

Lorenzo Scillitani

Una (dis)società ‘virata’?

Tra socio-pandemia e ‘net-pandemia’

Alla memoria di Jean-Luc Nancy (1940-2021)

Abstract: The Covid-19 pandemic is also a social pandemic, which presents itself as a “net-pandemic” in the age of the digital revolution. Starting from Schelling’s philosophical reflections on myth, and after a brief critical analysis of authors such as Badiou, Žižek, Nancy, Petrosino, Lévy and Byung-Chul Han, who discussed the topic, I attempt to explain, primarily, the factors of the legal-political crisis of sovereignty caused by the health crisis, and, secondly, the philosophical-political contents expressed by Foucauldian theory of the government of populations. This analysis shows that human society no longer identifies with the coordinates that related the individual and the collective over the past two centuries: with regard to a pervasive “virological emergency”, a system of mandatory norms is overcome by a regime of “normalisation” for reasons of immune security.

Keywords: Pandemic, Myth, Politics, Sovereignty, Government of populations

Indice: 1. Excursus mitico-filosofico. 2. Interpreti della pandemia 3. Paradigmi del politico: dalla sovranità al governo delle popolazioni.

1. Excursus mitico-filosofico

“Quando in conseguenza di una grave sciagura o di una devastante pestilenza si diffonde un timor panico, il popolo cartaginese teme che possa tornare il tempo antico”¹: con queste parole, nelle sue lezioni di filosofia della mitologia tenute a Berlino nel 1842 e 1845-46, Schelling evocava qualcosa di simile a ciò di cui il mondo intero sta facendo esperienza, dagli inizi del 2020, col nome di Covid-19, e che sembrava sepolto nel dimenticatoio degli annali di storia della medicina. Riportando la voce del dizionario etimologico del Bonavilla (1821), un recente dizionario etimologico della lingua italiana, in concordanza con quanto si può leggere nelle più diffuse enciclopedie mediche, indica nella *pandemia* una “epidemia a larghissima estensione, senza limiti di regione o di continente”². L’enfasi semantica viene

1 Schelling 1999 [1842]: 175.

2 Cortelazzo e Zolli 1999: 1121.

solitamente ricondotta all'*ampiezza* della diffusione di una malattia infettiva all'interno della popolazione, quale risulta dal lemma *pan-*; ma questo stesso lemma, nella mitologia greca, nominava un dio, che, per il suo identificarsi con il 'Tutto', con l'universo, rallegrava il cuore a tutti³, perché "tutti ne provavano piacere"⁴. In un'accezione generalmente secondaria, Pan sarà riconosciuto come capace di ispirare oscurità e spavento, e di incutere l'intenso timore che viene chiamato perciò *panico*. I Cartaginesi andavano nel panico – osserva Schelling – davanti al manifestarsi di una malattia pestilenziale, che rinnovava dolorosamente il ricordo di un tempo antichissimo, nel quale regnavano il disordine e il caos. La connotazione negativa del Pan mitologico ha prevalso fino ai nostri giorni, comunicandosi al significato, oggi registrato come essenziale, del fenomeno pandemico, tale da interessare non una fascia circoscritta, ma l'intera popolazione⁵.

Nella sua introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia (1842), Schelling aveva tuttavia ricollegato l'insorgere delle pestilenze a più precisi fattori di carattere demografico: oltre alle guerre e alla scoperta di nuovi territori, "un'imprevista riunione di popoli tra loro separati da grandi spazi terrestri, da fiumi e paludi, da montagne e deserti"⁶ – quella che chiameremmo oggi una colossale 'migrazione' – veniva considerata come capace di ingenerare vere e proprie malattie pestilenziali, configurabili in base a sintomi che, all'interno di una variegata gamma di esempi storici, comprendono anche la tosse convulsiva che colpiva gli abitanti delle isole Shetland quando entravano in contatto con equipaggi di navi straniere, e che non li abbandonava finché questi non fossero salpati⁷. Come se l'impatto con popolazioni allogene avesse fatto riaffacciare, negli autoctoni, quello stesso ricordo delle *convulsioni* dei tempi antichi che dominava il popolo cartaginese in preda al sacro terrore del tutto.

Questo per dire che una pan-demia si rende osservabile sempre come una *socio*-pandemia: una malattia *sociale* a pieno titolo, in tutti i possibili sensi che possano esservi ravvisati. Malattia *della* società, in senso medico-epidemiologico nonché in senso spirituale, culturale, politico. Non sono pertanto solo le dimensioni quantitative a identificare una pandemia nella sua caratterizzazione sociale; sono anche i suoi aspetti qualitativi, che incidono nei contenuti, prima *mitologici*⁸ che scientifico-razionali, della coscienza umana alle prese con un evento pandemico. Quest'ultimo, come la morte e in genere tutto ciò che è *male*, trova, nel pensiero di Schelling, un nesso inscindibile con una *natura* interpretata non come astrattamente indifferente al corso della vita umana, ma come portatrice di una *insubordinazione* all'uomo, che

3 Cfr. Grimal 2004 [1979]: 476.

4 Kerényi 2015 [1951]: 150: "tutto, nella nostra lingua, si diceva *pan*, e benché il nome del dio – a parte l'assonanza – nulla avesse a che veder con questa parola, il dio stesso venne più tardi identificato con l'universo".

5 Circa la popolazione quale paradigma inerente alla trasformazione dei caratteri della sovranità in epoca moderna si dirà più avanti.

6 Schelling 1999 [1842]: 187.

7 Cfr. *ibidem*. Viene qui seguita una traccia di lavoro che riprende, aggiornandoli e talora ricalibrandoli per la circostanza, alcuni spunti contenuti in Scillitani 2020 e 2021.

8 Se è vero che, in qualche misura, "il Mito restituisce, degli umani, la sostanza irrisolvibile" (Baricco).

si sarebbe reso colpevole, autonomizzandosi, del perversimento del suo rapporto col divino⁹. Mai come nel caso di una pandemia di origine *virale* la verità metafisica di questi significati emerge con tutta la sua forza: “la malattia è uno stato contro la natura, e quindi uno stato che potrebbe non essere e tuttavia è: in fondo non una realtà, e tuttavia innegabilmente una terribile realtà”¹⁰, come statisticamente risultante dal bollettino quotidiano dei contagi e delle morti che occupa le cronache da più di un anno e mezzo a questa parte. Che cos’altro sarebbe un virus, anche in senso rigorosamente virologico, se non qualcosa che *non è*, e allo stesso tempo *è*, perché *potrebbe non essere*? Una non-realtà (è infatti dubbio se sia o no un microorganismo¹¹), o una quasi-realtà – o un quasi niente che ci ri/guarda¹² –, che forse solo una biologia speculativa, piuttosto che strettamente scientifica, sarebbe in grado di attingere, o per lo meno di tematizzare e interrogare nel suo determinarsi come *potenza*.

La malattia pan-demica verrebbe pertanto a configurarsi come l’indice che rivela, dalle profondità del mito¹³ fino all’evidenza della ragione, quel che è, per sua intrinseca costituzione, una società umana: una *dis*-società “viralizzata” perché in radice *virata* dai suoi scopi, dalla sua direzione, in quanto formata da elementi – come i singoli esseri umani, maschili e femminili – tra di loro incompatibili perché portatori in sé stessi di principi tra di loro non opposti, ma appunto non compatibili, il che li rende suscettibili di ammalarsi, e di morire¹⁴. In realtà, l’ermeneutica filosofico-mitologica schellingiana invita a leggere nel suo insieme il processo epidemiologico pandemico in termini di *massiva crisi di rigetto* verso un agente patogeno percepito come se fosse un allergene: è implicata in questa lettura una diretta valenza antropologico-sociale.

2. Interpreti della pandemia

Diversi, e di diverso orientamento ermeneutico, sono stati gli approcci formulati da intellettuali di prim’ordine alla ‘viralizzazione’ che ha interessato i processi di globalizzazione in questi ultimi due anni. Una breve rassegna di alcune tra le

9 Cfr. Pareyson 1974: 23-24.

10 Ivi: 24.

11 “C’è un sostrato di vita, la vita non-morta, stupidamente ripetitiva, pre-sessuale, dei virus, che da sempre sono qui e che staranno per sempre con noi come un’ombra oscura, insidiando la nostra sopravvivenza, manifestandosi all’improvviso quando meno ce lo aspetteremmo” (Žižek 2020: 13).

12 Cfr. Filippi 2021.

13 Allude a queste profondità l’intensa meditazione di Alessandro Baricco: «*quel che accade* è spesso una produzione mitica, non semplicemente l’effetto di una rete di cause» (Baricco 2020: 10). Traendo spunto da Jung, Baricco ricorda che «spesso la Storia non è che la traduzione in evento di certe pulsioni dell’inconscio collettivo [per cui] entra di diritto nell’ambito del *fare mitico*» (ivi: 12).

14 Ciò spiegherebbe anche perché avvertiamo “in un certo senso che la morte non fa parte della vita, è inimmaginabile, una cosa che non dovrebbe capitarmi” (Žižek 2020: 118-119), e per la quale non ci si sente mai realmente pronti.

posizioni più autorevoli espresse in proposito potrà contribuire a far ‘reagire’ criticamente la prima lettura qui prospettata con queste riflessioni.

Nell’analizzare la *situazione* epidemica, Alain Badiou sostiene che “l’epidemia attuale non è in alcun modo il sorgere di qualcosa di radicalmente nuovo o d’inaudito”¹⁵, e che dunque, come qualunque altra epidemia, si presenta, nei suoi tratti di complessità, come “un punto di articolazione tra le sue determinazioni naturali¹⁶ e le determinazioni sociali”¹⁷. Il fatto che questa epidemia sia apparsa in parallelo all’affermarsi su scala mondiale del nuovo impero (nazional-capital-comunista) cinese sembrerebbe contraddistinguerne la portata in una dialettica tra locale e globale che incrocia l’ascesa, e allo stesso tempo i limiti di una potenza regionale che ambisce al rango di potenza ‘trasversale’¹⁸. Badiou condivide l’idea per cui ‘siamo in guerra’, nella misura in cui è vero che, di fronte a una guerra o a un’epidemia, lo Stato si vede costretto, pur restando nella cornice dell’ordinamento giuridico stabilito, “a mettere all’opera delle pratiche più autoritarie e più mirate per evitare una catastrofe strategica”¹⁹, obbedendo a una “necessità imposta dalla diffusione di un processo mortale che si trova al crocevia tra la natura (...) e l’ordine sociale”²⁰. Si è fatto osservare a Badiou che i governi nazionali avrebbero incontrato – come in effetti è accaduto – crescenti difficoltà a far rispettare le misure restrittive²¹, nel presupposto di un mancato chiarimento circa il carattere di “crisi morale”, oltre che di salute pubblica, inerente all’epidemia in quanto tale²². Si è infatti assistito, parallelamente al confinamento della società civile, alla sparizione – o quanto meno all’eclissi – della stessa società politica²³, parzialmente attenuata dalla canalizzazione ‘social’-telematica. Ne è derivata quella che è stata descritta come una “messa in letargia della democrazia liberale”²⁴, con tanto di divieti, controlli sulle applicazioni, droni di sorveglianza, posti di blocco, isolamento e abbruttimento di tutti i malati non di coronavirus, e sospensione di *tutte* le attività sociali e politiche non parlamentari²⁵. Giustamente ci si è domandati “che senso *politico*²⁶ e *filosofico*²⁷ dare dunque a tutto questo, al di là del senso *medico* dell’emergenza?”²⁸.

15 Badiou 2020: 14.

16 O, piuttosto, contro-naturali, per dirla con Schelling.

17 Badiou 2020: 16.

18 Cfr. *ivi*: 17.

19 *Ivi*: 19.

20 Badiou 2020: 19.

21 Cfr. Ercolani 2020: 58.

22 Cfr. *ivi*: 60.

23 Cfr. Infranca 2020: 64.

24 Cfr. Quintili 2020: 69.

25 Cfr. *ibidem*.

26 Se un testo recente di Antonio Pilati (2019) fosse stato redatto in piena pandemia, ci si sarebbe potuti adeguatamente interrogare anche circa il suo complessivo senso *geopolitico*, peraltro messo efficacemente a tema, in molti aspetti, da liMes 2020 e Sapelli 2020.

27 Per una generale approssimazione al livello filosofico si rinvia alle *Riflessioni sulla pandemia* contenute in *aut aut* 2021.

28 Quintili 2020: 69. In verità (una verità forse declinabile soltanto in chiave mitica), molto più complessa di una semplice emergenza sanitaria, la pandemia esprime un urlo (cfr.

Di queste domande si è fatto carico un influente filosofo come Slavoj Žižek, il quale, partendo dall'assunto per cui "in un'epoca di epidemie è necessario uno Stato forte, perché i provvedimenti su larga scala devono essere attuati con disciplina militare (come la quarantena)"²⁹, dichiara drasticamente (come spesso è nel suo stile) che "bisognerà ricorrere a misure comuniste per combattere una malattia che è esplosa in un paese governato da un partito comunista"³⁰; e mette in guardia asserendo che "il pericolo è qui per restare: seppure quest'ondata dovesse recedere, riapparirà in forme nuove, forse persino più perniciose"³¹. Žižek condivide con Badiou l'idea che ci si trovi in un tempo di (comunismo di³², o co-immunismo di-, come vorrebbe Peter Sloterdijk³³) guerra, per lo meno di guerra "sanitaria"³⁴, ma va ben oltre: in positivo, "evitare di stringere la mano e isolarsi quando necessario è la forma che oggi assume la solidarietà"³⁵. L'abolizione della stretta di mano, di giacobina memoria³⁶, traduce, per un pensatore certamente non convenzionale, quale è Žižek, niente meno che il *dovere di solidarietà*³⁷, peraltro (sia pure contraddittoriamente) espresso anche dalla necessità di isolarsi (relativamente alla dimensione fisica, dato l'irrompere pressoché capillare dello *smart working*³⁸). L'argomento addotto a sostegno di questa posizione consiste nell'asserita esigenza di non limitare ai "privilegiati" l'abitudine al contatto manuale³⁹, ma non sorprende che Žižek, nel propugnare una vera *rivoluzione filosofica*, chiami in causa proprio Schelling (che infatti è tra i suoi autori di riferimento⁴⁰), a gettare un fascio di luce sul "mistero" dei virus: *der nie aufhebbare Rest*, il resto "mai superabile, il resto della forma di vita più bassa che si manifesta come prodotto del malfunzionamento di meccanismi di moltiplicazione superiori (...), un resto che non potrà mai essere re-incorporato nel momento subordinato di uno stadio di vita superiore"⁴¹.

Baricco 2020: 21) che probabilmente l'artista, piuttosto che lo scienziato o il tecnico o lo stesso filosofo, è in grado di intercettare: "un urlo di fatica. Di ribellione" (ivi: 23). Come se l'ordine di *fermarsi* avesse risposto a un bisogno reale.

29 Žižek 2020: 15.

30 Ivi: 17.

31 Ivi: 35. Il libro di Žižek è stato pubblicato nel mese di agosto 2020. A un anno di distanza, effettivamente non si contano le varianti del virus, oltre che le ondate di contagio, che hanno accompagnato sinora le fasi della pandemia.

32 Cfr. ivi: 70.

33 Cfr. ivi: 110.

34 Cfr. ivi: 37.

35 Ivi: 43.

36 Cfr. Lévy 2020: 62-63.

37 In dichiarata polemica con Giorgio Agamben, Žižek, a sua volta duramente attaccato sul punto da Lévy (cfr. 2020: 68-70), valorizzando il modello 'cinese' di lockdown duro (cfr. Žižek: 67), afferma al riguardo che "la distanza fisica è anche una forma di rispetto verso l'altro perché anche io potrei essere un portatore del virus" (ivi: 66), e che "ci sono persone che non possono autoisolarsi, perché possano farlo alcuni di noi" (ivi: 99).

38 Cfr. Scillitani 2021.

39 Nonché a quello sessuale (cfr. Žižek 2020: 111-115).

40 Cfr. Žižek 2012 [1996].

41 Id. 2020: 45.

Ragion per cui – malgrado i ritrovati farmacologici (parzialmente) immunizzanti – “forse dovremmo trovare il coraggio di accettare che resteremo in un mondo virale minacciato dalle epidemie”⁴².

Žižek muove apertamente una critica al cosiddetto *triage*, che pare essere stato applicato, in via più o meno occasionale, soprattutto nelle prime fasi della pandemia; il ricorso a questo sistema sarebbe infatti suscettibile di mettere in discussione il presupposto sul quale si fonda l'*etica sociale*, ossia la cura di chi è vecchio e debole⁴³: “questa logica della ‘sopravvivenza del più forte’ viola persino il principio fondamentale dell’etica militare che vuole che, dopo una battaglia, si soccorrano per primi gli uomini gravemente feriti, persino se la possibilità di salvarli è minima”⁴⁴, anche se è vero, in generale, che “ci sono cose più importanti che essere semplicemente vivi”⁴⁵.

In tal senso, se a essere messa in questione è la *vita* in quanto tale, non sfuggiva a Jean-Luc Nancy che la pandemia è solo “il sintomo di una malattia più grave, che tocca l’umanità nella sua respirazione essenziale, nella sua capacità di parlare e di pensare al di là dell’informazione e del calcolo”⁴⁶: può darsi, difatti, che “a questo sintomo ne seguano altri, fino all’infiammazione e all’estinzione degli organi vitali. Questo vorrebbe dire che la vita umana, come qualsiasi vita, giunge al suo termine”⁴⁷. Conseguenza del diffondersi di un virus fin troppo “umano”⁴⁸, come il Covid-19, è che si è entrati in un periodo segnato da un elevato tasso di imprevedibilità; il confinamento sociale⁴⁹ è niente rispetto al *confinamento temporale*, che, presso popolazioni abituate a una relativa continuità, più o meno programmata, fa percepire l’assoluta incertezza e oscurità del futuro⁵⁰: “l’impossibilità di sperare e la tentazione di accusare dei colpevoli deriva in larga parte dall’esperienza terribilmente provocante che il virus ci fa fare”⁵¹, fino al punto di destrutturare la rappresentazione della scienza come (sapere-potere) di controllo su di un reale unico⁵² (e univoco).

Il virus – per la sua novità, per la sua contagiosità, per la sua velocità di circolazione, per le sorprese che ci riserva quanto alle sue modalità di azione sull’organismo, e soprat-

42 Ivi: 107.

43 Risuonano a proposito queste parole: “è lecito pensare che nella costruzione di una simile immane figura mitica [scil. la Pandemia] abbia inciso una diffusa e inconsapevole convinzione che si vive troppo a lungo. O un astio diffuso per generazioni che non lasciano il passo a nessuno” (Baricco 2020: 28), giusto per riprendere il tema freudiano del desiderio di morte rivolto verso l’altro (il padre).

44 Žižek: 65.

45 Ivi: 198.

46 Nancy 2020: 11.

47 *Ibidem*.

48 Cfr. ivi: 17, 77.

49 Sul tema mitico del confinamento sociale, connesso al tema dell’origine delle malattie, come termine mediatore tra terra e acqua, cioè fra vita quaggiù e morte al di là, cfr. Lévi-Strauss 1980 [1964]: 89 e 94.

50 Cfr. Nancy 2020: 95.

51 Ivi: 105.

52 Cfr. ivi: 107.

tutto per questa sua caratteristica così particolare, la quale fa in modo che una parte delle persone infettate siano portatori asintomatici e quindi vettori 'mascherati' della malattia – ci pone in una situazione di estrema incertezza (...) davanti all'impensabile e all'ignoto per eccellenza.⁵³

Nancy converge con Žižek nel riconoscere al virus la capacità di innescare, in virtù di questi suoi aspetti 'estremi', una vera *rivoluzione dello spirito*, alla quale può aver accesso non tanto una semplice "credenza" – fosse pure nella straordinaria efficacia della farmacopea anti-virale – quanto una *fede*, intesa quale consenso a quell'incertezza che presuppone la vita come suscettibile di essere soltanto *rischiata*⁵⁴: messa di fronte "alla sfida del non-sapere radicale della morte, che non può essere superata altrimenti che dalla trasmissione della vita, e non dalla corsa al prolungamento delle esistenze individuali"⁵⁵.

In linea con queste urgenze, Silvano Petrosino ha tentato di *pensare filosoficamente* l'epidemia⁵⁶ a partire dallo *scandalo dell'imprevedibile*, che essa ha sollevato verso "la nostra cultura tecno-consumistica, forte, ottimistica, sempre sicura di sé, indifferente nei confronti di ogni esitazione e di ogni dubbio"⁵⁷, promossa all'insegna di slogan come 'nessun problema' (sottinteso: che non possa trovare soluzione), o come 'tutto (ti) è possibile' (sottinteso: puoi trovare, e provare tutto nel centro commerciale, luogo di soddisfazione tendenzialmente illimitata dei desideri⁵⁸). A un certo punto, nel mondo dell'immagine (correlato dell'epoca dell'immagine del mondo presentata da Heidegger⁵⁹) irrompe l'inimmaginabile, cioè – in senso lacaniano – il reale⁶⁰: sotto il segno della morte, dell'amico o della persona cara, che però "è anche, in una certa misura, la mia stessa morte"⁶¹, coincidente, per riprendere Derrida, con la fine di un mondo che è vissuta come fine *del* mondo, dell'unico mondo possibile⁶². Le misure di sicurezza igienica, seguite dalla corsa ai salvifici vaccini, hanno tradotto la rivendicazione di un primato della salute in nome del quale Petrosino teme che "alla fine ci si consegna a una 'metafisica della sicurezza' che non potrà fare altro, ancora una volta, che 'sorvegliare e punire'"⁶³.

53 *Ibidem.*

54 *Ivi*: 109.

55 *Ibidem.*

56 A pensare *miticamente* la pandemia si è invece provato, come sopra accennato, uno scrittore come Baricco (cfr. 2020: 14), con esiti che potrebbero eventualmente essere fatti valere anche in sede esplicitamente filosofica.

57 Petrosino 2020: 22.

58 Non sfugga il significato di negazione del limite, e della legge, che questa spinta (d'impronta femminile-materna, Lacan *docet*, assieme a Lévi-Strauss, cfr. Scillitani 1994: 223 n. 60) alla *massimalizzazione* – (auto)realizzativa – *dell'esistenza* comporta (cfr. Petrosino 2020: 23).

59 Cfr. Heidegger 1997 [1950].

60 Cfr. Petrosino 2020: 30-31. Nella scia di Lacan, anche Žižek ricorda che "il reale è un'entità fantomatica, invisibile, e proprio per tale motivo ci appare onnipotente" (Žižek 2020: 83).

61 *Ivi*: 48.

62 Cfr. *ivi*: 49.

63 *Ivi*: 68.

A questo finale foucaultiano, ispirato dalla teorizzazione del “grande internamento”⁶⁴, accenna espressamente Bernard-Henry Lévy che, in aperto contrasto con l’approccio di Žižek, denuncia l’epidemia di paura – una sorta di “prima paura mondiale”⁶⁵ – che ha accompagnato, a ogni latitudine, la diffusione del virus, inoculando una ‘sociofobia’⁶⁶ che è stata tra i vettori dell’ascesa di un ‘potere medico’ apparso sempre più in sovrapposizione (invero più che altro mediatica) al potere politico. Certamente Lévy ha ragione quando ricorda che “la vita non è vita se è solo vita...”⁶⁷, perché la vita pura e semplice, ridotta a *bíos*, non può essere considerata un valore in sé da tutelare a *ogni* costo – equivoco che del resto è alla base di ogni dottrina bio-etica o bio-politica, di qualunque orientamento –, ma va rapportata ad altri fattori valoriali, come la libertà o l’onore, che la rendono *degn*a di essere vissuta⁶⁸. Il virus (per echeggiare Nancy, troppo umanamente) “folle”⁶⁹, e per giunta tale da “rendere folli”⁷⁰, rischia di far venire meno la dimensione meta-biologica⁷¹ del vivere umano, sollecitando decisioni e provvedimenti che applicano un ordine categoriale di riferimenti pre(per non dire extra-)valoriali: la *nuda* vita⁷², scientificamente assunta a valore supremo da proteggere, finisce per essere *il* criterio di orientamento e di giudizio dell’azione politica, a cominciare dalla materia legislativa (d’emergenza). Lévy prefigura in proposito un possibile esito – in termini di *animalizzazione* dell’uo-

64 Cfr. Lévy 2020[2020]: 10-13.

65 Cfr. *ivi*: 17.

66 Durante le fasi acute della pandemia si è potuto assistere al fenomeno di dis-sociazione (da intendersi in un senso non clinico psichiatrico, ma comunque ‘sociopatico’) per cui “*L’Altro sta scomparendo* (...)”. Le persone muoiono sole nelle terapie intensive senza alcun’attenzione umana. Vicinanza significa infezione. Il ‘distanziamento sociale’ si trasforma in distanziamento mentale” (Han B.-C. 2021 [2020]: 69).

67 Lévy 2020[2020]: 84.

68 La *dignità* della vita è qualcosa che viene prima di qualunque discorso sulla sua ‘qualità’ o sulla sua ‘sacralità’, che in altri ambiti di riflessione etica vengono sviluppati in ordine alla (relativa ovvero assoluta) intangibilità della vita umana. Nell’ambito qui trattato è in gioco la radicalità ontologica di che cosa significa, *esistenzialmente*, essere-in-vita.

69 Ma non era *folli* già il “conoscere molto fino a non capire più nulla” (Baricco 2020: 23), sull’onda di una *rivoluzione digitale* che ha impresso ritmi (sempre più accelerati) e ha introdotto, e consolidato, modi di accrescimento di un sapere sempre più ‘informato’ e sempre meno sapiente? Difficilmente si può negare l’“imbarazzante confusione del sapere medico” (*ivi*: 27), che ha fatto vacillare “una delle figure mitiche più forti prodotte dalla modernità, quella della scienza (...) come sapere *utile*” (*ibidem*), per modo che “siamo rimasti senza Sapere, perché ci siamo affidati a un solo sapere, quello scientifico, che si è arrotolato su se stesso, irrigidito da processi obsoleti” (*ibidem*), per quanto investito dell’attesa (paramessianica) di miracolosi vaccini.

70 A riguardo dei rischi di “pandemia psichica” – generata da “un contagio delle menti prima che dei corpi” (cfr. *ivi*: 14) – paventati da più parti cfr. Di Cesare 2020: 64-67.

71 “La vita viene ridotta a un processo biologico che va ottimizzato. Perde qualsiasi dimensione *meta-fisica*” (Han B.-C. 2021 [2020]: 24).

72 “Dinanzi alla pandemia, anche la radicale limitazione dei diritti fondamentali viene accettata senza discussioni. Senza opporre resistenza ci adeguiamo allo stato di eccezione che riduce la vita a *nuda* vita. Sottoposti allo stato di eccezione virale, ci rinchiodiamo volontariamente in quarantena. La quarantena è una variante virale del *campo* in cui imperversa la *nuda* vita. Il campo di lavoro neoliberista ai tempi della pandemia si chiama *home office*” (*ivi*: 23).

mo, nello stagliarsi dell'ombra imperiale del Dragone cinese⁷³ – della fine della Storia preconizzata da Alexandre Kojève nel solco della sua lettura della Fenomenologia hegeliana dello spirito⁷⁴.

Si ritrova sulla stessa linea interpretativa il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han, quando, nel seguire il Fukuyama che ha riproposto la tesi della fine della Storia nella prospettiva dell'“ultimo uomo” nietzscheano, scorge nel XXI secolo ‘cinese’ proprio questa epoca ‘ultima’, segnata dal primato dei dispositivi di igiene⁷⁵ pubblica, integrata dalla profilassi vaccinale, sulle libertà individuali, assicurato dal nuovo, formidabile strumento dei Big Data: in definitiva, “la psicopolitica digitale ci fa precipitare in una crisi della libertà”⁷⁶. La socio-pandemia prefigura il volto, di fatto inquietante, di una *net-pandemia*⁷⁷ che, prendendo a pretesto la sacrosanta lotta al virus, potrebbe prestarsi a essere adoperata come asse portante di una sorveglianza totalitaria⁷⁸ – in forma digitale (cfr. Di Cesare 2020: 67-71) – che è il correlato della condizione post-storica per cui “*la vita s'irrigidisce diventando mera sopravvivenza*”⁷⁹.

3. Paradigmi del politico: dalla sovranità al governo delle popolazioni

Ma allora per sorvegliare, controllare, punire..., come pure Massimo Cacciari contesta al decisore politico, in una sua polemica giornalistica contro il Green Pass⁸⁰ – vale a dire il certificato di vaccinazione digitale introdotto in Italia dal Consiglio dei Ministri il 22 luglio 2021 –, non basterebbe invocare il solo Foucault? Ammesso che ‘bastasse’, *quale* Foucault? In una lezione tenuta al Collège de France il 25 gennaio 1978, opportunamente reintonata in una recente edizione

73 Cfr. sul punto Gatti 2021.

74 Cfr. Lévy 2020[2020]: 87-103.

75 Sulla scorta di un'intuizione (psico-)letteraria, ci si può chiedere se il ricorso sempre più sistematico all'igiene, anche personale (segnalato dal lavaggio frequente delle mani e degli indumenti, dal consumo talvolta esasperato di gel disinfettanti) non abbia tradotto “un immane bisogno collettivo di pulizia, forse di espiazione” (Baricco 2020: 25): un bisogno, nevrotico, di liberazione da una colpa e, insieme, “un immane bisogno di ordine (...) un sordo desiderio di disciplina [serpeggiante] sotto la pelle di una civiltà a cui piaceva immaginarsi, aperta, ribelle, perfino caotica” (ivi: 30), in moto (di viaggi) perpetuo...

76 Han B.-C. 2021 [2020]: 76.

77 Viene qui impiegata un'espressione ispirata a una originale docufiction realizzata e diretta da Milo Vallone (per cui si rinvia agli otto episodi di *Butterfly 29*, cfr. <https://www.butterfly29.com/>), che è stata trasmessa nella prima metà del 2021. La pandemia *geneticamente* (cfr. Baricco 2020: 27) digitale che ha accompagnato l'era covid sembrerebbe preparare una “fine del mondo” (cfr. Di Cesare 2020: 13-18) come questa. Da tener distinta è l'“infodemia”, neologismo coniato per descrivere il parossismo della comunicazione, soprattutto *social*, che ha interessato la circolazione delle informazioni in tempo di pandemia. Per un primo sguardo sulle ombre della disinformazione cfr. Caligiuri 2021.

78 Cfr. Lévy 2020 [2020]: 77.

79 Ivi: 22 (corsivo nel testo).

80 Cfr. Cacciari 2021.

italiana *Il vaccino e la norma*⁸¹, il filosofo francese, partendo da una discussione della nozione kelseniana di norma, affrontava proprio *la* questione all'ordine del giorno. Al centro della sua riflessione era collocato il passaggio dalla norma(lizza)zione "disciplinare", resa possibile dalla legge che 'norma', al "governo della popolazione", che comporta una sensibile modificazione del rapporto fra individuale e collettivo, e un sostanziale superamento della categoria stessa di sovranità⁸². Questo passaggio sarebbe stato attivato dall'adozione dei programmi di vaccinazione di massa, a procedere dagli inizi del XIX secolo. Ricostruire in dettaglio l'articolato percorso seguito da Michel Foucault persegue lo scopo di verificare se la posta in gioco del complesso socio-net-pandemia/vaccinazione si risolve solamente nell'applicazione di estese e pervasive procedure di disciplinamento sociale, oppure, addirittura in prima istanza, nella iniziale solidificazione di una post-storia che annuncia un 'ritorno del mito (in versione politicistica)' più di quanto non dia a vedere la postura vittoriosa e incontrastata della Scienza.

Il rapporto fra *legge e norma* indica, per Foucault, "la presenza intrinseca, quasi fondatrice, in ogni imperativo legale, di una sorta di normatività, che non può essere confusa, però, (...) con espressioni come procedure, procedimenti o tecniche di normalizzazione"⁸³. Nel contesto di questo rapporto, la *disciplina* normalizza, analizza, "classifica gli elementi scomposti in funzione di obiettivi determinati (...) stabilisce le sequenze o le coordinazioni ottimali (...) fissa i procedimenti di addestramento progressivo e di controllo permanente (...) tende perciò a separare il normale dall'anormale"⁸⁴: "nella normalizzazione disciplinare non è prioritario il normale e l'anormale, ma la norma stessa"⁸⁵, di modo che "in virtù del carattere originario della norma rispetto al normale (...) si dovrebbe parlare di normazione piuttosto che di normalizzazione"⁸⁶, a indicare la funzione *primaria e fondamentale* della norma.

In modo particolare con l'apparire della *vaccinazione* anti-vaiolosa, dal 1800,

si dispone di tecniche che presentano quattro caratteristiche insolite per le pratiche mediche dell'epoca: primo, il fatto di essere completamente preventive; secondo, il successo quasi certo; terzo, la possibilità di essere applicate su tutta la popolazione senza particolari difficoltà materiali o economiche; quarto, soprattutto, avevano il vantaggio considerevole di essere estranee a ogni tipo di teoria medica⁸⁷,

in quanto, contrariamente al principio per il quale la terapia medica si sostanzia in una lotta contro la malattia,

81 Cfr. Foucault 2021 [1978].

82 Per un approccio di prima approssimazione al tema della sovranità si fa rinvio a Galli 2019.

83 Foucault 2021 [1978]: 84.

84 Ivi: 85.

85 *Ibidem.*

86 *Ibidem.*

87 Ivi: 86.

ora, invece, si vuole trovare un sostegno nella realtà di questo fenomeno [il vaiolo] e non tentare di impedirlo, ma farlo piuttosto giocare [come già nella tecnica dell'inoculazione o vaiolizzazione, dal 1720] con gli altri elementi coinvolti in modo che il fenomeno in questione finisca per annullarsi da solo.⁸⁸

“Emerge così la nozione di caso”⁸⁹: il *caso*, numericamente monitorabile in una pluralità di *casi* – come quelli calcolati negli aggiornamenti quotidiani degli indici di contagiosità del Covid-19 –, diventa così “un modo di individualizzare il fenomeno collettivo della malattia o di collettivizzare i fenomeni in termini di quantificazione del razionale e del riscontrabile, di integrare i fenomeni individuali in un campo collettivo”⁹⁰.

Acutizzazione, accelerazione, moltiplicazione della malattia (ieri del vaiolo, oggi del coronavirus) nominano altrettanti processi che disegnano un quadro in cui

in un certo momento e luogo (...) la malattia sembra moltiplicarsi in un contagio tendenzialmente inarrestabile, secondo una china difficilmente arginabile finché, grazie a un meccanismo artificiale oppure naturale ma enigmatico, il fenomeno infine riesce a contenersi e scompare. Questi picchi della malattia, che sopraggiungono regolarmente e altrettanto regolarmente si risolvono, sono genericamente definiti col termine ‘crisi’.⁹¹

Sembra attualità in presa diretta: basta sostituire ‘vaiolo’ con ‘covid’, e si assiste a “forme di intervento il cui scopo sarà diverso dal passato, quando si puntava semplicemente a eliminare la malattia nei soggetti in cui si presentava oppure a impedire il contatto dei malati con i non malati”⁹². Il nuovo dispositivo “non punta affatto alla divisione tra malati e non malati, ma prende in considerazione l’insieme di malati e non malati, cioè tutta la popolazione, senza discontinuità e rotture, per vedere (...) ciò che per una data popolazione è normale attendersi in termini di contagio della malattia e morte conseguente”⁹³, in maniera tale da acquisire un tasso di morbilità e di mortalità “normali”, che implicherà una altrettanto “normale” distribuzione dei casi di contagio⁹⁴.

88 Ivi: 88.

89 Ivi: 89.

90 *Ibidem*. “Se la malattia diviene osservabile sia a livello di gruppo sia a quello di singolo, l’analisi di distribuzione dei casi potrà individuare, per il singolo come per il gruppo, il grado di rischio che ognuno ha di contrarre il vaiolo [oggi: il Covid-19], di morire o di guarire. In base all’età e al luogo di residenza si potrà determinare per ogni individuo il rischio di morbilità e di mortalità, così come per ogni fascia di età, città o professione. In questo modo si potrà conoscere il rischio specifico per ognuno (...). Emerge dunque la nozione assolutamente capitale di rischio” (ivi: 89-90): rischio, più o meno elevato, di contrarre la malattia *a causa* della vaccinazione, o di contrarla in seguito, *nonostante* la vaccinazione. Argomento quanto mai attuale, nel dibattito sulla valutazione del grado di immunizzazione garantito dai più comuni vaccini anti-Covid.

91 Ivi: 90-91. La *crisi* viene intesa da Foucault, al di fuori del vocabolario medico, come “un fenomeno acuto circolare, che può essere arrestato solo da un meccanismo superiore naturale, oppure da un intervento artificiale” (ivi: 91).

92 Ivi: 91.

93 *Ibidem*.

94 Cfr. ivi: 91-92.

Viene a determinarsi una svolta, in una direzione post-disciplinare:

nelle discipline, si partiva da una norma e alla luce dell'inquadramento da essa fornito si perveniva a distinguere il normale dall'anormale. Qui, invece, si procede all'identificazione del normale e dell'anormale (...). La norma è un gioco all'interno di normalità differenziali. Viene prima il normale; la norma è dedotta, si fissa e diviene operativa in seguito a questo studio della normalità. (...) non si tratta più di una normazione, ma di una normalizzazione in senso stretto.⁹⁵

Oggetto della normalizzazione è la *circolazione* – delle merci, come dei contagi epidemici –, e strettamente connesso vi risulta il tema della sovranità, che si ripropone secondo le coordinate seguenti: “come fare affinché niente si muova o come posso procedere senza che si muova?”⁹⁶. Mentre però, fino a Machiavelli, il problema politico della sovranità si poneva in termini di *sicurezza*, legata a una precisa rappresentazione, e delimitazione, del territorio, nel nuovo corso

non si tratta più di fissare e delimitare il territorio, ma di permettere le circolazioni, controllarle, distinguere le buone dalle cattive, assicurare in permanenza il movimento, favorire senza interruzione gli spostamenti da un capo all'altro, ma in maniera tale che i pericoli inerenti a questa circolazione risultino annullati.⁹⁷

Si passa dalla *sûreté* – del sovrano e del territorio – alla *sécurité* (del governo) della popolazione⁹⁸, in funzione della quale non è più necessario ‘obbedire’ alla volontà di un sovrano:

il meccanismo⁹⁹ di sicurezza cerca di annullare i fenomeni senza ricorrere alla forma del divieto¹⁰⁰ – ‘non fare questo’, ‘questo non accadrà’ –, bensì favorendo l’autoannullamento progressivo dei fenomeni. Si tratta di arginarli in limiti accettabili¹⁰¹, invece di imporre loro una legge che dica ‘no’. I meccanismi di sicurezza non operano perciò sull’asse sovrano-sudditi, né nella forma del divieto. (...) tali meccanismi non puntano, come la legge e la disciplina, a imporre nella maniera più omogenea, continua ed esaustiva la volontà di uno sugli altri. Cercano piuttosto di lasciar emergere il livello in cui l’azione della sovranità è necessaria e sufficiente.¹⁰²

95 Ivi: 92-93.

96 Ivi: 94.

97 Ivi: 95.

98 Cfr. *ibidem*.

99 Si noti l’impersonalità di questa figura.

100 Si pensi alla prima fase ‘acuta’ dell’emergenza Covid, attraversata da significative ‘proibizioni’, che, nelle fasi successive, sono state via via allentate (alcune del tutto superate), e sostituite da ‘raccomandazioni’, varie e spesso generiche.

101 Sarà per esempio accettata una soglia minima di ‘immunità di gregge’, o di gruppo, stabilita sulla base di calcoli di approssimazione percentuale alla copertura vaccinale ritenuta ottimale.

102 Ivi: 96.

Quel che comincia a profilarsi

non è l'idea di un potere che prenderebbe la forma di una sorveglianza completa sugli individui¹⁰³, costantemente esposti nelle loro azioni allo sguardo del sovrano, ma l'insieme dei meccanismi che renderanno pertinenti per il governo e per coloro che governano dei fenomeni specifici irriducibili alla sfera individuale.¹⁰⁴

È il momento del *governo delle popolazioni*, innescato da un'oggettiva urgenza di stabilire con precisione il tasso di diffusione epidemica di una malattia, nonché trasformato in attore centrale della scena politica: siamo ben al di là della logica del "vigilare e punire". Due secoli fa, a parere di Foucault, sarebbe stato avviato un percorso di metamorfosi del *politico*, che l'attuale circostanza pandemica non ha fatto che amplificare esponenzialmente, accelerando il processo di disconnessione del politico dal giuridico, con conseguente rideterminazione del politico in capo all'elemento tecnico-gestionale ('manageriale') in cui si riassume il 'governo'. Il singolo individuo, in qualità di 'soggetto di diritto', fosse più o meno sottomesso alla volontà superiore del sovrano, poteva sempre disobbedire, dire di no. Nell'età del governo delle popolazioni sfuma l'identità stessa del soggetto individuale di diritto, perché cambia il rapporto stesso tra individui e collettività: questo rapporto non necessita più di essere 'indirizzato' secondo nessi di coordinazione – ancora impostati su registri normativi – tra desideri individuali e pretese collettive, perché tutto diventa oggetto di 'campagne di convincimento', tese a integrare senza residui la 'partecipazione' degli individui all'azione di 'governo'.

Il governo – delle popolazioni – diventa qualcosa di molto più politicamente incisivo, e decisivo, della sovranità: non c'è un virus "sovrano" (come vorrebbe Donatella Di Cesare) che decida di stati di eccezione; è la popolazione che, in quanto elemento correlato al potere, e in quanto oggetto di sapere (tecnico-scientifico, come alcuni comitati di 'esperti'), tende a occupare, con sempre maggior incidenza dei meccanismi regolativi (pretergiuridici) ad essa assegnati dal 'governo', l'intero campo d'azione, non tanto direttiva quanto eminentemente gestionale-organizzativa, di quel che resta, formalmente, del potere politico, ormai svuotato di ogni contenuto autenticamente orientativo, essendo venuto meno il nesso essenziale con la normatività giuridica.

Il mutamento di paradigma politico, registrato nel passaggio dalla sovranità al governo delle popolazioni, non si è consumato come una 'rottura' di sistema: lo schema dell'*obbligatorietà*, fatta rispettare dalle prerogative di uno Stato sovrano, ha continuato a dominare il campo, dall'introduzione dell'obbligo di vaccinazione antivaivola per tutti i nuovi nati, con legge sanitaria del Regno d'Italia del 1888, alla corrente proposta di introdurre l'obbligo di vaccinazione anti-Covid. Ma hanno finito col prevalere schemi di persuasione, e di 'educazione' a compor-

103 Semmai, di un regime come quello cinese potrebbe predicarsi una forma ancora 'rozza' di (un centro di) sorveglianza, per quanto tecnologicamente sofisticata, ma ancorata a un esercizio tradizionale della sovranità.

104 Ivi: 97.

tamenti ‘normal(izzat)i’, che talora sono slittati in discutibili tentativi di ‘comprare’ la volontà dei cittadini con benefit di varia natura (soldi, accessi alle piscine gratis, premi aziendali..., in cambio della disponibilità a vaccinarsi). Si parla di cittadini: su questo punto – *il contagio ovvero la città*¹⁰⁵ (focolaio di malattie) – Foucault attira l’attenzione, quando vuol mettere in evidenza che il governo (delle popolazioni urbane, in particolare) vale in definitiva molto più della sovranità. La ‘fobocrazia’, denunciata dalla Di Cesare come strumento psicopolitico di dominio in clima di pandemia¹⁰⁶, sarebbe ancora da imputare a un retaggio del ‘vecchio’ paradigma, che associa il terrore (della contaminazione) alla sovranità, mentre la ‘novità’ demo(grafico)politica sarebbe rappresentata dall’insorgere di forme non impositive di influenza dei comportamenti, individuali e collettivi, improntate al sedurre¹⁰⁷ piuttosto che al comandare¹⁰⁸.

Al limite, un regime autoritario può ancora sviluppare una posizione imperativa, rivendicando la prerogativa della sovranità. E nei suoi confronti può anche avere senso una critica mossa al potere che strumentalizza le emergenze sanitarie in funzione di una limitazione delle libertà e dei diritti. Ma, nella prospettiva illustrata da Foucault, la dinamica della città *come* contagio è destinata a investire, presto o tardi, anche queste forme di statualità (vetero)politica, sotto la pressione di una ‘evoluzione’ (bio)politica¹⁰⁹ che dis-associa l’uomo stesso (precarizzato nella sua figura di *homo pandemicus*¹¹⁰?) dalla *sua* sovranità di cittadino di una società libera e democratica, per consegnarlo a un mondo finalmente liberato dal dolore (anche da quello dell’amore), dalla malattia, dalla morte: un mondo probabilmente migliore di quello attuale, *governato* con criteri di efficienza e di sicurezza immunitaria, ma un mondo, in ultima analisi, politicisticamente *mitizzato*, un poco meno di niente che ambisce a essere ‘quasi qualcosa’, come un virus...

Bibliografia

aut aut 2021 – “Riflessioni sulla pandemia”, 389.

Badiou A. 2020, “Sulla situazione epidemica”, in A. Badiou and P. Quintili (ed.) 2020, *Niente di nuovo sotto il sole. Dialogo sul Covid-19*, Roma: Castelvecchi.

Baricco A. 2020, *Quel che stavamo cercando*, Milano: Feltrinelli.

Cacciari M. 2021, “Ecco perché dico no al Green Pass e alla logica del sorvegliare e punire”, *La Stampa*, 28/7/2021: 2-3.

105 Ivi: 94.

106 Cfr. Di Cesare 2020: 44-46.

107 Cfr. Lipovetsky 2019 [2017].

108 Cfr. Onfray 2020 [2019].

109

110 Cfr. Pandolfi 2021.

- Caligiuri M. 2021, *L'intelligence nell'anno del Covid*, Cosenza: Santelli.
- Cortelazzo M. e Zolli P. 1999, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna: Zanichelli.
- Di Cesare D. 2020, *Virus sovrano?*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ercolani P. 2020, "Il Covid-19 bussa alla porta della barbarie, non del socialismo", in A. Badiou and P. Quintili (ed.) 2020, *Niente di nuovo sotto il sole. Dialogo sul Covid-19*, Roma: Castelvecchi: 52-60.
- Filippi M. 2021, "Un quasi niente che ci ri/guarda", *aut aut*, 389: 13-31.
- Foucault M. 2021 [1978], "Il vaccino e la norma", in P. Napoli (ed.), *Medicina e biopolitica. La salute pubblica e il controllo sociale*, Roma: Donzelli: 83-113.
- Galli C. 2019, *Sovranità*, Bologna: il Mulino.
- Gatti F. 2021, *L'infinito errore. La storia segreta di una pandemia che si doveva evitare*, Milano: La nave di Teseo.
- Grimal P. 2004 [1979], *Mitologia*, Milano: Garzanti.
- Han B.-C. 2021 [2020], "Noi, schiavi felici della pandemia digitale", *la Repubblica*, 31/10/2020, 1: 32-33.
- Han B.-C. 2021 [2020], *La società senza dolore*, Torino: Einaudi.
- Heidegger M. 1997 [1950], "L'epoca dell'immagine del mondo", in Heidegger M. 1997 [1950], *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia: 71-101.
- Infranca A. 2020, "Epidemia e crisi della società umana", in A. Badiou and P. Quintili (ed.) 2020, *Niente di nuovo sotto il sole. Dialogo sul Covid-19*, Roma: Castelvecchi: 61-65.
- Kerényi, K. 2015 [1951], *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano: il Saggiatore.
- Lévi-Strauss C. 1980 [1964], *Il crudo e il cotto*, Milano: il Saggiatore.
- Lévy B.-H. 2020 [2020], *Il virus che rende folli*, Milano: La nave di Teseo.
- liMes* 2020 – "Il mondo virato", 3.
- Lipovetsky G. 2019 [2017], *Piacere e colpire. La società della seduzione*, Milano: RaffaelloCortina.
- Nancy, J.-L. 2020, *Un trop humain virus*, Paris: Bayard.
- Onfray M. 2020 [2019], *Teoria della dittatura*, Milano: Ponte alle Grazie/Salani.
- Pandolfi M. 2021, "*Homo pandemicus*: governare la precarietà?", *aut aut*, 389: 127-139.

- Pareyson L. 1974, *Introduzione* a F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano: Mursia.
- Petrosino S. 2020, *Lo scandalo dell'imprevedibile. Pensare l'epidemia*, Novara: Interlinea.
- Pilati A. 2019, *La catastrofe delle élites. Potere digitale e crisi della politica in Occidente*, Milano: Guerini e Associati.
- Quintili P. 2020, "Il motivo epidemico/pandemico e la crisi attuale", in A. Badiou and P. Quintili (eds.) 2020, *Niente di nuovo sotto il sole. Dialogo sul Covid-19*, Roma: Castelvecchi: 66-73.
- Schelling F.W.J. 1999 [1842], *Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia*, Milano: Guerini e Associati.
- Scillitani L. 1994, *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, Milano: Giuffrè.
- Scillitani L. 2020, *Un secolo 'virato'?*, in G. Palmieri (ed.) 2020, *Oltre la pandemia. Società, salute, economia e regole nell'era del post Covid-19*, vol. I, Napoli: Editoriale Scientifica: 747-755.
- Scillitani L. 2021, "Un diritto 'virato'? Virus vi repellere licet (oportet)", in U. Comite e G. Tarantino (eds.), *Etica, diritto, salute. Prospettive evolutive nello spazio globale*, Napoli: ESI: 285-298.
- Žižek S. 2020, *Virus. Catastrofe e solidarietà*, Milano: Ponte alle Grazie/Salani.