘sgomento’, in ‘ripiegamento’, oppure anche in una preziosa occasione di riflessione e di auto-riflessione. Non tutto, infatti, è da leggersi come ‘impedimento’ nell’attuale (e a tratti surreale) sospensione di *modus vivendi* ed *operandi* in gran parte dati per assodati e vissuti entro cornici ‘di abitudine’, o supportati da argomenti che ne suffragano la necessità o la doverosità. Nel mutare, anche solo momentaneo, di ciò che è necessario e doveroso, anche talune apparenti ‘invarianze’ possono rivelarsi meno ‘cogenti’ di quanto non si sia normalmente abituati a ritenere. Pertanto, non tutto è meramente una limitazione invalidante, in una fase in cui – almeno al di fuori delle figure direttamente implicate nella gestione dell’emergenza – si impone uno *stop*, o almeno un rallentamento, alla ‘fretta’ che caratterizza tante vite, e che ne incanala la quantità e qualità del tempo verso direzioni predeterminate, che non si è soliti mettere in discussione tanto facilmente (né sul piano teorico, né su quello pratico).

Al cambiare del ‘*sic est*’ sorge dunque spontaneo interrogarsi sul significato della parola ‘*crisi*’ associata alla situazione causata dal coronavirus, anche per comprendere se, e in che misura, essa

¹ Cfr., sul punto, le recentissime considerazioni proposte in Philippopoulos-Mihalopoulos (2020).

possa stagliarsi dalle tante ‘crisi’ di cui si parla in questi anni, entrate come un ritornello nella colonna sonora della vita della mia generazione e di quelle successive. Sono nato alla fine degli anni ’70, e da quando ho memoria stiamo vivendo una perenne ‘crisi’, o per lo meno un susseguirsi continuo di ‘crisi’: crisi petrolifera, crisi politica, crisi economica, crisi finanziaria, crisi dello stato, crisi dei valori, crisi della sovranità... Che valenza ha, allora, la crisi causata dal coronavirus in un contesto di *crisi permanente*?

Forse aveva ragione Jacqueline Morineau quando sosteneva che da tempo l’Occidente vive una (*macro*)crisi, intesa come “un periodo di perdita dei valori e dei punti di riferimento in cui risulta sempre più difficile dare senso alla vita”². All’interno di tale cornice, le tante (*micro*)crisi che si susseguono non sarebbero altro che conferme di una situazione di sostanziale smarrimento nella quale l’uomo contemporaneo è immerso: momenti nei quali tale fenomeno, da carsico, riaffiora, in modo più o meno drammatico e potente.

Eppure, nelle accezioni sinora ricordate, ‘crisi’ è un termine colto essenzialmente nella difettività (di senso, di riferimenti, di sicurezze) che esso invoca, nello stato di ‘indebolimento’ che essa provoca rispetto ad uno *status quo* precedente. Tuttavia, questo è solo un lato della medaglia.

Occorre, dunque, in primo luogo, risemantizzare la nozione di ‘crisi’, ricordando l’ambivalenza che caratterizza tale concetto sin dalle sue origini nella cultura classica, legata allo stesso verbo *krinein* e al suo duplice significato: “da un lato, la locuzione allude all’idea di frantumazione, sgretolamento e deriva dall’indoeuropeo *sqerei* (da cui i termini ‘scorie’, ‘avanzi’), presente nell’espressione ellenica *skorien poiein*, che vuol dire ‘mandare in rovina’; dall’altro lato, il verbo indica specificamente il ‘dire giustizia’ e significa propriamente ‘giudicare distinguendo’, ossia unificare ciò che opponendosi si distingue”³.

Nella ‘crisi’, pertanto, non si trova solo la disgregazione di una unità originaria⁴, ma anche l’occasione di vedere all’opera una *tensione collegante* che permette l’attivazione di nuovi equilibri. Emblematico, in tal senso, il movimento ‘triadico’ della tragedia greca, la quale, dopo l’esposizione (*theoria*) dell’elemento dilemmatico intorno al quale si addensa, appunto, il tragico, prevede un momento di *krisis*, il quale a sua volta può aprirsi a due possibili esiti: *kàtharsis* o *katastrofè*. Il *discrimen* fra l’uno e l’altro esito – il primo trasformativo, l’altro distruttivo – si dà nella capacità di superare e ‘trascendere’ schemi (giuridici, sociali, interpretativi) precostituiti, e la cui insufficienza si è addensata appunto nel dilemma tragico. Si può condurre alle estreme conseguenze il dramma, o attuare una *Aufhebung* (intesa come posizionamento su un piano superiore), grazie alla quale la *krisis* si rivela occasione per un cambiamento consapevole e costruttivo, per l’abbandono di schemi precostituiti (siamo, non a caso, nel dominio di Dioniso) la cui normatività ha dimostrato tutta la propria insufficienza⁵.

² Morineau (1998), 63.

³ Moro 2014, 20

⁴ Come evidenziato, ad esempio, in Wittgenstein (1988), 26-27.

⁵ Come è stato rilevato, la *Aufhebung* è “un movimento e un passaggio in cui ciò che passa – l’opposizione di identità e differenza, di forma e contenuto, di mediante e mediato – anche si conserva come unità originaria – ‘in sé e per sé’ e non più solo ‘mediante un altro’ degli opposti” (Fuselli 2000, 141). *Aufheben*, in tedesco, ha una duplicità di significato: da un lato ‘conservare, mantenere’ e, al contempo, ‘metter fine, togliere via’. Ciò aiuta a comprendere come questo ‘togliere’ non significhi ‘eliminare’ una determinazione in favore di un’altra: esso indica, piuttosto, che una determinazione non viene pensata più nella sua indipendenza, assolutezza e immediatezza, ma viene abbassata a *momento* di un intero (ma in tal

2. Alcune ‘linee di frattura’ della *krisis*. Informazione, Regolazione, Cooperazione

Nell’ampiezza di tematiche attraverso le quali è possibile leggere la situazione attuale, vorrei scegliere alcune ‘linee di frattura’ che hanno particolarmente sollecitato la mia attenzione, e dedicare a esse alcune brevi considerazioni, consapevole che si tratta solo di tratteggi di pensiero, ciascuno dei quali meriterebbe ben altro spazio di approfondimento: li propongo, pertanto, come ‘*prolegomena*’ per un auspicabile, ulteriore sviluppo e dibattito in ragione della loro provvisorietà.

2.1 Informazione. L’accesso ai *media* informa o confonde?

Un primo interrogativo riguarda il ruolo avuto dai *media* e, in particolare, dagli strumenti di informazione giornalistici (ossia degli organi tradizionali di informazione, intesa come attività professionale)⁶. Il mondo dell’informazione da tempo sta vivendo una fase di riflessione e, per alcuni versi di difficoltà, con l’affermazione dei *social networks* come canali cui la gente attinge quotidianamente per condividere una pluralità di ‘informazioni’: siano esse provenienti da fonti ufficiali e non ufficiali, verificate e non verificate, suffragate o meno da opinioni qualificate. Ciò rende ancora più intricato e complesso il districarsi nella selva di ‘dati’ e ‘affermazioni’ che circolano sul *web*⁷.

In un momento di allarme generale come quello generato dal *Covid-19*, il fenomeno sopra descritto si è trovato a vivere una ulteriore ed esponenziale estensione. Si è assistito a una sorta di schizofrenia informativa, nella quale si è oscillato fra l’estremo ‘è una normale influenza’ e l’altro che ipotizza scenari apocalittici dal sapore millenaristico. Certo, si potrebbe argomentare sostenendo che non è necessario scomodare una logica degna del migliore *Sherlock Holmes* per domandarsi se le misure e il pugno di ferro adottati in Cina – paese dal quale provengono annualmente i principali ceppi influenzali, e che non ha sinora dato prova, a tal riguardo, di adottare particolari profilassi – non rispondessero a un giustificato ed elevatissimo allarme. Certo è che di questa schizofrenia i *media* sono stati tanto le vetrine quanto gli amplificatori, e ciò non riguarda solamente gli strumenti per loro natura meno sottoposti a verifica e ‘filtro razionale’ del dato informativo, come i *social networks*.

È quindi spontaneo domandarsi quale ruolo abbia giocato il mondo dell’informazione in queste circostanze: se, a partire da un assetto di informazioni già *ab origine* caotico, abbia veicolato una ‘complessa e onesta immagine della situazione, nei limiti di quanto appreso e diligentemente verificato’; o se, all’opposto, non siano prevalse linee editoriali predeterminate all’interno di scelte ‘politico- informative’.

senso anche conservata nella sua determinatezza). Cfr., per un approfondimento sulla nozione hegeliana di *Aufhebung*, Chiereghin (1996), 233-49.

⁶ Vale la pena ricordare a questo riguardo che le fattispecie penali della diffamazione (art. 595 c.p.), della diffusione di false notizie (art. 656 c.p.) e di altri reati connessi alla diffusione di false notizie (segnatamente: il reato di truffa ex art. 640 c.p., il reato di abuso della credulità popolare ex art. 661 c.p., il reato di procurato pericolo ex art. 658 c.p.), in vario modo diretti alla repressione della diffusione di notizie false non risultano applicabili o applicati alla fattispecie delle *fake news* sui *social networks* a causa della loro formulazione correlata al mondo pre-digitale. Se certamente alcuni di essi, come la diffamazione, trovano applicazioni anche in relazione al mondo della rete, appare alquanto difficile considerarli efficaci nel contrasto alla diffusione di *fake news* online e, soprattutto, sui *social networks*. Cfr. Melzi d’Eril (2012); Fumo (2018); Monti (2019).

⁷ Cfr., ad esempio, Pitruzzella (2018); Goisis (2017); Moro (2017); Fabris (2017); Razzante (2017).

Non resta fuori da questo scenario nemmeno il mondo della scienza nella sua ‘interfaccia’ divulgativo-informativa. Si può forse argomentare dicendo che il problema non è la ‘*expert opinion*’ ma l’uso che se ne fa nel contesto dei *media*, e ciò che può ingenerare il punto di vista dell’esperto – soprattutto se ‘scienziato’ – in termini di affidamento da parte dell’opinione pubblica. Il tema attiene anche alle finalità con le quali viene indotta una certa informazione: in che misura, ad esempio, lo scopo di non generare il panico ha permesso un utilizzo strumentale della rassicurazione ottenuta attraverso l’intervento dell’esperto? Non è invece possibile che il perseguire una simile finalità abbia indotto, almeno in un primo momento, a sottovalutare i pericoli, minimizzando l’esigenza di adottare idonee misure di profilassi? Gli esperti hanno giocato un ruolo in questo? E la tranquillizzazione dell’opinione pubblica è stata perseguita solo per ragioni di ordine pubblico o anche per ragioni utilitaristiche, magari legate a proteggere ingenti investimenti economici? Sullo sfondo di tale quesito si staglia il problema della possibilità – ben più che meramente ipotetica – di un condizionamento ideologico del sapere scientifico⁸. Purtroppo, però, la questione non si limita a questo profilo, che rimane, per così dire, ancora ‘esterno’ al discorso scientifico: come è stato rilevato con riguardo ad un ambito delicatissimo qual è l’uso del discorso scientifico nel contesto processuale – e, in particolare, della prova in ambito giudiziale – la stessa *expert opinion* richiede un vaglio di credibilità razionale, e ciò vale tanto laddove essa sia – intenzionalmente o per ruolo processuale – ‘di parte’, quanto dove sia stata resa *pro veritate*. La questione è qui intrinseca al discorso scientifico e alla struttura logica che ne presiede la scientificità, delimitandone l’ambito di validità e la capacità probatoria in ordine a determinate tesi. Di qui si apre l’interrogativo sulle modalità e le logiche entro cui possa attuarsi il controllo di credibilità della *opinione esperta*: se esso sia solamente ‘interno’ al discorso scientifico stesso, o invece non sia opportuno rivolgersi anche ad altre ‘logiche’, come ad esempio quelle di tipo dialettico, soprattutto quando non si parla del ‘dato’ o della sua ‘interpretazione’ ma della sua proiezione sull’ambito pratico-operativo o della sua capacità di fungere da ‘prova’ di qualcosa⁹.

Se non si può chiedere all’informazione di addentrarsi in complesse questioni di epistemologia, forse però si può richiamare l’attenzione su ciò che caratterizza i ‘mezzi di informazione’ stagliandoli dai *social networks*: la dimensione, appunto di ‘professionalità’, che consente un esercizio più ‘meditato’ – nonché deontologicamente e legalmente responsabile – delle informazioni rese. Ciò può attuarsi, sul piano pratico, aiutando, ad esempio, a tener adeguatamente distinti i discorsi sui ‘dati’, quelli sulla ‘interpretazione dei dati’, e quelli riguardanti i provvedimenti che è più o meno opportuno assumere, o della ‘preoccupazione’ che è più o meno ragionevole coltivare in ordine alla pericolosità di una determinata situazione o malattia. Già una opportuna distinzione di piani – attuabile a partire dalla tipologia di domande che si pongono agli esperti – può aiutare, anzitutto, a evitare un atteggiamento di ‘dipendenza fideistica’ dalla scienza e dallo scienziato. Esso, infatti, non

⁸ Emblematico, a tal riguardo, il noto e ormai classico Havemann (1970). Al di fuori dell’ambito dell’attuale emergenza sanitaria è emblematico – di questo pericolo intrinseco all’uso dell’*expert opinion* – il dibattito, tanto divulgativo quanto scientifico, sul cambiamento climatico, affollato da opinioni scientifiche che oscillano fra il catastrofismo legato all’influenza umana sull’ambiente all’assoluto diniego di alcuna relazione fra cambiamento climatico e attività umana (tutto ciò, fra l’altro, lasciando tante volte non adeguatamente problematizzata la distinzione fra ‘ambientale’ e ‘climatico’). Si vedano, sul punto, per una primissima disamina, Doran (2009) e Anderegg (2010).

⁹ Penso, ad esempio, all’evoluzione avvenuta nella giurisprudenza e nella dottrina con riferimento all’uso dell’*expert opinion* nel contesto del processo – di cui è emblematico il passaggio dall’impostazione della ‘*Frye Opinion*’ a quella della ‘*Daubert sentence*’. Cfr., per una analisi epistemologica e filosofico-giuridica, Fuselli (2008), in particolare 50-68.

solo ingenera eccessive e false aspettative ma anche comprensibile ansietà e confusione quando si trova che la comunità scientifica sembra attestare, intorno a determinati temi, una pluralità di opinioni fra loro difficilmente conciliabili¹⁰. Ciò è funzionale, peraltro, a evitare il sospetto che l'opinione esperta possa essere strumentalizzata in ragione di una finalità suasoria, con l'esito di produrre una eccessiva delegittimazione dello stesso 'sapere esperto', ricacciato nell'ambito del 'puramente opinabile'. Forse proprio questo contribuisce ad alimentare un fenomeno apparentemente opposto, e particolarmente visibile nei *social media*: il singolo che si fa esperto, proprio perché *ab origine* né lui né tanta parte dell'opinione diffusa appaiono più disposti a concedere credibilità al parere dell'*esperto*, il quale viene considerato non solo opzionale ma strumentalizzato per tesi 'politiche' a esso esogene.

Anche le modalità e i linguaggi adottati nella formazione dei titoli, così come le scelte legate alla selezione delle notizie cui dare maggiore rilievo, possono rivelarsi di significativa importanza per evitare deragliamenti pericolosi dalla funzione informativa¹¹. Certamente si deve essere consapevoli di trovarsi in un'epoca dominata da un'attitudine di '*post-verità*' - termine eletto, non a caso, come *Word of the Year* del 2016 nell'*Oxford Dictionary*. In un simile contesto le tradizionali ipotesi di garanzia dell'obiettività dell'informazione (separazione della notizia dal commento; indipendenza dello strumento informativo da poteri; pluralismo informativo) rivelano profondi limiti. Tuttavia, ciò non significa che lo strumento di informazione debba perciò stesso assumere come premessa di fondo la 'non verità' della notizia, liberandosi radicalmente dal dovere e dallo sforzo di una ricerca rigorosa volta a garantire che l'oggetto prioritario dei *media* professionali sia quello, appunto, di informare, e non di rendersi strumento per un uso manipolativo delle notizie¹².

I *mass-media*, nella loro funzione precipua di strumenti colleganti, accessibili dalla massa, e rivolti a essa, hanno, proprio nel termine '*medium*' l'indicazione di una pluralità di opzioni interpretative dalla quale possono discendere conseguenze molto differenti in ordine sia alle possibilità sia ai limiti, e, infine, anche al ruolo sociale rispondente alla loro *vocazione* nel contesto contemporaneo¹³. Si può, infatti, da un lato, intendere *medium* come mezzo, come mero strumento, e dunque con un'accezione che spersonalizza la relazione e la responsabilità fra *collegante* e *collegato*. All'opposto, invece, si può intendere il *medium* nella sua accezione *mediativa*, la quale, proprio per sprigionare una capacità di collegamento posta nell'alveo del *logos* e non della mera fattualità, non può dirsi indifferente ai contenuti di cui si fa veicolo, oltre che del compito di verificarne

¹⁰ Cfr., sul pericolo dello 'scientismo' come mentalità ideologica, e del conseguente uso ideologico della 'scienza' con funzione non... scientifica, trasformando la scienza in un riferimento di natura *endossale*, Zanuso (2005).

¹¹ Segnalo, a tal riguardo, quanto osservato recentemente da Billotto, nel rilevare il diffondersi di una forma di patologia "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, riconducendole alla 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" (Billotto 2020, 84-85).

¹² Mi richiamo alle sempre attuali considerazioni proposte in Cavalla (1997).

¹³ Peraltro, ben prima dell'avvento di Internet e della comunicazione globale contemporanea, Marshall Mc Luhan aveva ricordato che *medium* non è sinonimo di neutralità: il *medium* produce effetti sui modi di pensare e sui comportamenti dei destinatari, indipendentemente dai contenuti dell'informazione Cfr. Mc Luhan (1967).

l'attendibilità, non solo con riguardo alla fonte bensì anche alle *strutture argomentative* che innervano il contenuto trasmesso¹⁴. Un vaglio dialettico, in questo caso, è sempre possibile, e ciò riguarda anche i contenuti e le modalità di utilizzo di dati, opinioni esperte e argomenti scientifici e para-scientifici, considerando la natura *endossale* del loro utilizzo all'interno della costruzione di un discorso, ancor più di un discorso di carattere giornalistico¹⁵.

In questo senso, la *crisi* indotta dal ruolo sempre più ampio e pervasivo dei *social*, può offrire anche l'occasione per stagliare l'informazione professionale da quella spontanea, attraverso modalità operative che diano conto della *reliability* del *medium* professionalmente destinato a informare¹⁶. Più in generale, il tema in questione sembra evidenziare come, nel contesto contemporaneo – da anni avvezzo a nutrire *paura per la verità*¹⁷ – possano maturare le condizioni per comprendere che in fondo fa molta più paura il non sapere mai cosa possa dirsi scevro dalla falsità: forse la fase della decostruzione postmoderna può ora aprirsi a un atteggiamento di socratica ricerca, nel quale la consapevolezza della propria strutturale *indigenza di verità*¹⁸ non comporta l'abdicare completamente dalla ricerca di contenuti rispondenti, pur nella loro situazionalità e cronotipicità, a *best reasons* che sappiano dar conto delle proprie strutture argomentative, e non siano quindi ricacciabili nell'insostenibile leggerezza dell'opinabile indistinto¹⁹.

2.2. Regolazione. La norma fra lettura teleologica e *moral commitment*

Un secondo plesso di riflessioni attiene alle misure che vengono assunte, a livello normativo, per fronteggiare la crisi. Si tratta di restrizioni di libertà e di limitazioni di garanzie la cui giustificazione va ricercata nella peculiare situazione di emergenza in cui si versa: questo aspetto, tuttavia, deve ricordare di non perdere di vista la *ratio* dei provvedimenti, e, soprattutto, l'esigenza di non dimenticare un minimo assetto di garanzie volte ad impedire che lo strumento di tutela (del diritto) non si trasformi in mezzo di abuso (del potere). Occorre, anzitutto, interrogarsi su quali strumenti possano essere

¹⁴ Osserva Paolo Moro: “È indubbio che la sfida tecnologica non possa fondarsi esclusivamente sul pensiero computazionale e richieda un recupero umanistico ed una chiara assunzione di responsabilità etica”. Inoltre, “La possibilità della connessione in rete appare una persuasiva metafora della nuova etica della comunicazione digitale: infatti, la qualità fondamentale della rete (termine che allude propriamente ad un insieme articolato e organizzato di elementi che tra loro sono individuati da un «intreccio») è costituita dalla sua permanente funzione collegante, giacché lo scopo di Internet (un sistema informatico nato con il progetto Arpanet alla fine degli anni Sessanta per un'esigenza militare) è quello di conservare la comunicazione anche nel caso in cui uno dei nodi connessi debba cessare di funzionare o disconnettersi” (Moro 2019, 21).

¹⁵ L'*endoxon* è, infatti, una premessa notevole, persuasiva, ma non univoca né indiscutibile. Cfr., sul punto, Cavalla (2017), 54-106.

¹⁶ Per un approfondimento, rinvio senz'altro a Butturini (2018).

¹⁷ Marconi 2007, 85-163.

¹⁸ Cavalla 2017, *passim*.

¹⁹ Cfr., sul punto, le preziose indicazioni emerse in Slob (2002) e Vendemiati (2007). Entrambi gli autori assumono consapevolezza del portato critico e anti-dogmatico della riflessione 'post-moderna', ma ravvisano l'esigenza di superare le secche del relativismo scettico, altrettanto dogmatico nella sua autoreferenzialità, e contraddittorio negli esiti. Slob propone il recupero di una retorica dialogica, ritrovando potenzialità epistemiche anche negli sviluppi della *argumentative turn* novecentesca; Vendemiati pone, invece, l'accento sul problema etico. Non si può qui dimenticare anche la proposta filosofica, in risposta alla secolarizzazione, contenuta in Cavalla (1996), che rivisita il pensiero classico – a partire dalla lezione dei presocratici – per riportare la filosofia '*palin ex archè*', ovvero a ricominciare dalle proprie fondamenta, a partire dalla riscoperta della nozione di principio.

adottati per assicurare un equilibrio accettabile, nonostante l'esigenza di misure straordinarie: penso, *in primis*, al fatto che il Parlamento possa assicurare una minima funzione di controllo e di interlocuzione istituzionale, oltre che di contributo nella revisione dei provvedimenti d'urgenza – in un momento in cui essi sono assunti dal Governo. Inoltre, non va dimenticato che la prassi, oramai consolidata, di far precedere da comunicati del Presidente del Consiglio l'illustrazione e la motivazione di provvedimenti ancora non pienamente perfezionati, genera confusione, così come la scrittura dei provvedimenti stessi deve potersi porre in modo sufficientemente chiaro da non ingenerare – tipico problema di *wording* legislativo italiano – l'esigenza di continue attività interpretative e di chiarimento, nelle more delle quali l'incertezza si presta a dar luogo ad abusi, tanto da parte di chi le norme è chiamato a rispettarle, tanto da chi è chiamato a farle rispettare²⁰. Ovviamente molta filosofia del diritto – a partire dal contributo dell'ermeneutica giuridica – ci ha aiutato a renderci consapevoli della portata 'mitologica' del brocardo *in claris non fit interpretatio*, tuttavia ciò non esime dallo sforzo di prestare attenzione ad evitabili ambiguità e lacunosità²¹.

Infine, sempre su questo piano generale, non va dimenticato che se le situazioni straordinarie giustificano una centralizzazione e una velocizzazione dei processi decisionali, così come l'adozione di misure drastiche, sin dai tempi di Roma antica (con la figura del *dictator*) a tale esigenza si è cercato di porre dei meccanismi di contropeso volti ad evitare derive solipsistiche o autoritarie, e a impedire che l'emergenza del momento non si traduca in... emergenza politica.

Forse può apparire un termine scontato, dalla vaghezza tanto evocativa quanto polivalente, ma proprio un contesto come questo mostra l'insufficienza del diritto 'come sola norma' e invoca piuttosto una rafforzata responsabilità da parte di chi lo costruisce e di chi lo interpreta. In Italia, ad esempio, le norme che hanno imposto il *lockdown* hanno dato luogo a reazioni molto diversificate, dal diligente 'auto-confinamento' domestico al tentativo di eludere alcuni limiti, sino alla (almeno iniziale) totale indifferenza ai contenuti e alla *ratio* di determinati divieti, obbligando i media (gli stessi che per settimane insistevano col dire 'è una banale influenza', e che oggi ci rassicurano sull'improbabilità che il virus sia bio-manipolato o possa essere nato in laboratorio per fini di guerra batteriologica!) a una incessante campagna di *moral suasion* verso i cittadini. "Restate a casa!": e nel rimbalzare (di nuovo sui *media*!) di frequenti notizie di trasgressioni alle limitazioni imposte dalle norme, sorgono spontanee ulteriori domande: ad esempio, tali notizie rispecchiano, statisticamente, l'atteggiamento assunto dalla generalità dei consociati? Sta di fatto che vengono invocate misure sempre più drastiche e sanzioni sempre più draconiane, con il rischio che si perda di vista, ancora una volta, la ragion d'essere di permessi e di divieti, stavolta esagerando in senso opposto al lassismo interpretativo. Se da un lato può argomentarsi dicendo che la storia è condita da 'moti parkinsoniani' di azioni e reazioni spesso entrambe sproporzionate, il senso critico impone comunque, ove possibile, di ricercare una *aurea mediocritas* che limiti i deragliamenti in ambo i sensi.

Appare dunque urgente rivolgersi alla norma non solo come 'testo' ma anche come *ratio*, e tener presente il profilo teleologico delle misure che impongono limitazioni alle libertà: *ridurre i contatti sociali e con essi i rischi di infezione*. Questo canone interpretativo, proprio per la sua portata

²⁰ Al di là della urgenza della situazione, si ravvisa in questo profilo una massima estensione di una tendenza già rilevata criticamente come portato del diritto contemporaneo, cioè la sua riduzione al 'provvedimento'. Cfr., Cavalla (2011), 198-200.

²¹ Cfr., per una riflessione filosofico-giuridica, Zanuso (2011).

generale, deve poter valere in senso biunivoco: sia a imporre, in capo a ciascun consociato, una riflessione su quali comportamenti possano effettivamente porsi in contrasto con tale finalità di ‘igiene pubblica’, sia a rammentare, in capo alle forze dell’ordine che, se ha senso, da un lato, ‘punire i furbetti’, dall’altro lato, però, è pur sempre opportuno evitare di assumere provvedimenti non solidamente correlati con l’effettivo impedire che qualcuno assuma rischi (ragionevolmente) evitabili: ciò rischierebbe, fra l’altro, di ingolfare il sistema giudiziale – già ora bloccato dal *lockdown* – con una serie di verosimili vertenze sorte per effetto delle impugnazioni di tali provvedimenti. Giusto per fare un esempio che aiuti a distinguere quanto proposto pocanzi: trovarsi in cinque al parco a parlare, senza rispettare le distanze, può rientrare nella *ratio* del divieto; andare a fare la spesa a 2 chilometri da casa invece che a 100 metri, può invece non rientrarvi, soprattutto se tale scelta è motivata dall’evitare una lunga coda, o dallo scegliere un esercizio che sembri aver assunto misure igieniche più efficaci di altri, a tutela dei suoi clienti.

Trovo molto preziosa, in questo senso – anche se apparentemente estranea a questo ambito – la prospettiva di pensiero che ho incontrato nel contesto della *restorative justice*, la quale, nella sua attenzione alle strutture di relazione ed esperienziali, pone l’accento sull’importanza che la regola non si chiuda nell’autoreferenzialità ma venga letta alla luce anche di una *ragion d’essere*, per la quale le norme non esistono solo con l’obiettivo di porre limitazioni, bensì, anche attraverso quest’ultime, di abilitare e ristabilire una corretta reciprocità e responsabilità intersoggettiva²². Da questo consegue che la *moral agency*²³ e la *personal responsibility* non sono mai irrilevanti rispetto alla ‘vita praticata’ della norma²⁴. Anzi: sono tanto più marcate, come esigenze, quanto più la norma risponda a canoni di urgenza e di tutela rafforzate²⁵.

Se, necessariamente, tempi di emergenza possono richiedere misure dure, sanzioni elevate, profili di forte deterrenza e di esemplarità nel far rispettare le regole, la riflessione proveniente dal mondo della *restorative justice* risulta particolarmente interessante, proprio perché matura alla luce di decenni di osservazione critica dei *sistemi penali*, e di come, anche sul piano empirico, la durezza o la

²² Cfr., per un primo sguardo sulla visione ‘etica’ del diritto insita nella *restorative justice*, Zehr (1990); Wright (2007), e, con particolare riferimento alla visione di diritto, Walgrave (2008).

²³ Molto interessante, in funzione critica del pensiero liberal contemporaneo, quanto proposto, in dialogo con il ‘*sociological communitarianism*’, da Karp (2000).

²⁴ Peraltro, come è stato rilevato: “Pure in un ordinamento tendenzialmente legislativo come il nostro le norme, in definitiva,

sono soltanto la manifestazione esteriore di modi di pensare, di sentire, di agire che coinvolgono più punti e più organi del corpo sociale. Sono cioè, assieme agli apparati della produzione e dell’applicazione, alla comunità dei destinatari, a determinate pratiche e rappresentazioni collettive, l’espressione di una *cultura giuridica* particolare, dipendente a sua volta da una dimensione culturale più ampia (dall’insieme dei fenomeni religiosi, politici, economici, artistici che caratterizzano la vita sociale)” (Marra 2016, 59).

²⁵ Ciò non significa, tuttavia, optare per una confusione fra diritto e morale. Come è stato ricordato, infatti, “il diritto può rafforzare la morale solo se da essa è chiaramente distinguibile. Dall’altro lato, sostenere che l’obbligo giuridico non è autonomo dall’obbligo morale vanifica qualsiasi tentazione di attribuire ad altri la responsabilità della decisione di fare ciò che il diritto ci chiede di fare” (Schiavello 2010, 184). Il punto di raccordo può essere forse ravvisato nel ritrovare il legame fra diritto, antropologia relazionale e *societas humana* – argomento chiave della reazione di Vico al contrattualismo moderno – in forza del quale la *ratio* e il limite stesso del diritto andrebbero letti nell’abilitare, proteggere e ripristinare una reciprocità intersoggettiva che invoca, pur con ruoli distinti, tanto l’agire morale, quanto il mondo giuridico, quali appartenenti alla *virtus ethica*. Cfr., sul punto, Bellofiore (1954); Galeazzi (1993).

pervasività di una misura (si essa preventiva o retributiva) pone seri problemi non solo in termini di legittimità ma anche di efficacia²⁶.

Il tema è vastissimo, e non si può che farvi cenno, eppure è un fattore intrinseco alla *krisis*, come ricorda proprio una tragedia nella quale è emblematicamente narrato l'evolversi dalla crisi alla *katastrofè*, non da ultimo per l'assenza di adeguati limiti al potere (inquirente e giudicante), e per la tendenziale autoreferenzialità con cui quest'ultimo si è posto: mi riferisco all'*Antigone* di Sofocle. Si tende a simpatizzare, normalmente, per la giovane fanciulla, e non a considerare le ragioni di Creonte. Eppure, egli aveva forti motivi di legittimazione: formalmente aveva assunto il potere come membro della famiglia regnante, e, nella sostanza, aveva salvato la città (la libertà, l'incolumità e financo la vita) di tutti da una minaccia gravissima, come quella dell'assedio. Creonte aveva legittimazione popolare, e forse anche motivazione sociale e politica nel voler imporre sanzioni e misure esemplari per evitare il ripetersi di fatti che potessero abbattere il fondamento stesso della *polis* da lui difesa e governata. Eppure, proprio l'assolutezza della regola imposta, e del ruolo da lui assunto, gli fanno travalicare un necessario *peras*, e la *katastrofè* che ne deriva abbatte comunque la città, non già per un'aggressione esterna, bensì per una implosione interna²⁷.

La dimensione della 'regolarità giuridica' assume, quindi, nuovamente, questo doppio volto: da un lato ribadisce la sua *necessarietà*, dall'altro la sua *insufficienza*: insufficienza tanto più elevata quanto più si tende a dimenticare il profilo di *relazionalità* che la norma deve poter avere per abilitare, proteggere, ripristinare le relazioni umane: aspetto che coinvolge, nella sua struttura filosofica e antropologica, anche lo stesso ordine giuridico e chi ne è garante²⁸.

2.3 Cooperazione. Dis-conessioni e solidarietà. Scenari nella (dis)Unione Europea.

Necessaria e insufficiente. Questa endiadi, pocanzi richiamata, mi pare particolarmente calzante anche con riferimento alla "cooperazione internazionale".

Certo: è facile, con il senno di poi, affermare che una maggiore trasparenza e cooperazione fra stati nella gestione dell'emergenza Covid-19 ne avrebbe forse contenuto gli effetti, in termini di danni e pericoli: si può anche probabilmente sostenere che gli stati, prima di assumere misure drastiche, abbiano cercato di gestire i problemi *indoors*, e di operare in modo progressivo per evitare anche

²⁶ A questo riguardo sussiste una vastissima letteratura, che non è in questa sede possibile esplorare. Mi limito a citare alcuni esempi salienti: Sul fronte della critica radicale all'istituto penale, Hulsman - Bernat de Celis (1982); Bianchi-Van Svaanigen (1986); Christie (1977); Christie (1981); Blad - Van Mastrigt - Uitdriks (1987). Su una critica radicale all'istituto carcerario, Foucault (1977), Van Svaanigen (1998); Cavalla (2000). In merito ad una possibile 'civilizzazione' della giustizia penale, rivedendone presupposti teorici e schemi operativi, Hagel - Barnett (1977); Abel - Marsch (1984); Galaway - Hudson (1980), Rojas (2000). Un ripensamento dei presupposti antropologici e culturali della giustizia penale si vedano Ancel (1966); Wiesnet (1980), mentre, per un confronto con l'etica femminista, Kay Harris (1987). Rilevante, infine, il contributo della *Restorative Justice*, per cui si rinvia a Zehr (1990); Wright (1991), Mannozi (2004); Walgrave (2008); Reggio (2010); Blad-Cornwell-Wright (2013); Aertsen-Pali (2017). Non va trascurato, infine, il contributo della letteratura nel dipingere, a volte con profetica lungimiranza, dilemmi e quesiti legati al tema del punire, non di rado manifestando l'evidenza di un malessere diffuso. Cfr., sul punto, Marra (2013); Forti-Mazzucato-Visconti (2012), (2014), (2016).

²⁷ Cfr., per una lettura a tal proposito, Ost (2005); Cavalla (2017).

²⁸ La giuridicità come dimensione volta ad abilitare, proteggere, ripristinare una corretta reciprocità intersoggettiva è un portato specifico della proposta di un 'antimoderno' sui generis come fu Giambattista Vico. Cfr, per alcune proposte interpretative in tal senso, Capograssi (1925); Bellofiore (1954); Galeazzi (1993); Reggio (2018b).

eccessivi danni all'economia. D'altra parte, però, è legittimo porsi una serie di domande: da quando era chiara la portata della pericolosità di questa variante di coronavirus? Le misure di contenimento sono state adeguate? Vi è stata idonea informazione interna e verso gli altri stati, volta a prevenire il diffondersi di una possibile pandemia? Si è parlato solo quando i fatti non potevano più essere nascosti (stile Chernobyl, per intendersi)? Si è attuata da subito un'idonea strategia di condivisione di informazioni e progetti operativi? Si è speculato sulle difficoltà di altri stati?

Se qualche attenuante, nel rispondere, si può trovare pensando a stati che non brillano per buone relazioni reciproche e capacità cooperativa, qualche ben più radicata perplessità emerge con riferimento a Paesi che hanno intrapreso da anni un cammino di integrazione, che della cooperazione fa un pilastro essenziale.

Dov'è stata, quindi, l'Europa in questa crisi sinora? Dov'è l'Europa? Cosa esprime l'Europa – sia in termini di Unione Europea sia di singoli stati – in questo frangente? Alla prova dell'emergenza, quale prova sta dando di sé l'integrazione europea?

Viene in mente un aforisma di Lemony Snicket: “*In an emergency, one often learns that one's companions can be of even less help in extraordinary circumstances than they are during an average evening*” – “in un'emergenza, si impara che i propri compagni, in circostanze straordinarie, possono essere persino di minore aiuto di quanto non lo siano in una sera normale”²⁹.

Come è stato autorevolmente osservato, “L'iniziale risposta dell'Unione europea alla crisi è stata lenta, se non del tutto sbagliata. Ho in mente soprattutto la famosa o famigerata conferenza stampa di Christine Lagarde, la presidente della Banca centrale europea”³⁰. La questione è un intreccio tanto complesso quanto profondo fra etica, politica e cultura, e si pone alla base stessa del sistema europeo, della sua tenuta e del suo futuro: “Il problema è che gli stati membri che controllano in pratica l'Unione europea hanno manifestato in questa crisi più egoismo che solidarietà. Questo solleva interrogativi sul futuro dell'integrazione europea. Ovviamente sarebbe più facile uscire dalla crisi assieme, ma non dovremmo dare per certa la cooperazione degli europei”³¹. Tuttavia, non sembra che, in questo drammatico frangente, vi sia stato un riferimento a una cittadinanza europea, da proteggere in quanto tale³².

È difficile affrontare un simile dibattito senza cadere nella fallacia del *falso bivio* che, soprattutto in ambito politico, sembra esser posta ogni qual volta si parla di Europa: “o sei *pro* o sei *contro*”, come

²⁹ Snicket (2008), 81.

³⁰ Jan Zielonka, precedentemente Ralf Dahrendorf Professorial Fellow al St Antony's College di Oxford, e da poche settimane professore ordinario al Dipartimento di Economia dell'Università Ca' Foscari Venezia (dove insegna *Politica e relazioni internazionali*), ha manifestato un'opinione piuttosto netta al riguardo, in un'intervista pubblicata al seguente URL https://www.unive.it/pag/14024/?tx_news_pi1%5Bnews%5D8757&cHash2651b2f8a541ae9d2ff12d81c6b4f7ed. Per una disamina più articolata del pensiero dell'Autore, cfr. Zielonka (2018).

³¹ *Ibid.*

³² Come è stato osservato, c'è un profilo di profonda e grave difettività, a tal riguardo, nel contesto dell'integrazione europea: “An integration that seems from the outset to give up on a process that strives for translation/transaction between the anthropological landscapes of the various peoples of Europe or their expressions of legal subjectivity. And yet, in the absence of translations and transactions of these Europeans' cultural encyclopedias, achieving the goal of creating an interculturally fashioned legal and social subjectivity will be impossible. Regardless of any legal intercultural process, and until the semantics of quotidian coexistence are not inflected by it, European people cannot effectively participate in a common citizenship” (Ricca 2015, 5).

se si trattasse di una opposizione per contraddittorietà rispetto alla quale *tertium non datur*³³. È proprio qui, appunto, che la *krisis* rischia di divenire *katastrofè* e non *kàtharsis*. Non sono mancate le riflessioni di chi – da un punto di vista non certo definibile ‘*euroskeptik*’ – ha sostenuto che con la crisi del coronavirus l’Europa sia finita, rivelandosi “incapace di prevedere le emergenze annunciate, miope, egoista e divisa”³⁴.

Questa posizione, pur nella sua forza, evidenzia un aspetto importante: gli schemi sinora risultati politicamente e istituzionalmente dominanti hanno portato all’inaccettabile situazione per la quale, a fronte di un’emergenza non nata da insipienza politica, non da incapacità economica, ma da una situazione che si sta rivelando globalmente inarrestabile, l’aiuto economico arriva subordinato a condizioni gravose, con il rischio di divenire occasione per l’ennesima speculazione. L’emergenza coronavirus dovrebbe, invece, aprire scenari di riflessione sulle politiche di *austerity* dogmaticamente considerate: essa sta rivelando tragicamente, ad esempio, come i tagli al *welfare* e al sistema sanitario abbiano portato in breve tempo la sanità – persino quella lombarda, reputata fra i fiori all’occhiello del Paese, e fra le migliori in Europa – a un collasso strutturale. Ora, si può certamente obiettare che l’economia non è beneficenza, che i conti devono tornare, ma è altrettanto legittimo chiedersi se la ricerca di un corretto equilibrio fra ‘bilancio’ e giustizia sociale non sia un obiettivo legittimo da perseguire. La domanda è tanto più legittima quanto più si consideri che i tagli sopra citati sono figli proprio di pressioni politiche europee, per le quali l’esigenza di riportare la situazione italiana entro i dovuti parametri di rapporto fra Pil e debito pubblico doveva avere come ricetta un sempre più deciso ricorso a tagli allo ‘stato sociale’³⁵.

Certo, si tratta di un equilibrio non facile, ma sicuramente se non ci si pone tale bilanciamento come obiettivo, non ci si porrà nemmeno in condizione di perseguirlo.

Il punto trascende l’aspetto ‘politico’, in senso stretto, e apre a una questione di ‘anima’ e di ‘visione’, ovvero di superamento del piano delle logiche speculative, pragmatico-utilitaristiche, e, soprattutto all’interno di un approccio ‘*win-lose*’ dei rapporti fra Stati³⁶. Sia il ‘*tertium non datur*’ del perenne, implicito, *referendum* ‘pro-o-contro-l’Europa’, sia la logica *win-lose* della concorrenza si reggono, a ben vedere su astrazioni polarizzanti per nulla scontate. Non solo: da un punto di vista logico-argomentativo, v’è il rischio che la prospettiva di un’alternativa peggiore quale ‘unica’ sia del tutto funzionale a pensare che non si dia altra opzione se non il mantenimento dello *status quo*.

³³ E’, invece, un frangente nel quale si chiede un ripensamento dell’Europa, al di fuori del bivio “o così o nulla”. Cfr., sul punto, pur con esiti molto distanti, Lucchese (2018); Velo (2018).

³⁴ Cacciari (2020). Prosegue il sottotitolo: “La politica del Vecchio Continente ha toccato il fondo. Ma potrebbe ancora riscattarsi prendendosi cura di quelle classi che hanno più sofferto e sono state ignorate”.

³⁵ Ciò non deve peraltro esimere da una riflessione critica interna, soprattutto rivolta al modo in cui è stata interpretata e vissuta, nel contesto italiano, la *aziendalizzazione* delle strutture sanitarie, dando anche luogo ad opzioni manageriali che hanno messo in ombra il fatto che tali attività sono pur sempre incentrate sulla produzione di servizi alla persona e non già di profitti. Soprattutto in un momento in cui ci deve interrogare sulla correlazione fra il numero di decessi dei pazienti affetti da Covid-19 e l’adeguatezza di posti e strutture in terapia intensiva appare del tutto legittimo chiedersi se la ‘buona gestione’ in ambito sanitario debba davvero essere quella che si limita a ‘risparmiare denaro’ – magari con tagli lineari – e non, piuttosto, quella che offre un servizio efficace, curando anche profili di efficiente allocazione delle risorse disponibili e di adeguato *assessment* del rischio (il quale non può disgiungersi anche dalla stima di possibili emergenze).

³⁶ Cfr., sulla terminologia *win-win* e *win-lose*, con riferimento a modelli comportamentali studiati, ad esempio, nel contesto della teoria dei giochi, ma anche nell’ambito delle sue applicazioni pratiche nella teoria del negoziato, Wright (2001); Spangler (2003).

Tuttavia, questa non è che un'altra versione della fallacia del falso bivio, a ben vedere, la quale tende a dimenticare come, ben lungi dall'essere uno *status quo* da mantenere, il processo di integrazione europea sia un cammino lungo, complesso, dinamico e contestuale, rispetto al quale gli assetti, siano essi 'politici', istituzionali, economici, giuridici corrispondono a 'istantanee' piuttosto che a un dogmatico ordine perfetto, *per-fectum*, appunto. Per di più, non si può pensare a tale 'ordine' - politico, giuridico, economico - nei termini disincarnati, tecno-burocratici, tipici di un *pensiero-unico* europeo che sembra avere deciso di recidere ogni legame con le radici umanistiche del pensiero occidentale, ed europeo in particolare³⁷: pensare ad un ordine prescindendo dalla dimensione antropologica e intersoggettiva che lo innerva, significa un po' come progettare una casa senza porte e finestre, senza mai pensare alle condizioni di vivibilità di chi vi deve abitare, e questa è un'operazione necessariamente votata al fallimento, soprattutto in momenti di *reality test* come la crisi attuale³⁸.

Sarebbe da rileggere quanto scriveva Schuman nella sua dichiarazione del 9 maggio 1950: "l'Europa non può essere costruita in un colpo solo, o secondo un singolo piano. Sarà costruita attraverso concreti risultati che creano una solidarietà *de facto*". E, ricordava il grande statista, non si può ottenerlo senza 'sforzi creativi'. Le invarianze di schemi politici e istituzionali - spesso alimentate da sospetto e pregiudizio - non rientrano nel tipo di creatività e di *vision* richieste per una logica *win-win* - integrativa, appunto, come insegnano presso il celeberrimo *Harvard Negotiation Programme* - perché capace di tenere insieme interessi e bisogni di tutte le parti, e capace di mettersi in condizione di condividere in modo trasparente le informazioni necessarie perché l'*ottimo paretiano* (anche economicamente parlando) possa essere raggiunto³⁹. L'Europa è dunque a un bivio, forse *al* bivio decisivo, e c'è solo da sperare che questo aspetto sia percepito adeguatamente nella sua drammaticità, e non preso ad occasione per un'interpretazione fuorviante della famosa frase detta da Adenauer a Guy Mollet ai tempi della crisi di Suez (momento, lo ricordiamo, di 'tramonto politico' dell'Europa sullo scacchiere post-guerra-mondiale): "*make Europe your revenge*"⁴⁰. "Fa che l'Europa sia la tua vendetta". Una frase ambigua: non vorrei che oggi venisse letta in modo diverso da quello che probabilmente erano le intenzioni di Adenauer, ossia di un incoraggiamento a fare dell'Europa un'occasione di rinascita (per tutti gli europei). Esiste, infatti, un'altra interpretazione possibile, e che

³⁷ Cfr., sul punto, Reale (2003) Il tema è stato fortemente sottolineato nell'incontro fra la tradizione liberale laica e quella classica cristiana, nel dialogo fra Marcello Pera e Joseph Ratzinger, per cui cfr. Pera-Ratzinger (2004) (M. Pera - J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004; Pera-Ratzinger (2008), 59-70, 90-100 (M. Pera - J. Ratzinger, *Il liberalismo, l'Europa, l'Etica*, Mondadori, Milano 2008). La riscoperta della dimensione umanistica come fondamento antropologico del diritto e della società, laico in quanto razionale ma nel contempo non chiuso alla possibilità di un incontro e un arricchimento metafisico nel dialogo con la tradizione religiosa, in particolare cristiana, è stato al centro di molti discorsi di Benedetto XVI, ed in particolare quello alle autorità civili tenuto a Londra nella Westminster Hall nel 2010, e il discorso ai parlamentari tedeschi nel 2011. Cfr., per una loro riedizione commentata sul piano teorico-giuridico, Cartabia-Simoncini (2013).

³⁸ Come è stato osservato, "Placing emphasis on inter-subjectivity and its topical events is crucial for effective intercultural translation. Processing, exchange, and the comparison of narratives and crossed contextualization are not purely objective or mechanical tasks. The gaze upon the Other, on the meshes of meanings and experiences underlying its language, its history observed anthropologically, is not a matter of mere recognition" (Ricca 2015, p.18).

³⁹ Cito, a titolo puramente esemplificativo, due opere 'simbolo' della 'prima' scuola di Harvard: Fisher-Ury-Patton (1991); Ury (1994).

⁴⁰ Come riferito in Buchanan (2012), 102.

auspicio vivamente non prevalga nelle agende di tanti stati europei, a partire proprio da Francia e Germania: “fa dell’Europa l’occasione per la tua *revanche*”.

3. Dilemmi etici, *herd immunity* ed etica utilitarista

E quando veramente *tertium non datur*? Quando si pongono dilemmi etici come quelli relativi allo scegliere a chi permettere l’accesso al respiratore, in carenza di strutture e mezzi⁴¹? Non impone forse questo una riflessione etica, ma anche, in senso più globale, in termini politico-sanitari⁴²? Già in diversi stati americani si sta discutendo della formazione di liste di pazienti che versano in “*lower priority for lifesaving treatment*”, aprendo il dibattito sull’esistenza di un minore diritto alla vita e alla salute in capo a soggetti, ad esempio, affetti da disabilità. In molti Paesi – viene spontaneo pensare all’Olanda – è oramai radicata l’idea dell’opportunità per la quale non ogni vita, in quanto tale, è meritevole di essere curata e salvata. Ancor più eclatante l’ipotesi, inizialmente perorata, poi ritrattata, dal capo del governo britannico, Boris Johnson, di puntare ad una strategia di *herd immunity*, alla luce della quale lo spontaneo diffondersi dell’epidemia diviene del tutto funzionale a permettere la formazione più rapida possibile di una popolazione immunizzata che faccia da ‘cuscinetto’ agli altri.

Si, ma a che prezzo?

Certo, il tema del prezzo è un tema squisitamente politico, e certamente non sfugge il fatto che chi governa non deve solo pensare a salvare quante più vite possibili dall’allarme dell’epidemia ‘oggi’ bensì anche salvarle dalla fame e dalla disoccupazione ‘domani’, per cui non si può perdere di vista, nella tragica *prudencia* politica, il tema della ‘sostenibilità’. Nel contempo, tuttavia, ci sono questioni di sostenibilità etica e giuridica, rispetto alle quali – almeno nella prospettiva di chi scrive – non si può porre la questione in termini di prezzo o di utilità: il rischio della reificazione dell’umano – già fortemente radicato in una società globale divenuta un gigantesco mercato – non può portare a trasformare eventuali scelte tragiche in opzioni politiche calcolate⁴³. La *reductio ad calculum*, la *reductio*

⁴¹ A tal riguardo è il caso di osservare quanto previsto nel contesto del seguente documento: “Raccomandazioni di etica clinica per l’ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili. SIAARTI 06.03.2020”, online al seguente url: <http://www.siaarti.it/SiteAssets/News/COVID19%20-%20documenti%20SIAARTI/SIAARTI%20-%20Covid19%20-%20Raccomandazioni%20di%20etica%20clinica.pdf>

⁴² Osserva Roberto Spinsanti: “In questi giorni si è parlato molto delle ragioni della scarsità di risorse indispensabili che la pandemia ha portato alla luce. Dipende certo dalle scelte di politica sanitaria, che per troppi anni ha puntato al risparmio, con il budget come idolo. Ma anche dai cittadini che quelle politiche hanno avallato, sedotti dalla promessa di diminuzione delle tasse. Per non parlare dei tanti evasori, che hanno fatto mancare le risorse da investire in sanità. Se siamo onesti, dobbiamo riconoscere che le responsabilità sono numerose e differenziate: in modo diverso, ma ce le dobbiamo assumere tutti. I sensi di colpa dovrebbero essere ben spalmati su tutta la società. Invece di cercare di rifilarli ai medici che devono inevitabilmente assumere quelle scelte tragiche, insinuando che non rispettano i diritti fondamentali delle persone o che sono moralmente insensibili” (Spinsanti 2020).

⁴³ “Al culmine della crisi, dove la quantità limitata di ventilatori è più preziosa di qualsiasi altro strumento o pratica medica, Covid sembra porci di fronte alla scelta di intubare un essere umano al posto di un altro, entrambi i quali soffrono di quella che è essenzialmente una polmonite interstiziale bilaterale. Così al personale medico è richiesto di scegliere di salvare una persona gravemente ammalata anziché un’altra. Gli si chiede, cioè, di dare una risposta a qualcosa di mostruoso. L’unica risposta possibile, però, è non rispondere. L’unica risposta è ritrarsi da quel falso aut-aut (una vita

ad utilitatem è, in quanto tale, un'opzione ideologica e, soprattutto, disgregante del fondamento di una società umana⁴⁴: come sosteneva Vico, con riferimento alla visione etica utilitaristica dominante nel suo tempo, “è una morale buona per uomini che debbono vivere in solitudine”⁴⁵. Eppure, pur nella ritrazione del *lockdown* imposto dalle quarantene, le nostre società non si fondano sulla solitudine del singolo, bensì sulla sua strutturale inter-relazionalità⁴⁶.

Occorre dunque guardare con particolare attenzione alle opzioni sopra citate – fortemente radicate soprattutto nel mondo anglosassone (ma non solo) – perché, dietro alla prudenza politica, non si celi invece un *bias* ideologico che orienti l'azione politica stessa entro una *one way street* predeterminata in partenza. D'altra parte, va detto che la mentalità tipicamente anglo-sassone non è nuova a declinare il dilemma etico considerando come razionale solo un'etica *consequenzialista*, e dunque l'orizzonte del calcolo costi-benefici. L'etica deontologica – per dirla con Greene – non sarebbe razionale bensì operante solo entro appelli emotivi, ed è chiaro che, in quell'orizzonte di pensiero, ‘razionale’ è sinonimo di ‘calcolabile’⁴⁷.

Il tema della *herd immunity* è emblematico, e offre spunti di riflessione ulteriori. Certo, considerata come modello matematico-statistico, cioè sul piano descrittivo, l'immunità di gregge ci dice che, una volta raggiunta una determinata percentuale di popolazione ‘immunizzata’, questa funge da ‘isolante’ e da ‘cintura di protezione’ per soggetti deboli o non ancora immunizzati. Peraltro, ciò si basa su una serie di astrazioni generalizzanti che invitano a massima prudenza nel caso di una situazione come quella causata dal Covid-19, come è stato rilevato anche da alcuni virologi⁴⁸.

Attenzione, tuttavia: il passaggio da modello descrittivo a strategia operativa pone una serie di ipoteche concettuali e di problematiche etico-giuridiche di non poco momento. Per raggiungere lo stato di ‘immunità’ di gregge occorre che una grande porzione della popolazione si immunizzi, tuttavia: (a) non è chiaro se ciò si realizzi e in quali tempi; (b) per raggiungere tale stato nel tempo più rapido possibile occorre che la malattia si sviluppi nel modo più rapido e diffusivo possibile, il che significa (c) rinunciare in radice a misure preventive per (d) lasciare operare la lotteria del virus. Ciò significa però, rendere la generalità dei consociati, a prescindere dal loro consenso, (e) oggetto di una sperimentazione, e, soprattutto, revocare il loro diritto alla salute, da tutelarsi sia con idonee misure di profilassi, sia con le cure. Insomma, quello che lo stesso Johnson lasciava intendere è lo scenario di

anziché un'altra, una vulnerabilità al posto dell'altra, un calcolo della probabilità di sopravvivenza posto a confronto con un altro). L'unica risposta possibile è non lasciarsi porre di fronte a quell'inane dilemma”: Philippopoulos-Mihalopoulos (2020, 80).

⁴⁴ Zanuso (2013).

⁴⁵ Vico (1744), 130.

⁴⁶ Un profilo antropologico spesso trascurato nella sua co-essenzialità alla dimensione giuridica. Cfr., sul rapporto fra diritto e co-esistenzialità umana, l'ormai classico Cotta (1991).

⁴⁷ Greene (2008). Cfr., per una lettura critica, con riferimento alla diversa concezione del ‘dilemma’ e del suo superamento emersa nella cultura classica, a partire proprio dalla tragedia greca, Sarra (2011).

⁴⁸ “C'è una cosa che noi non sappiamo”, dice Burioni all'Huffpost, “Non sappiamo se l'infezione da parte di questo coronavirus conferisce l'immunità. Non sappiamo se le persone che hanno contratto il virus una volta guarite possano essere infettate di nuovo”. Ribadisce il concetto Pregliasco: “L'immunità di gregge si verifica quando un gran numero di persone ha gli anticorpi e quindi è protetta dalla malattia, viene generalmente garantita con la vaccinazione, che nel caso del Covid-19 non è ancora disponibile. È da dimostrare se effettivamente i soggetti non siano più suscettibili”. (Huffington Post del 11-03-2020, dal titolo: *Cos'è l'immunità di gregge e cosa ci insegna il "Caso Codogno"*). Cfr., più in dettaglio, Burioni (2020).

un ‘sacrificio di molti’ per la salvezza di molti altri, lasciando che tale selezione operi in modo spontaneo attraverso il *virus* stesso. E vinca il più forte.

Un’ipotesi così eclatante e così di vasta scala sembra estrema e risuona particolarmente; tuttavia molte di queste premesse erano ben presenti nel pensiero contemporaneo, soprattutto di matrice anglosassone, e sono rilevabili nel contesto della bioetica di matrice *pro-choice*, di cui sono emblematici esponenti, ad esempio, Peter Singer ed Tristram Engelhardt⁴⁹. È un luogo diffuso, nella bioetica di tale orientamento, tenere ben distinta la nozione di *individuo* da quella di *persona* e, dentro tale distinzione, tracciare linee di demarcazione fra soggetti cui è o non è riconosciuta piena tutela o soggettività giuridica⁵⁰: sicché, come è stato puntualmente osservato, il diritto *alla* vita si apre alla possibilità di essere interpretato – a danno di determinate categorie di soggetti – come diritto *sulla* vita⁵¹. Si può dire che un *trend* generale delle linee bio-politiche e bio-giuridiche contemporanee, risiede nel “tentativo di ‘restringere il campo’ della tutela giuridica a quei soggetti che siano effettivamente dotati di una volontà – anche solo in termini di capacità oppositiva a decisione altrui – negando la stessa soggettività a chi non sia (ancora o più) in grado di manifestarla”⁵².

Perché allora questa opzione ideologica emerge solo oggi nella sua inumanità? Tendo a pensare che, pur presente e radicata nel sostrato concettuale e argomentativo di tanta parte del pensiero occidentale, questa prospettiva era riuscita a ‘criptare’ la sua carica di pericolosità nel sostrato di sostanziale violenza che la innerva: essa, infatti, era emersa in dibattiti nei quali, funzionalmente a un’etica *pro-choice*, si presentava all’interno di discorsi volti a liberalizzare, a rimuovere divieti, ad abilitare forme sempre più ampie di dominio tecnico dell’uomo sulla natura, a mascherare come ‘diritti’ dei ‘desideri’⁵³. Ora che invece, sulla base delle stesse premesse di pensiero, si è profilata la possibilità di considerare come del tutto giustificato sul piano etico, economico, sociale e sanitario, l’uso di una pandemia come una roulette russa, in vista di una futura e imprevedibile immunità dei sopravvissuti, la maschera è gettata. Saremo in grado, ora che il *prosopon* è a terra, di dare di nuovo centralità alla *persona*? Entrambi i termini sono legati all’etimo della maschera ma con premesse e conseguenze ben diverse sul piano, etico, antropologico, politico e giuridico.

4. Il volto ambiguo della tecnica

Le considerazioni pocanzi proposte portano ad un nodo problematico la riflessione sull’oggi, in un contesto in cui l’uomo contemporaneo raccoglie dal moderno *homo faber* un’eredità travagliata⁵⁴,

⁴⁹ Cito due opere emblematiche, nella loro traduzione italiana: Singer (1995); Engelhardt (1999).

⁵⁰ Sulla aporeticità e il potenziale esito violento di tale struttura, rinvio a Zanuso (2005) e a Reggio (2018a), cap I.

⁵¹ Cavalla (2009).

⁵² Reggio (2018a), 71.

⁵³ Zanuso (2015).

⁵⁴ Immane, in merito allo *homo faber*, il riferimento a Hannah Arendt, per cui cfr. Arendt (2000), in particolare 183-242. L’Autrice evidenzia che con l’*homo faber* moderno si è spostata la ‘messa a fuoco’ del pensiero, e con esso anche dell’agire pratico: ciò che importa massimamente non più il ‘*che cosa*’ (il *ti esti* dell’interrogare socratico) o il ‘*perché*’ (inteso in senso causale e, ancor più, in senso teleologico), bensì il ‘*come*’. Un ‘*come*’ orientato allo scoprire meccanismi, in vista del loro riprodurli e dominarli tecnicamente. In questo senso la domanda di senso, nella sua profondità, è tendenzialmente messa tra parentesi, a vantaggio di un agire in vista di finalità auto-determinate ed orientate al fare

densa di crepe, timori e disillusioni, in cui il *gap* tra ciò che l'uomo 'può fare' e ciò che egli effettivamente 'sa' non restituisce 'magnifiche sorti e progressive' ma anche paure, e la percezione, come si è detto, di un perdurante stato di crisi⁵⁵. Anni di lotte per i 'diritti umani' *erga omnes* si spezzano, anche nelle civiltà più evolute, di fronte al calcolo che si può rendere necessario nella carenza di mezzi per fronteggiare adeguatamente e per tutti le esigenze di cura.

Qui si vede, in un certo senso, anche il volto ambiguo della tecnica. Da un lato la si invoca (insieme alla scienza) per risolvere l'emergenza. Dall'altro lato si vede con chiarezza quali siano i limiti e i pericoli sottesi a una mentalità che ha posto al centro la dimensione tecnica, spesso a scapito dell'umano. Raccogliendo moniti emersi già sul crinale del XX secolo, la contemporaneità ha da tempo evidenziato anche gli esiti potenzialmente incontrollati di tale attitudine⁵⁶: essi si rendono visibili anche negli incubi dell'uomo contemporaneo, che da *faber* rischia continuamente di trovarsi a divenire *fabricatus* o *fabricabilis*⁵⁷. Questo volto polivalente della tecnica, la quale, da 'prolungamento delle mani' umane può divenire strumento pervasivo di potere che non libera, bensì finisce per asservire e reificare l'uomo, rivela come il problema non sia posto sul 'darsi' della tecnica stessa, o sul suo 'appartenere o meno' al mondo umano, quanto piuttosto sull'esigenza di riflettere sui limiti e sulle finalità della tecnica stessa, e con essa, sul rapporto fra tecnica e mondo umano⁵⁸.

Il privilegio del fare tecnico si accompagna al pericolo di una trascuranza del *fine* e del *con-fine* entro cui esso si colloca, e reca con sé – talora urgentemente – la domanda: la tecnica è *per* l'uomo o *sull'uomo*?⁵⁹. Inoltre: il riferimento all'umano è ancora un *locus* argomentativo rilevante, in grado di evocare una riflessione critica sui fini e sui con-fini dell'agire umano⁶⁰?

produttivo, oltre che alla dimensione dell'utile. Proprio per questo, peraltro, le situazioni di *krisis* possono divenire occasione per arrestare il 'fare' ed interrogarsi sulle direzioni intraprese ed aprirsi a possibili ripensamenti.

⁵⁵ Non è possibile dar conto della vastissima letteratura sul punto, ma mi sia concesso riferirmi in particolare ad un'opera cui sono debitore per i preziosi spunti di pensiero: cfr. Montanari (2005).

⁵⁶ E' un aspetto che, ancora nel 1947, Martin Buber collegava espressamente alla 'crisi' dell'uomo moderno, e la cui peculiarità, rispetto ad altre crisi precedenti, sta nel fatto di porre radicalmente in discussione "il rapporto fra l'uomo e le cose e nuove relazioni nate dalla sua azione o dal concorso di questa" (Buber 2004, 58). Soggiunge l'autore: "l'uomo si lascia distanziare dalle sue stesse opere: così io esprimerei la peculiarità della crisi moderna. L'uomo non è più capace di signoreggiare il mondo che egli stesso ha fatto sorgere: questo mondo diviene più forte di lui, si libera di lui, gli sta innanzi nella sua elementare indipendenza, e l'uomo non conosce più la parola che abbia il potere di assoggettare il Golem che egli ha creato, e di renderlo inoffensivo" (Ivi, p. 59). Non sorprende, quindi, quanto osserva, in tempi più recenti, Belardinelli: "Scienza e tecnica hanno cessato di essere strumenti nelle mani dell'uomo e tendono a diventare sempre più fini a se stesse (...). Volevamo essere più liberi e ci ritroviamo inseriti in un'anonima processualità (Belardinelli 1996, 32)".

⁵⁷ Cfr. Israel (1998) ; Possenti (2009). Sull'idea di *homo fabricatus* nella lettura di alcune proposte contemporanee particolarmente provocatorie rinvio a Kiss (2016).

⁵⁸ Emblematico a questo proposito Herbert Marcuse: "Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno del progresso tecnico"(Marcuse 1967, 21). Ciò non di meno non va dimenticato che, come è stato osservato, è sopravvissuta, spesso sotto-traccia, nel mondo moderno e post-moderno, anche una dimensione non riducibile alla tecnicità, e non stipabile in una ingenua nozione di irrazionalità, eppure vitale nel contesto della stessa vita politica, come accade per le attività e gli istituti riconducibili alla estetica, alla ritualità, al sacro, e che abilitano ad uno spazio per rileggere la dignità come parte integrante della politicità. Rinvio sul punto, non essendoci in questa sede spazio per approfondimenti, alle considerazioni proposte in Heritier (2014).

⁵⁹ In *La questione della tecnica*, Martin Heidegger evidenziava due dimensioni connesse di quest'ultima: da un lato, il suo essere 'un'attività dell'uomo' e dall'altro il suo essere mero 'mezzo in vista di fini' (Heidegger 2007, 31). Se quindi la tecnica è un'attività propriamente umana, rimane da chiedersi su cosa poggi il compito di pensare e delineare i fini

Per rispondere a questa domanda bisogna, a mio avviso, *liberare l'umano* dal restare intrappolato nella figura dell'*homo faber*, il quale, nel concepire il mondo come 'ammasso di materiali' disponibile al suo agire manipolativo e trasformatore, ha progressivamente identificato il limite - proprio e del proprio agire - con una costrizione estrinseca e che va rimossa: così facendo egli è finito col privarsi del limite *tout-court*⁶¹. Preoccupato di rimuovere 'ostacoli al proprio agire', egli si è trovato a privarsi anche di forme di autentica 'protezione' verso un uso incontrollato dell'agire proprio e altrui.

Ciò vale oggi più che mai, in un momento in cui probabilmente mai si saprà davvero se il coronavirus e la malattia a esso collegata hanno avuto un'origine casuale, di ordine 'naturale' oppure sono nati in laboratorio, costituendo quindi materiale bio-ingegnerizzato, poi sfuggito al controllo.

Lo concedo: "le tecnologie e le biotecnologie possono avere usi buoni e cattivi - di solito il problema è che hanno usi buoni e cattivi insieme - da valutare caso per caso in modo equanime, cercando di non farsi paralizzare dalla paura dell'ignoto e del futuro"⁶². Credo che questo passaggio sia di fondamentale importanza, perché ci rammenta di non cadere nell'errore di demonizzare scienza e tecnica in quanto tali, e, soprattutto, ci ricorda che appunto gli usi delle tecnologie e delle biotecnologie vanno sottoposti a vaglio critico e contestuale, e non assunti a-criticamente come buoni o cattivi in quanto tali. Questo, tuttavia, è già muoversi 'oltre' l'*homo faber* perché il fuoco dell'attenzione passa dal mero produrre, manipolare, trasformare, a una riflessione critica su queste attività, sui loro prodotti, sugli usi che se ne possono trarre. Per di più, l'uomo contemporaneo, nella sua proiezione politica, sembra preoccupato a perpetuare gli schemi esistenti, soprattutto gli schemi di potere, preconstituendo condizioni per impedire un cambiamento che comporti la perdita di privilegi: il problema, però, è che - come mostra tragicamente la crisi attuale - talvolta i cambiamenti si rendono necessari, e quando il problema e il pericolo sono globali appare difficile - tralasciando per un attimo i profili di legittimità etica - riuscire ad affrontarlo senza un pensiero globale, capace di uscire dalla miopia del mantenere lo *status quo* e, se possibile, trarne pure profitto (magari a scapito di altri). In questo senso Hobbes, nella sua coerenza moderna, è stato adamantino nel ricordare che l'uomo mosso da logica predatoria si trova, prima o poi, in un *bellum omnium contra omnes*, nel quale la sua stessa vita è messa in discussione. Lo è, a ben vedere, anche la vita del sovrano, che quando smette di essere *successful* rischia - per citare un altro moderno, qual era Locke - di incontrare prima

(attività invero esterna e che precede e dirige l'attività tecnica). Qui si pone un profilo problematico: nel pensiero che calcola (privilegiato dall'*homo faber*) non c'è salvezza, anzi lì si nasconde il pericolo più serpeggiante e pervasivo. Scriveva sempre Heidegger nel 1959: "Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero pensante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca" (Heidegger 1983, 31).

⁶⁰ E' noto che la questione è tutt'altro che scontata nel dibattito bioetico contemporaneo. Basti pensare alle emblematiche posizioni assunte, sulla non specificità dell'umano in tal senso, da Peter Singer, per cui cfr. Singer (1994).

⁶¹ Ciò è visibile a partire dagli "atteggiamenti tipici dell'*homo faber*: la sua strumentalizzazione del mondo, la sua fiducia negli strumenti e nella produttività del costruttore di oggetti artificiali, nella portata omnicomprensiva della categoria mezzi-fine, la sua convinzione che ogni problema possa essere risolto e ogni motivazione umana ridotta al principio dell'utilità; la sua sovranità, che considera come un 'immenso tessuto da cui possiamo ritagliare ciò che vogliamo', la sua equiparazione di intelligenza ed ingegnosità, cioè il suo disprezzo per ogni pensiero che non possa essere considerato" come "orientato alla fabbricazione di oggetti artificiali o di strumenti utili in tal senso"; "infine la sua identificazione acritica della fabbricazione con l'azione" (Arendt 2000, 227).

⁶² Pintore (2017), 248.

o poi la lama del pugnale che i sudditi hanno conservato ben nascosta. Forse queste ultime immagini dipingono scenari paradossali: tuttavia mostrano dove possano condurre, ‘portate agli estremi’, certe premesse. E cosa, se non una crisi come questa, può essere un tragico banco di prova, in cui gli ‘estremi’ si avvicinano al risultare plausibili?

A ben vedere, alcuni degli esiti ‘critici’ sinora individuati – e che rappresentano solo alcune delle molte possibili tematizzazioni attraverso le quali leggere l’attuale momento drammatico – rappresentano paradossi in cui l’uomo moderno e contemporaneo sembra trovarsi impigliato. Il modello antropologico, culturale ed etico dominante, così fortemente informato a una visione individualista, razionalista, volontaristica e utilitaristica (tali sono, pur entro una consapevole astrazione alcune ‘cifre’ dello *homo faber* moderno e del suo erede contemporaneo) si trova sempre più spesso a fare i conti con una società nella quale i ‘canali’ di manifestazione della sua pretesa autonomia si risolvono in forme di eteronomia pervasiva, gassosa, dotate di meccanismi di controllo difficilmente individuabili e controllabili⁶³. L’accesso onnipresente all’informazione si accompagna, come si è visto, al dubbio di quali ‘informazioni’ possano autenticamente ritenersi tali; l’apparente sempre maggiore libertà auto-regolativa degli individui si accompagna a forme di perdita dei tradizionali sistemi di pesi e contrappesi fra misure atte ad abilitare la libertà e altre finalizzate a proteggere altri diritti; ambiti nati per elicitarne la cooperazione internazionale, la libera circolazione di mezzi, persone, servizi, divengono in breve luoghi avvertiti come inospitali, e nei quali la presenza di una minaccia che di tali spazi si avvale per circolare diviene argomento per chiusure identitarie, oltre che per logiche sempre sul filo del rasoio fra la competizione, il *politically correct* e il trarre profitto dalle difficoltà altrui. Tutti questi sono indizi che convergono nel portare a evidenziare come la *krisis* attuale possa (e per certi versi debba) costituire un momento di riflessione, nel quale presunti dogmi civili e acquisizioni tecno-scientifiche non possono più essere prese ‘per buone’, come ‘invarianze’ indiscusse, e divengono anzi punti di partenza per un urgente quanto necessario ripensamento.

5. Ritrovare, nel limite, l’*homo sapiens*

Quanto sinora detto mostra, a mio avviso, che è oggi necessario ritrovare, anzitutto, l’*homo sapiens*⁶⁴.

⁶³ Il punto nodale risiede proprio nell’attitudine verso l’agire che caratterizza il presupposto antropologico *de quo*: l’agire dell’*homo faber* non esaurisce la *vita activa* – per restare vicino ad una terminologia arendtiana – ne costituisce l’unica formula per l’agire umano: anzi, esso, nei suoi tratti fondamentali, rappresenta nel contempo una riduzione ed una ‘forzatura’ delle potenzialità umane, al punto da compellere altri profili antropologici che, soprattutto in epoca premoderna, risultavano ben più caratterizzanti l’umano rispetto al semplice ‘*poiein*’ (ivi compresa, ad esempio, la dimensione *contemplativa*). La post-modernità ha compiuto la parabola moderna nel restringere il campo del pensiero e dell’agire con una conseguente svalutazione delle dimensioni del contemplare, dell’interrogare, dell’agire come *prattein*, in favore di un fare produttivo, rivolto all’utilità contingente. Ciò spesso però si produce in logiche frammentarie, di corto raggio, talora emergenziali, ma incapaci di visione globale e di lungo termine, e quindi molto esposte a generare, nel medio-lungo termine, effetti alquanto lesivi, se non disumanizzanti, come evidenziato, ad esempio, in Montanari (2005). Per una prima rassegna in merito al recupero della dimensione *prattein* nell’etica della seconda metà del XX secolo, come risposta al rischio sopra individuato, cfr. del *post-moderno*, rinvio a Vendemiati (2007), 149 e ss.

⁶⁴ Cfr., *amplius*, Vendemiati (2007); Reggio (2018a).

Al di là del gioco di parole, il termine *sapiens* rinvia all'idea di *sapienza*, concetto che – come ricordava Roland Barthes nel suo discorso tenuto per la sua cooptazione all'*Institut de France* – “appare oggi desueto”⁶⁵. Interessante la definizione che ne dà lo stesso autore francese: “*sapientia: nul pouvoir, un peu de savoir, un peu de sagesse, et le plus de saveur possible*” ovvero, “nessun potere, un po' di sapere, un po' di intelligenza, e quanto più sapore possibile”⁶⁶. E prosegue: “Vi è un'età in cui si insegna ciò che si sa, ma ne viene una, poi, in cui si insegna ciò che non si sa, e questo si chiama ‘cercare’, che è il cuore della sapienza”⁶⁷. La sapienza non è dunque mera erudizione, non è strumento di potere, non è pura intelligenza: essa è intrinsecamente connessa con la coscienza della propria strutturale finitudine⁶⁸. Consapevolezza – si badi bene – che non agisce puramente come fattore contenitivo bensì anche come elemento propulsivo, dal momento che spinge alla ricerca⁶⁹.

Uberto Scarpelli ha rilevato che “il peso più oneroso, ma anche il privilegio più grande, di noi esseri umani” è “quello di dover costruire faticosamente da soli i limiti etici del nostro agire e che nessun avanzamento delle scoperte scientifiche e tecnologiche potrà mai intaccare questa nostra libertà di scelta, dell'etica e nell'etica, e le responsabilità che ne conseguono”⁷⁰. Se questo vale nell'esperienza concreta, contestuale, resta tuttavia aperta la domanda, di più ampia e filosofica portata, su cosa possa significare *ritrovare, fissare e sostenere* limiti: ovvero, se esso sia un fissare ‘convenzionale’, un ‘porre’ ‘teticamente’ inteso – quand'anche ben argomentato – e che quindi resta pienamente disponibile all'uomo nel suo darsi o meno, oltre che nelle sue determinazioni puntuali⁷¹.

Temo però che, così pensando, il problema rimarrebbe confinato entro la ricerca di adeguati (quanto difficilmente realizzabili) *checks and balances* atti a riproporzionare spinte contrapposte in merito a ciò che sostanzia il rapporto fra uomo e tecnica, così come fra l'uomo e il suo simile, affidando, in ultima istanza, a equilibri di forza puramente fattuali la de-limitazione stessa.

Mi chiedo, invece, se l'atto stesso del ricercare e del porre limiti non vada letto alla luce di qualcosa che abilita e nel contempo ‘obbliga’ (sia pur non fattualmente, perché non opera come costrizione) l'uomo a interrogarsi sui fini e sui con-fini del proprio agire, assumendosi la

⁶⁵ Barthes (2002), 12.

⁶⁶ Barthes, (2002), 12.

⁶⁷ Barthes, (2002), 13.

⁶⁸ Mi piace rammentare un *locus* letterario interessante a questo riguardo, perché pone a confronto due uomini intelligenti e potenti, ma diversamente sapienti (o meglio, l'uno sapiente, l'altro tecnicamente abile): “Lo guardai – disse Gandalf – e vidi che le sue vesti non erano bianche come mi era parso, bensì tessute di tutti i colori, che quando si muoveva scintillavano e cambiavano tinta, abbagliano quasi la vista. ‘Preferivo il bianco’, dissi. ‘Bianco!’, sogghignò. ‘Serve come base. Il tessuto bianco può essere tinto. La pagina bianca ricoperta di scrittura, e la luce bianca decomposta’. ‘Nel qual caso non sarà più bianca’, dissi, ‘e colui che rompe un oggetto per scoprire cos'è, ha abbandonato il sentiero della saggezza’”(Tolkien 1982, 327). Il dialogo, come è stato ricordato, avviene fra Gandalf e Saruman, un mago un tempo saggio, poi “inebriato da un miraggio faustiano di conoscenza e potere personale”, il quale non a caso si avvale di macchine e fabbriche, di tecniche anche volte all'ibridazione fra razze e individui, e il cui disegno di potere si accompagna alla devastazione della natura e all'assoggettamento di popoli più inermi e benevoli. Cfr., sul punto, Manzin (1997), 85-112.

⁶⁹ Sul punto richiamo le pregnanti riflessioni che Francesco Cavalla propone in margine ad Agostino, relativamente alla *sapientia* come presa di coscienza dell'insostenibilità dello scetticismo e del razionalismo dogmatico, e dell'esigenza di porsi in un'incessante ricerca di una verità che, innegabile razionalmente, non appare obiettivabile al pensiero umano. Cfr. Cavalla (2017), 18-22.

⁷⁰ Pintore (2017), 248.

⁷¹ Cfr., per un approfondimento sul tema del ‘porre’ e della ‘teticità’, Sommaggio (2013).

responsabilità – prima ancora dei limiti concretamente ‘posti’ – della propria stessa finitudine. Come è stato osservato, “è la consapevolezza del limite costitutivo dell’uomo – questo sapere il proprio non sapere – ciò che rende il soggetto responsabile nel senso più radicale del termine. Ciò che è dato all’uomo in questa consapevolezza del proprio limite è infatti la possibilità di accettarsi come tale nella propria costitutiva finitezza, di accogliere il proprio trovarsi ad esistere, di acconsentire al proprio essere nato”⁷². Questo non vale – ben inteso – come ‘esimente’ dalla responsabilità personale, perché la finitezza è un aspetto condiviso da ogni uomo, e va di pari passo con l’*esser-ci* e l’*esistere* di ciascuno, i quali ‘immergono’ l’uomo stesso nella responsabilità di sé e del suo agire, e nella struttura di relazione cui questo rispondere allude, e sui cui poggia le proprie stesse condizioni di possibilità⁷³.

Finitudine e relazione sono inscindibilmente connessi, e a loro volta si connettono strettamente con la responsabilità, la quale, è, già etimologicamente, un ‘rispondere’, che presuppone a sua volta un ‘lasciarsi interpellare’⁷⁴.

Forse nel limite – emblematicamente incarnato dalla vulnerabilità e dalla fragilità che oggi sperimentano persone, società e istituzioni – si intravede il duplice volto della *krisis*, la quale, interpellando, invita a una rinnovata responsabilità e a farsi carico dello sforzo di un ripensamento su vasta scala⁷⁵. Il paradosso del *lockdown* di questi giorni è che non permette più di invocare la scusa dei ‘troppi impegni’ per dilazionare l’inizio di una riflessione seria, costruttiva, e possibilmente non (troppo) inquinata da interessi e ideologie. C’è da auspicare, piuttosto, che la drammatica emergenza di queste settimane possa operare come innesco di un vichiano *pudor*, il quale, muovendo dalla contigenza, ponga l’essere umano di fronte alla finitezza che lo caratterizza strutturalmente, offrendo così l’occasione per un doloroso ma proficuo risveglio della sua stessa umanità⁷⁶.

⁷² Illetterati (1996), p. 95.

⁷³ “L’uomo viene all’esistenza, non per sua volontà, né per suo progetto. Ma nell’esistenza deve volere, deve progettare. Deve farlo riflettendo problematicamente. Cosa significa esistere alla luce della radice filosofica del termine? Stagliarsi, eccettuarsi, differenziarsi. Impone di manifestarsi come unico ed irripetibile all’interno di un orizzonte comune, alla luce del quale si è chiamati a rispondere e ancor prima a formulare domande. Per esistere bisogna riconoscere la dialetticità della compresenza del diverso e del comune; e testimoniarla con l’attiva responsabilità” (Zanuso 2015, 22).

⁷⁴ Reggio (2018a), 203-213.

⁷⁵ Condivido senz’altro le osservazioni di Claudio Sartea a tal proposito: “Altre volte la natura, che ha più forza e certamente molta più immaginazione, precede la nostra iniziativa e ci consegna bell’e confezionate opportunità spettacolari, come questa pandemia, per mettere in discussione le nostre sicurezze e le nostre speranze, per riconfigurare con maggior verosimiglianza le nostre relazioni con il mondo, e cominciare narrazioni nuove, magari più plausibili” (Sartea 2020, 6).

⁷⁶ Grazie al *pudor* “L’uomo (...) ‘avverte’, prima ancora di ‘comprendere razionalmente’ (...) che non può legittimamente considerarsi *ab-solutus*, in quanto egli è soverchiato da potenze superiori, e questa percepita finitudine opera anzitutto come *dis-velamento* di un tratto caratteristico della condizione umana”. Se “quest’ultimo aspetto funge (...) da monito nei confronti di comportamenti che realizzino, appunto, indebite forme di auto-assolutizzazione”, esso nel contempo ha una funzione ‘propulsiva’ costituendo un punto di slancio (*conatus*) per una ricerca operante sia sul piano etico che su quello cognitivo, scaturigine della *virtus* (*ethica* e *dianoetica*). “La compresenza di aspetti ‘contenitivi’ e ‘propulsivi’ nel *conatus*, e le loro estrinsecazioni nella *virtus*, si comprende solo in relazione alla antropologia della finitudine che Vico fa propria, collocando nel *pudor* una dimensione antropologica del limite: solo nel momento in cui l’uomo comprende che la propria auto-assolutizzazione costituisce una pretesa indebita tanto sul piano etico quanto su quello conoscitivo, egli sarà confrontato con la responsabilità dell’agire” (Reggio 2018b, 185-186). L’occasione offerta dal *pudor*, non è, va precisato, quella del risveglio di un modello precostituito di umanità: pertanto, le vie che potranno essere intraprese dopo tale

Riferimenti bibliografici

- Abel F. – Marsch F. H. 1984, *Punishment and Restitution*, Greenwood Press, Westport-London
- Aertsen I. - Pali B (eds.), 2017 *Critical Restorative Justice*, Hart, Oxford
- Ancel M. 1966, *La défense sociale nouvelle*, Cujas, Paris
- Anderegg, W (ed.) 2010, *Expert credibility in climate change*, in “Pnas”, 108, 27/2010, 12107-12109
- Arendt H. 2000, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000
- Barthes R. 2002, *Roland Barthes au Collège de France*, IMEC, Saint-Germain la Blanche-Herbe
- Belardinelli S. 1996, *Il gioco delle parti*, ATS, Roma
- Bellofiore L. 1954, *La dottrina del diritto naturale in G.B. Vico*, Giuffrè, Milano
- Bianchi H. -Van Svaanigen R. (eds.) 1986, *Abolitionism: Toward a Non-repressive Approach to Crime*, Free University Press, Amsterdam;
- Bilotti D. 2020, *Resistere al contagio. Traduzioni interculturali della relazione di cura*, in “Calumet”, 1/2020, 81-86
- Blad J. - Van Mastrigt H. - Uitdriks N. (eds.) 1987, *The Criminal Justice System as a Social Problem. An Abolitionist Perspective*, Mededelingen van het Juridisch Instituut van de Erasmus Universiteit, Rotterdam.
- Blad J. - Cornwell D. - Wright M. 2013, *Civilising Criminal Justice. A Restorative Agenda for Penal Reform*, Waterside press, Hook-Hampshire
- Buber M., 2004, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova 2004
- Buchanan T. 2012, *Europe's Troubled Peace: 1945 to the Present*, Wiley-Blackwell, Oxford
- Burioni R. 2020, *Virus. La grande sfida. Dal coronavirus alla peste: come la scienza può salvare l'umanità*, Bur, Rizzoli
- Butturini D. 2018, *L'informazione giornalistica tra libertà, potere e servizio*, Filodiritto, Bologna
- Cacciari M. 2020, *Con il coronavirus è finita l'Europa*, in “L'Espresso” del 25/03/2020
- Capograssi G. 1925, *Dominio, libertà, tutela nel De Uno*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 3/1925, III, 437-451
- Cartabia M. -Simoncini A. 2013, *La legge di re Salomone. Ragione e Diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Bur, Rizzoli, Milano
- Cavalla F. 1996, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Cedam, Padova
- Cavalla F. 1997, *L'obiettività dell'informazione nella cultura politica contemporanea*, in *Cultura moderna e interpretazione classica*, a cura di Cavalla F. e Todescan F., Cedam, Padova, 1-27
- Cavalla F. 2000, *La pena come riparazione. Oltre la concezione liberale dello stato: per una teoria radicale della pena*, in Cavalla F.- Todescan F. (a cura di), *Pena e riparazione*, Cedam, Padova, 1-109
- Cavalla F. 2011, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Jovene, Napoli
- Cavalla F. 2017, *L'origine e il diritto*, FrancoAngeli, Milano
- Cavalla F. 2009, *Diritto alla vita, diritto sulla vita*, in Zanuso F. (ed.), *Il filo delle Parche*, FrancoAngeli, Milano, 57-89
- Chiereghin F. 1996, *Note sul modo di tradurre "Aufheben"*, in “Verifiche”, 25/1996, 233-49
- Christie N. 1977, *Conflicts as Property*, in “British Journal of Criminology”, 17/1977, 1-8
- Christie N. 1981, *Limits to pain*, Martin Robertson, Oxford
- Cotta S. 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenomologia giuridica* Giuffrè, Milano
- Doran P. (ed.) 2009, *Examining the Scientific Consensus on Climate Change*, in “Eos”, 90, 3/2009
- Engelhardt T. H. jr. 1999, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano
- Fabris A. 2017, *Una questione di comunicazione, ovvero di democrazia e verità*, in “Etica per le professioni” 3, 33-54

auspicabile ridestarsi restano sempre, nel momento in cui esso si realizza, misteriose ed aperte a molteplici possibilità: c'è da sperare, quindi, con riferimento all'oggi, che esse non siano caratterizzate da invariante ricorsività.

- Forti G. – Mazzucato C. Visconti A. (2012) (2014) (2013), *Giustizia e letteratura*, voll. I (2012), II (2014) e III (2016), Vita e Pensiero, Milano 2012, 2014, 2016.
- Foucault M. 1977, *Sorvegliare e Punire*, Einaudi, Torino
- Fumo M. 2018, *Bufale elettroniche, repressione penale e democrazia*, in “Medialaws”, 1/2018, 83-91.
- Fuselli S. 2000, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Verifiche, Trento, 141
- Fuselli S. 2008, *Apparenze. Accertamento giudiziale e prova scientifica*, FrancoAngeli, Milano
- Galaway B. - Hudson M. 1980, *Restitution in Theory and Action*, Lexington, Boston
- Galeazzi U. 1993, *Ermeneutica e Storia in Vico. Morale, diritto e società nella ‘Scienza Nuova’*, Japadre, Roma-L’Aquila
- Goisis G. 2017, *Dalle tecnologie comunicative di oggi: opportunità e rischi*, in “Etica per le professioni” 3/2017, 7-18
- Greene J. 2008, *The secret joke of Kant’s soul*, in Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, III, *The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease and Development*, MIT press, Cambridge, 36-117
- Hagel J. R. - Barnett R. E. (a cura di) 1977, *Assessing the Criminal. Restitution, Retribution and the Legal Process*, Ballinger Pub. Co., Cambridge (MA)
- Havemann R. 1970, *Dialettica senza dogma. Marxismo e scienze naturali*, Einaudi, Torino
- Heidegger M. 1983, *L’abbandono*, Il Melangolo, Genova
- Heidegger M. 2007, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano
- Heritier P. 2014, *La dignità disabile: estetica giuridica del dono e dello scambio*, EDB, Bologna
- Hulsman L.H.C.– J. Bernat de Celis 1982, *Peines Perdues. Le système pénale en question*, Le Centurion, Paris,
- Illetterati L. 1996, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento
- Internazionale di Filosofia del Diritto», 3/1925, III, 437-451;
- Israel G. 1998, *Il giardino dei noci: incubi postmoderni e tirannia della tecnoscienza*, Cuen, Napoli
- Karp D. 2000, *Sociological communitarianism and the “just” community*, in “Contemporary Justice Review”, no.3, 153-173
- Kay Harris M. 1987, *Moving into the New Millennium: Toward a Feminist Vision of Justice*, in “The Prison Journal” 2/1987, pp. 27-38
- Kiss A.L. 2016, “Zukunftsmensch“ als *Homo fabricatus*. *Bemerkungen über die futuristische Anthropologie von Jean Baudrillard und Peter Sloterdijk*, in “Synthesis Philosophica” 61, 1/2016, 55-64
- Lucchese V. (ed.) 2018 *Quale Europa? Crisi economica e partecipazione democratica*, Tau, Perugia
- Mannozi G. 2004, *La giustizia senza spada*, Giuffrè, Milano
- Manzin M. 1997, *La natura (del potere) ama nascondersi*, in F. Cavalla (a cura di), *Cultura moderna e interpretazione classica*, Cedam, Padova, 85-112
- Marconi D. 2007, *Per la verità*, Einaudi, Torino
- Marcuse H. 1967, *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino
- Marra 2013, *Diritto e castigo. Immagini della giustizia penale: Goethe, Manzoni, Fontane, Gadda*, il Mulino, Bologna, 2013
- Marra R. 2016, *Filosofia del diritto e scienza giuridica*, in “Teoria e critica della regolazione sociale”, 1/2016, 55-60
- McDonald W.F. (ed) 1976, *Criminal Justice and the Victim*, London, Sage 1976;
- Melzi d’Eril C. 2012, *Diffusione di notizie false tramite Internet e manipolazione del mercato*, in *Il diritto dell’informazione e dell’informatica*, 2/2012, 224 ss.
- Montanari B. 2005 (a cura di), *La possibilità impazzita. Esodo dalla Modernità*, Giappichelli, Torino.
- Monti M. 2019, *Fake news e social network: la verità ai tempi di Facebook*, in “Medialaws”, 1/2019, 79-90.
- Morineau J. 1998, *L’esprit de la médiation*, Eres, Paris.
- Moro P. 2014, *Alle origini del Nómoos nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*, FrancoAngeli, Milano
- Moro P. 2017, *La verità della finzione. Ambiguità e limiti delle fake news*, in “Etica per le professioni” 3(2017), 19-32
- Moro P. 2019, *Algoritmi e pensiero giuridico. Antinomie e interazioni*, in “MediaLaws”, 1/2019, 11-22

- Ost F. 2007, *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Raffaello Cortina, Milano.
- Pera M. - Ratzinger J. 2004, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano
- Pera M. - Ratzinger J. 2008, *Il liberalismo, l'Europa, l'Etica*, Mondadori, Milano
- Philippopoulos-Michalopoulos A. 2020, *Covid, la malattia etica*, in "Calumet" 1/2020, 77-80
- Pintore A. 2017, *Il desiderio dei diritti*, in "Rivista di Filosofia del Diritto", 2/2017, 231-252
- Pitruzzella G. 2018, *La libertà di informazione nell'era di Internet*, in "Medialaws" 1/2018, 19-47
- Possenti V. 2009, *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione e politica*, Marietti, Milano.
- Razzante R. 2017, *La qualità dell'informazione: tra sicurezza e deontologia*, in "Etica per le professioni" 3(2017), 55-67
- Reale G. 2003, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'uomo europeo*, Raffaello Cortina, Milano
- Reggio F. 2010, *Giustizia Dialogica. Possibilità & limiti della Restorative Justice*, FrancoAngeli, Milano
- Reggio F. 2018a, *Frontiere. Tre itinerari biogiuridici*, Primiceri, Padova
- Reggio F. 2018b, *Il paradigma scartato. Saggio sulla filosofia del diritto di Giambattista Vico*, Primiceri, Padova
- Ricca M. 2015, *United Europe and Euclidean Pluralism. On the Anthropological Paradox of Contemporary EU Legal Experience*, in "UNIO - EU Law journal", Vol. 1, No. 1, July 2015, pp 3-26.
- Rojas R. M. 2000, *Las contradicciones del derecho penal*, Ad Hoc, Buenos Aires.
- Sarra C. 2011, *Il diritto e il dilemma. Il modello giuridico di fronte alla scelta tragica*, in F. Zanuso - S. Fuselli (eds.), *Il lascito di Atena. Funzioni, strumenti ed esiti della controversia giuridica*, FrancoAngeli, Milano, 13-37
- Sartea C. 2020, *Incoronavirus*, in "Pensare il Diritto", 2020: url: <http://www.pensareildiritto.it/wp-content/uploads/2020/03/Incoronavirus.pdf>
- Sawatsky J. 2008, *Justpeace ethics. A guide to restorative justice and peacebuilding*, Cascade Books, Eugene.
- Schiavello A. 2010, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista ed i suoi limiti*, ETS, Pisa.
- Singer P. 1994, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Text Publishing, Melbourne,
- Slob W. 2002, *Dialogical Rhetoric. An Essay on Truth and Normativity after Postmodernism*, Kluwer, Antwerp.
- Snicket L. 2008, *Horseshoe*, HarperCollins, NewYork
- Sommaggio P. 2013, *Tetica I. Riflessioni preliminari*, in F. Zanuso (a cura di), *Custodire il fuoco*, FrancoAngeli, Milano, 165-222.
- Sommaggio P. 2013, *Tetica I. Riflessioni preliminari*, in F. Zanuso (a cura di), *Custodire il fuoco*, FrancoAngeli, Milano, 2013, 165-222
- Sommaggio P. 2016, *Filosofia del biodiritto. Una proposta socratica per società postmoderne*, Giappichelli, Torino 2016.
- Spaemann, R., *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, Laterza, Roma-Bari 2005
- Spangler B. 2003, *Win-Win, Win-Lose, and Lose-Lose Situations*, in Burgess G. - Burgess H. (eds.) *Beyond Intractability*, University of Colorado, Conflict Information Consortium, Boulder
- Tolkien J. R. R 1982, *Il signore degli Anelli*, BUR, Milano.
- Van Svaanigen R. 1998, *Critical Criminology. Visions from Europe*, Sage, London.
- Velo D. 2018, *Quale Europa. Il modello europeo europeo nella storia contemporanea*, Cacucci Editore, Bari
- Vendemiati A. 2007, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Genova
- Vico G. B. 1744, *Principi di scienza nuova (edizione 1744)*, in G. B. Vico, *Opere*, Mondadori, Milano, 2001.
- Walgrave L. 2007, *Integrating criminal justice and restorative justice*, in G. Johnstone and D. Van Ness (eds), *Handbook of restorative justice*, Cullompton, Devon: Willan Publishing, 559-579.
- Walgrave L. 2008, *Restorative Justice, Self Interest and Responsible Citizenship*, Cullompton-Portland
- Wiesnet E. 1980, *Die verratene Versöhnung. Zum Verhaeltnis von Christentum und Strafe*, Patmos Verlag, Duesseldorf 1980
- Wittgenstein L. 1988, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano.
- Wright M. (1991), *Justice for victims and offenders*, Philadelphia: Open University Press.

- Wright M. 2007 , *Punishment and restorative justice: an ethical comparison*, in R. Mackay, M. Bošnjak, J. Deklerck, C. Pelikan, B. van Stokkom and M. Wright (eds), *Images of restorative justice theory*, Frankfurt am Main: Verlag für Polizeiwissenschaft, 168-184.
- Wright R. (2001), *Nonzero. History, evolution and human cooperation. The Logic of Human Destiny*, Pantheon Books, New York 2001
- Zanuso F. (2005), *Neminem Laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Cedam, Padova 2005
- Zanuso F. (2011), *L'ordine oltre le norme. L'incauta illusione del normativismo giuridico*, in F. Zanuso – S. Fuselli (eds.), *Il lascito di Atena. Funzioni, strumenti ed esiti della controversia giuridica.*, FrancoAngeli, Milano 2011, 39-68
- Zanuso F. (2013), *Autonomia, uguaglianza, utilità. Tre paradossi del razionalismo moderno*, in F. Zanuso (ed.), *Custodire il Fuoco*, Milano, FrancoAngeli 2013, 15-81
- Zanuso F. 2015, *Introduzione*, in F. Zanuso (ed.), *Diritto e desiderio*, FrancoAngeli, Milano
- Zehr H. 1990, *Changing lenses. A new focus on crime and justice*, Herald Press, Scottsdale
- Zielonka J. 2018, *Controrivoluzione. La disfatta dell'Europa liberale*, Laterza, Bari

(federico.reggio@unipd.it)

Ricercatore di tipo B, Università di Padova
Dipartimento di Diritto Privato e Critica del Diritto)

(pubblicato online il 20 aprile 2020)