

Grazie a tutti voi per essere qui, grazie al professor Stimili per l'invito a parlare alla Sapienza e per la meravigliosa ospitalità che ho ricevuto in questo mese.

Il titolo del mio intervento è "I riti di Covid." È iniziato come parte di una serie di riflessioni nell'ambito di un corso che proponevo online - come molti di noi tre anni fa - dedicato alla biopolitica e a Covid, ed è poi proseguito nell'ambito di un convegno a cui ho partecipato all'Università di Tartu.

Vorrei iniziare con due osservazioni preliminari sul contesto e poi passare alla mia lettura. La prima è che parto dal presupposto che Covid-19 è stata una pandemia globale, una delle peggiori pandemie della storia dell'umanità, soprattutto se si considera quello che viene definito l'eccesso di mortalità causato dal virus SARS-Covid-2 (entro la fine del 2022 l'OMS stima che tale cifra sarà di 15 milioni di morti). La seconda è che parlare di Covid, soprattutto in Italia ma non solo, richiede immediatamente, come si dice in inglese, di riconoscere "the elephant in the room," cioè Giorgio Agamben e come i suoi scritti durante la pandemia forniscano un contesto filosofico imprescindibile per qualsiasi riflessione, soprattutto quella che si impegna con il termine biopolitica come faccio qui.

Ho organizzato le mie riflessioni in tre parti. Comincio con un precedente resoconto dell'evento biopolitico, quello di Michael Hardt e Antonio Negri, e poi faccio perno sulla domanda se la pandemia possa essere descritta come una forma di biopotere. Per farlo, mi baso sul pensiero di Carlo Diano in *Forma ed evento* e sulla sua nozione di "forma eventica". Nella seconda parte esamino brevemente un paio di interventi di Agamben nel corso della pandemia per mostrare dove si trovano i punti di pressione nel suo racconto dell'evento. Concludo chiedendomi quale forma potrebbe assumere oggi la de-mitologizzazione, se esiste, durante una pandemia

Per chi è interessato a comprendere la natura di ciò che gli individui hanno subito negli ultimi due anni a causa della COVID-19, alcune teorie sembrerebbero decisive (Arendt, Badiou, Deleuze, Heidegger. Tuttavia, nessuna prospettiva sull'evento è iscritta con più forza nell'orizzonte della vita e della politica

di quella elaborata da Michael Hardt e Antonio Negri nel loro libro *Commonwealth*. Scrivendo un decennio fa, sulla scia della distinzione foucaultiana tra biopotere e biopolitica in un capitolo intitolato "Biopolitica come evento," loro parlano dell'evento biopolitico in questo modo:

L'evento biopolitico viene dall'esterno perché rompe la continuità della storia e dell'ordine esistente, ma va inteso non solo negativamente, come rottura, ma anche come innovazione, che emerge, per così dire, dall'interno (Hardt e Negri 2011, 59).

Gli eventi li interessano soprattutto per i loro effetti sui soggetti e sulla forma di vita collettiva che alcuni anni prima avevano chiamato "moltitudine". Un evento biopolitico è "un intervento nel campo della soggettività, con il suo accumulo di norme e modi di vita, da parte di una forza di soggettivazione, una nuova produzione di soggettività" (Hardt e Negri 2011, 59). La nuova produzione di soggettività si oppone al capitalismo globale e al neoliberismo come atto di resistenza al biopotere; è questa attiva opposizione che caratterizzano come evento. L'evento biopolitico rompe con il biopotere non solo perché arriva dall'esterno, ma anche perché i suoi effetti emergono dall'interno, il che porta all'innovazione e a una nuova soggettività prodotta.

Concentrandosi sull'interazione tra esterno e interno, Hardt e Negri vogliono chiaramente distinguere il loro racconto dell'evento da altri. Lo rendono esplicito:

Abbiamo anche presentato una nozione biopolitica dell'evento, diversa dalla concezione secondo cui gli eventi vengono solo "dall'esterno", e quindi il nostro unico dovere politico è quello di essere fedeli ad essi e alla loro verità, di mantenere la disciplina dopo l'arrivo dell'evento. Chi segue questa concezione dell'evento non può che attendere con una sorta di fervore messianico l'arrivo di un altro evento. Gli eventi biopolitici risiedono invece negli atti creativi della produzione del comune. L'atto di

creazione ha qualcosa di misterioso, ma è un miracolo che nasce ogni giorno dall'interno della moltitudine (Hardt e Negri 2011, 176).

Un essere ontologico tenuto in comune fonda la creazione collettiva del comune. L'evento non inizia e finisce semplicemente con l'impatto sull'esterno, ma si misura nella produzione di una diversa e nuova soggettività.

Certo, dopo la pandemia con il suo allontanamento sociale e l'indossare di maschere, alcuni potrebbero sentirsi insofferenti di fronte a una simile teorizzazione dell'evento. Non sembra affatto chiaro che il COVID-19 abbia portato sostanzialmente ad "atti creativi di produzione del comune" (anche se qui l'esperienza si diverge tra il Nord globale e il sud) o, se vogliamo, alla comparsa di una rottura interiore che si verifica in concomitanza con l'evento esterno.

Inoltre, ci si potrebbe chiedere se l'evento biopolitico del COVID-19 non stia tanto nel creare una resistenza globale al capitale o alla creazione di una vita in opposizione all'"accumulo di norme", quanto piuttosto nell'aver rafforzato il biopotere, che è proprio ciò che l'evento biopolitico intendeva mettere in discussione.

Per quanto importante sia questa critica, dobbiamo muoverci con cautela. La constatazione che la traiettoria della pandemia non conferma al momento una produzione creativa di soggettività resistente al biopotere non esclude questa possibilità in futuro. E poi dare l'evento a COVID-19 gli conferisce la possibilità di assemblare altri eventi in modo tale da attribuirgli un significato per la vita.

Per dire un'ovvietà: cos'è che fa sì che un evento nel tempo di COVID-19 si qualifichi come evento: Hardt e Negri forniscono un indizio: gli effetti di un evento biopolitico sono registrati in termini di libertà intesa come produzione di nuove forme di soggettività all'interno. Se alcuni eventi non arrivano alla soglia dell'evento, allora cos'è che li distingue da altri eventi che lo fanno? Che ruolo gioca la relazione tra un individuo o più in generale una società e l'evento?

È in questo contesto che voglio introdurre la prospettiva di

Carlo Diano sull'evento nel suo libro *Forma ed evento: Principi per una interpretazione del mondo greco*. Il libro, apparso per la prima volta nel 1952, è il tentativo di Diano, inquadrato in un ampio registro ontologico, di comprendere la forma e l'evento come i due poli attraverso i quali l'antichità greca può essere compresa. La prospettiva di Diano su queste due "categorie", come egli le chiama, comprende molto di più di un semplice resoconto delle loro origini nell'antichità. Infatti, nella visione di Diano, diventa possibile seguire il gioco dell'evento e della forma culturalmente e storicamente. Rendere l'evento significativo dipende in gran parte dalle forme che emergono come modi di "racchiudere un evento".

La linea di interrogazione di Diano parte dal problema della definizione e qui rinuncia espressamente alla metafisica a favore della fenomenologia:

Cominciamo dall'evento. Evento è preso dal latino, e traduce, come spesso fa in latino, il greco *tyche*. Evento è perciò non *quicquid èvenit*, ma *id quod cuique èvenit* ... La differenza è capitale. Che piova, è qualcosa che accade, ma questo non basta a farne un evento: perché sia un evento, è necessario che codesto accadere io lo senta come un accadere per me. E però, se ogni evento si presenta alla coscienza come un accadimento, non ogni accadimento è un evento. Di evento dunque non si può parlare se non in rapporto a un determinato soggetto, e dall'ambito stesso di questo soggetto.

Il momento decisivo nell'analisi di Diano dell'evento come *tyche* si verifica quando l'io appare sulla scia di un evento per far sì che io la senta come un accadere per me. A prima vista una simile definizione può sembrare banale. Come può l'evento funzionare come evento se l'io non si relaziona l'accadimento come uno per me o in qualche modo fosse vissuto come un accadimento che mi riguarda? Diano risponde con la parola - potenza.

Ebbene, ciò che la potenza opera, che cos'è? Che cos'è per me, non in sé: che cos'è nel corso della mia vita, nel quale quest'opera incide e segna, per quanto minimo, un arresto? Voi adoperate il nome che volete, io mi servo di quello al quale

ricorrevano i Greci, e dico: una *tyche*, un evento. È la cosa come evento che sorprende, che appare altra, che fa oscuramente pensare all'azione di una potenza e denuncia la presenza del dio.

Diano ci indica una definizione fondamentale di evento: esso è contingente e singolare, così come lo è la potenza che viene rappresentata come sostegno dell'evento. La parte fenomenologica della lettura di Diano viene qui in primo piano. Non si tratta di una fedeltà a un evento precedente, ma di un'enfasi sull'interruzione, non esattamente la rottura del dentro e del fuori di Hardt e Negri.

Il modo in cui l'evento diventa qualcosa per me dipende dalla natura di un particolare tipo di potere/potenza, che Diano chiamerà vuoto in quanto dipende dal disagio che si prova in sua presenza. È vuoto perché qualsiasi rappresentazione della potenza responsabile della creazione dell'angoscia o della sorpresa provata non si trova in una narrazione personalizzata di chi o cosa è responsabile. Secondo Diano, l'angoscia e la sorpresa non appartengono a nessuna rappresentazione che renda l'evento un accadimento per me. In fondo, l'accadimento che mi coinvolge lo fa a causa della difficoltà di identificare, attraverso la rappresentazione, la natura della potenza che lo sostiene.

L'enfasi di Diano sulla natura vuota della potenza dovrebbe farci riflettere. Se il soggetto non fosse libero, è difficile capire come la sorpresa e l'angoscia sarebbero vissute o espresse dallo stesso soggetto. Ne consegue un'importante osservazione. L'evento è vissuto nel presente e riguarda il qui e ora di tutti coloro per i quali si manifesta. Allo stesso tempo, si iscrive anche nell'orizzonte più ampio di ciò che coglie di sorpresa i soggetti e crea angoscia. Per Diano, la potenza dell'evento tocca fundamentalmente la domanda sul perché. Perché ora? Perché proprio a me? Perché sta accadendo proprio ora a me? Le risposte possono essere diverse, ma alla fine non si può dare una risposta: la natura dell'evento come *tyche*, come ciò che accade quando si verifica un evento, rende la ricerca inutile. Il risultato è solo la personalizzazione di una potenza arbitraria e vuota.

Forse potrebbe essere utile in questo momento delineare le conseguenze della prospettiva di Diano sull'evento. In primo luogo, significherebbe riconoscere il processo con cui gli

individui danno senso agli eventi. Creano narrazioni, arrivano a credere che l'evento sia rivolto a loro da un potere che prenderà nomi diversi proprio per la posizione vuota che occupa. Gli verranno dati diversi nomi: *mana* in termini antropologici classici, il virus fabbricato per scopi geopolitici o la volontà di Dio. Gli esseri umani raccontano ciò che gli accade, iscrivono un evento in una serie più ampia di eventi, e il più delle volte ne deriva una tragedia. In secondo luogo, il nome che spesso viene dato al contesto in cui si dà senso a un evento - ed è una parola che Diano usa - è mitologia. Le mitologie vengono scritte, raccontate e vengono credute, proprio perché l'origine dell'evento non può essere recuperata a prescindere dalla mitologia con cui è co-terminato. Le pandemie sono un terreno particolarmente fertile per la creazione di mitologie.

Tuttavia, e questo è forse il punto più importante quando si considerano le riflessioni filosofiche contemporanee sul significato della pandemia, la mitologia assume sempre la forma di un oscuramento e di una copertura della "futilità" e della "superfluità" dei sacrifici (Horkheimer e Adorno 2002, 42). Il modo in cui gli individui danno conto di ciò che è loro accaduto, dando voce alla propria sottomissione, rendendo l'evento del contagio qualcosa di proprio, rende evidente la posta in gioco di una lettura paradigmatica della pandemia come mito. Farlo significa giustificare la natura sacrificale dell'evento. La domanda inquietante che sorge è: chi o cosa sarà sacrificato e a quale scopo?

Diano non risponde specificamente a questa domanda, ma ci indica come le forme di vita collettive e individuali sorgano sulla scia di un evento. Dopo aver notato che l'evento rompe il tempo e apre lo spazio, osserva che la reazione dell'essere umano è dare ad essi una struttura e, chiudendoli, dare norma all'evento. Il processo attraverso il quale gli eventi vengono normalizzati dalla costruzione di involucri merita attenzione.

Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse viene data allo spazio e al tempo del *periechon*, e la storia dell'umanità, come la storia di ciascuno di noi, è la storia di queste chiusure. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che forme di chiusura.

La storia dei recinti di Diano fa rima con la lettura di Heidegger della dimora e offre un modo inventivo di comprendere COVID-19 come evento (Heidegger 1971). L'evento non esiste semplicemente da solo - nessuna categoria lo fa - ma deve essere messo in relazione con la forma, una forma di involucro nella formulazione di Diano.

L'allontanamento sociale, nella prospettiva di Diano, sarebbe una di queste forme di evento della pandemia. Dopo la pandemia, molti di noi si ricordano le ragioni per cui la distanza tra i corpi è necessaria per combattere la diffusione del virus. Il virus contenuto nelle goccioline respiratorie passa più facilmente da un corpo all'altro quanto più i corpi sono vicini, da qui la famosa distanza di due metri che deve essere mantenuta. Ma la lettura di Diano ci permette di porre un'ulteriore domanda. Se l'evento di COVID-19 si qualifica come evento perché "codesto accadere io lo senta come un accadere per me," allora è perché la forma che l'evento ha assunto non può essere separata dall'evento stesso. Non c'è evento in quanto tale che non si verifichi se non attraverso una forma; essi si in-formano reciprocamente. A questo proposito Diano osserverà che "le forme non possono essere separate dagli eventi perché la relazione tra forme ed eventi non riguarda un post rispetto a un prius" (Diano 2018, 99). Il distanziamento sociale dà il nome a una forma di recinzione con cui l'evento è limitato nello spazio e nel tempo. È importante notare che i sei metri di distanza chiamati distanziamento sociale avrebbero presumibilmente per Diano le qualità del sacro proprio a causa dell'inseparabilità della forma dall'evento.

Ciò che più conta nell'allontanamento sociale e nell'uso delle maschere - a parte la loro efficacia nel proteggere chi le indossa, cosa non da poco se si considera che durante una pandemia è considerata una buona pratica evitare il contatto con i malati per non ammalarsi a propria volta - è la loro "forma eventica." Le azioni adottate portano i soggetti in prossimità dell'evento per evitarlo. Il soggetto dell'evento non vuole viverlo in prima persona, ma il fatto di aver racchiuso l'evento in questo modo rende evidente che l'evento lo include. Se così non fosse, il soggetto sceglierebbe di non indossare una maschera e si rifiuterebbe di praticare il distanziamento sociale. Si potrebbero scegliere altre forme eventiche; le forme non mancano in questo momento di scenari da fine del mondo (De Martino 2019).

Le forme eventiche durante la COVID-19 non sono solo modalità di protezione, ma anche simboli la cui funzione ha "un valore pratico e non teorico" (Diano 2018, 101). L'allontanamento sociale, l'uso della maschera e il lavaggio iniziale delle mani non sfuggono alla struttura dell'evento. Al contrario, sono forme che danno significato all'evento.

Si possono rifiutare le forme eventiche della pandemia? Mi viene in mente Gertrude Stein: "A Rose is a Rose is a Rose." Per la vita durante una pandemia, potremmo aggiornare la formulazione: un evento è un evento è un evento. L'assenza di maschere, l'incapacità di praticare il distanziamento sociale, persino il rifiuto dei vaccini: ognuno di essi intende negare che la pandemia sia un evento. Tuttavia, tale rifiuto non elimina semplicemente coloro che non credono nell'evento dall'impegnarsi in forme eventiche. La pandemia può non essere un evento per loro, ma solo perché altri eventi sono eventi per loro. Nelle molte giustificazioni di coloro che negano la COVID-19 come evento, spesso sembra esserci una competizione su ciò che si qualifica come evento, il che porta a chiedersi se tali forme eventiche della COVID-19 rappresentino o meno una minaccia per le forme eventiche precedenti. Per molti è impossibile sostenere che la pandemia sia un evento e contemporaneamente sostenere che un altro evento non lo sia. Questo può spiegare l'intensità dell'antagonismo politico durante la pandemia. Se mi ammalò, è la volontà di Dio (una frase che ho sentito in più di un'occasione mentre visitavo il Nord Dakota durante l'ondata pandemica del gennaio 2021). Adottare le forme di protezione eventiche sembra sfidare un evento precedente a cui sono soggetto e che è legato a momenti e spazi sacri.

Queste considerazioni sono un prologo necessario per comprendere la prospettiva di Giorgio Agamben sulla pandemia degli ultimi due anni. L'impatto delle forme eventiche sulla vita è infatti al centro dei suoi scritti e compare in una delle sue primissime reazioni, "Chiarimenti":

La prima cosa che l'ondata di panico che ha paralizzato il Paese ha mostrato è che la nostra società non crede in nient'altro che nella nuda vita. È ormai evidente che gli italiani sono pronti a sacrificare praticamente tutto - le loro condizioni di vita, le loro relazioni sociali, il loro lavoro, persino le loro amicizie, così come le loro convinzioni religiose e politiche - di fronte al rischio di ammalarsi (un rischio che, almeno per ora, non è nemmeno statisticamente così grave). La nuda vita, e la paura di

perderla, non è qualcosa che unisce le persone: piuttosto le acceca e le separa (Agamben 2021, 19-20).

Alla pubblicazione dell'articolo, molti hanno subito notato la facilità con cui Agamben ha sovrapposto la nozione di nuda vita e di stato di eccezione che aveva già teorizzato sulle pandemie e sulle misure di emergenza impiegate per combattere il contagio (Agamben 2017). Tuttavia, l'analisi di Diano delle forme eventiche permette di approfondire COVID-19 as Event: Mitologia e rituale nei dispacci pandemici di Agamben momenti di critica da isolare, individuando i punti in cui Agamben contesta le forme che l'evento ha adottato. Per lui le forme eventiche della pandemia "hanno paralizzato il Paese", hanno portato gli italiani "a sacrificare praticamente tutto", in particolare "le loro convinzioni religiose e politiche". Ciò che Agamben non può ammettere sono forme eventiche potenzialmente legate alla pandemia che non appartengono alla nuda vita; che non "accecherebbero e separerebbero" le persone le une dalle altre. Per Agamben, le forme eventiche sembrano condurre all'unità delle persone, che è ciò che separa le convinzioni religiose e politiche dalla deriva e dal livellamento della nuda vita.

Abbiamo ora una possibile risposta a ciò che per Agamben viene sacrificato nel momento sacro e nei luoghi sacri che emergono nelle forme eventiche della pandemia. I contatti sociali, i rituali religiosi e politici, il modo in cui le persone possono stare insieme segnano un evento fondamentalmente diverso da quelli precedenti. La pandemia, nella lettura di Agamben, non viene negata, quanto piuttosto scontata come evento, a favore di qualche altro evento che deve ancora avvenire o che è già avvenuto. La differenza tra un evento e l'altro non sta nella scelta o nella libertà, ma piuttosto in una visione concorrente del fatto che il COVID-19 si qualifichi come evento.

Le differenze tra le forme eventiche che sono veramente eventi possono essere ciò che agita Agamben in un'altra delle sue reazioni. In "Medicina come religione" scrive:

C'è un dio o principio maligno, la malattia, i cui agenti specifici sono i batteri e i virus, e un dio o principio benefico, che non è la salute, ma la guarigione, i cui agenti cultuali sono i farmaci e le terapie [. . .] Se finora questa pratica cultuale era, come ogni liturgia, episodica e limitata nel tempo, il fenomeno inatteso a cui stiamo assistendo è che è diventata permanente. Non si tratta più di assumere farmaci o di

sottoporsi, quando necessario, a una visita medica o a un intervento chirurgico: l'intera vita degli esseri umani deve diventare in ogni istante il luogo di una celebrazione culturale ininterrotta. Il nemico, il virus, è sempre presente e va combattuto senza sosta e senza tregua (Agamben 2021, 53).

Secondo Agamben, la medicina durante la pandemia ha esteso i suoi rituali a tal punto che il tempo dell'evento si è dilatato. L'evento della pandemia non va pensato nei termini di un evento che mi tocca direttamente, per il quale potrei morire, ma si trova invece nei nuovi rituali della terapia e della guarigione. Le azioni mirate che sono alla base delle celebrazioni culturali migrano dalla distinzione tra scienza e universalità a una rottura più fondamentale.

Per creare questa rottura, Agamben si lascia abilmente alle spalle la maggior parte della scienza e, con un gioco di prestigio, mostra come la medicina e la virologia, assumendo il corpo umano come oggetto, sfumino i confini tra scienza e celebrazione culturale. Scrive che: "Non sorprende che il protagonista di questa nuova guerra religiosa sia proprio il ramo della scienza la cui dogmatica è meno rigorosa e il cui aspetto pragmatico è più forte: cioè la medicina, il cui oggetto è il corpo umano vivente" (Agamben 2021, 53). Queste trasposizioni individualizzano l'evento in modo diverso, così che i medici e i virologi sono visti come usurpatori di altre pratiche culturali che prima sarebbero state utilizzate per racchiudere simbolicamente l'evento.

Agamben descrive nuovamente queste pratiche nelle "Chiarificazioni", dove appaiono come parte della misericordia cristiana:

La religione cristiana, con le sue opere d'amore e di misericordia e la sua fede fino al martirio; l'ideologia politica, con l'etica della solidarietà incondizionata; persino la fede nel lavoro e nel denaro - tutto ciò sembra essere passato in secondo piano non appena la nuda vita è stata minacciata, anche se sotto forma di un rischio la cui entità statistica era labile e deliberatamente indeterminata (Agamben 2021, 31).

Forse la pandemia preoccupa Agamben per la possibilità che trattare la COVID-19 come un evento renda più difficile sacrificare la propria vita per dimostrare che la fede non è stata abbandonata; questo è vero indipendentemente dal fatto che

si parli di cristianesimo o di capitalismo. Agamben rifiuta di rinunciare alla necessità del sacrificio, degli atti di fede che puntano a un evento diverso, le cui forme non si trovano nella salute o nella guarigione, ma nella possibilità di perdere la vita a causa della propria fede. Le "forme culturali" della medicina e della virologia eliminano il rischio di perdere la vita e quindi rinunciano alla possibilità di sacrificarsi per qualche cosa o qualche potere che possa dare un senso all'evento.

Come hanno notato Warren Montag e Davide Tarizzo, gran parte della recente prospettiva di Agamben sulla nuda vita sembra in contrasto con il modo in cui la descriveva prima. Qui sembra basata meno sul funzionamento delle macchine antropologiche e molto più sulla credenza o addirittura sull'ideologia. Questo passaggio ci fa capire anche perché la controreplica di Jean-Luc Nancy all'"Invenzione dell'epidemia" di Agamben dello scorso anno rimane così potente (Nancy 2021, 28). Sì, Agamben crede nella possibilità del sacrificio e vede nelle forme eventiche della medicina una minaccia a ciò che si qualifica come evento. Il potere del sacrificio si basa sulla possibilità di non guarire. Inoltre

Warren Montag lo ha fatto nella conferenza "Biopolitica e COVID-19", tenutasi il 17 novembre 2020. In modo leggermente diverso, Davide Tarizzo ha criticato Agamben in un seminario che ha offerto ai miei studenti su biopolitica e COVID-19 nell'autunno del 2021. COVID-19 come evento: Mitologia e rituale nei dispacci pandemici di Agamben indica un'altra cosa: la figura dell'homo sacer, che è stata oggetto di tanti volumi e di tante ricerche da parte sua, lo preoccupa perché non può potenzialmente sacrificarsi. L'homo sacer non può praticare le forme di evento che stanno più a cuore ad Agamben, le quali si fondano sulla possibilità e sulla promessa di morire per qualcuno o per qualcosa; di potersi sacrificare.

Il resoconto di Agamben sulla pandemia dipende, per la sua forza, dalla negazione del fatto che la COVID-19 è un evento per ciascuno di noi, non semplicemente per la sua minaccia indeterminata, ma perché possiamo riprenderci da essa. Il suo raddoppio contro le varie forme eventiche dell'indossare maschere, del prendere le distanze sociali e dei vaccini rende chiaro quanto la sua lettura del virus e della nuda esistenza dipenda non solo dalla negazione della pandemia, ma anche dalla negazione del suo potere come evento.

Se vogliamo rispondere ad Agamben, dobbiamo immaginare un rapporto diverso tra l'evento della pandemia e le sue forme. Anche se si vorrebbe addomesticare nuovamente la medicina e la virologia, visto che nel mio Paese l'anno scorso quasi un terzo della popolazione era scettica nei confronti dei vaccini, le possibilità sembrano scarse: il pensiero mitico che ha devastato il Paese negli ultimi sei anni sia politicamente che culturalmente ha creato un momento profondamente impolitico, in cui quasi tutto è caduto nella politicizzazione di ciò che non appartiene propriamente al politico. 13 Un approccio più promettente, sulla scia di Diano, potrebbe essere quello di non identificare l'evento come un evento che sta accadendo a me. Cosa cambia se l'evento non suscita un "perché io" individuale o un "perché noi" collettivo?

Una risposta potrebbe risiedere nel modo in cui diamo il nome agli eventi. Consideriamo le riflessioni finali di Diano verso la fine di Forma ed evento:

Uno degli esempi più evidenti di racchiudere un evento sono quelli che utilizzano i nomi [. . .] [Il mito è la figura dell'evento che rende l'archetipo un rituale [. . .] Ci sono rituali senza essere miti, ma un mito non è un mito senza godere di una relazione con il rituale e con l'atto di celebrare quel rituale, in cui solo il mito può essere vissuto come evento (Diano 2018, 99-100).

Diano ripropone qui un'intuizione divenuta comune negli ultimi cinque anni di populismo e fake news: il potere insito nel nominare la realtà può essere il più potente di tutti: racchiudiamo gli eventi attraverso i nomi che diamo loro e conosciamo i vari nomi che abbiamo dato alla pandemia: Covid, COVID-19, la variante Delta, la variante Omicron o, più recentemente, Deltacron. Ognuno di essi dà il nome alla figura mitica dell'evento che alla fine si chiama contagio. Ma la descrizione compatta di Diano suggerisce qualcos'altro. Alcuni rituali sembrano discendere da miti, mentre altri no. Alcuni miti esistono in relazione a un archetipo, mentre altri no. Il mito è vissuto come evento attraverso il rituale, ma allo stesso modo sembra possibile immaginare di vivere un evento senza mito attraverso il rituale. Un rituale senza mito è quello in cui un evento non è vissuto come forma; non è mitizzato, poiché l'archetipo è stato abbandonato. Si può concepire un'altra genealogia del rito che non richiede un mito, che non si devolve prima o poi in archetipo.

Diano suggerisce di muoversi con cautela nel decidere come racchiudere gli eventi nelle forme, poiché alcuni ritorni alla forma possono portare a un ritorno all'archetipo. Il motivo è che quando mito e rito si caricano dinamicamente e reciprocamente, è più probabile che l'evento sia vissuto come la ripetizione dell'archetipo che mi include (per Agamben i riti che circondano la nuda vita). Le possibilità di scelta per un soggetto dell'evento COVID-19 sembrano ancora poche. Per vivere l'evento, si sceglie un rituale associato a un mito e quindi a un archetipo diverso. Non c'è posizione da cui racchiudere l'evento che non sia attualizzato o attivato secondo i rituali. Entrambe le posizioni si incontrano all'incrocio tra il politico e il teologico in un orizzonte di contagio e di morte.

Ciò solleva una domanda, sulla quale vorrei soffermarmi al termine della mia riflessione. Per quanto Diano sia utile per spiegare la prigionia delle forme eventiche durante una pandemia, è meno utile per immaginare un'alternativa in cui un individuo sia in grado di vivere l'evento senza racchiuderlo in una forma mitica. Si tratterebbe di una forma di evento che non traffica nel politico-teologico, che non presume che la forma di evento si realizzi solo attraverso i rituali. È possibile vivere l'evento come un evento che non mi include o che può includermi inizialmente, ma che non mette in moto quelle procedure che Diano descrive e che portano inevitabilmente all'evento che mi include?

Un primo passo consiste nel pensare il sacro in modo diverso da Diano, poiché in questo modo si rompe la relazione tra rito e mito che è al centro della sua nozione di forma eventica. René Girard, in *La violenza e il sacro*, offre una potenziale via d'uscita:

Il sacro consiste in tutte quelle forze il cui dominio sull'uomo aumenta o sembra aumentare in proporzione allo sforzo dell'uomo di dominarle. Tempeste, incendi e pestilenze, tra gli altri fenomeni, possono essere classificati come sacri. Tuttavia, ben al di sopra di questi, anche se in modo molto meno evidente, si trova la violenza umana - la violenza vista come qualcosa di esterno all'uomo e d'ora in poi come parte di tutte le altre forze esterne che minacciano l'umanità. La violenza è il cuore e l'anima segreta del sacro (Girard 1979, 32).

In questa prospettiva, non sono i miti che racchiudono la forma dell'evento a dare il nome al sacro, bensì le forze della natura

che aumentano nonostante gli sforzi dell'uomo per dominarle. In questa lettura il COVID-19 e le sue varianti sarebbero apparentemente considerati sacri. Si noti come Girard, quando discute di questi "altri fenomeni" come sacri, rinvi il sacrificio come caratteristica che definisce il sacro e ci inviti invece a tracciare il modo in cui il virus e le sue varianti sono stati affrontati dai nostri tentativi di eluderlo, contenerlo o dominarlo. Immagina quello che potremmo definire un sacro leggero, ma si ritira rapidamente per restituire il cuore del sacro alla violenza.

Notiamo anche come Girard esamina la relazione tra la peste e la violenza nell'Edipo di Sofocle. La sua prospettiva sulla "crisi sacrificale" è di singolare importanza. Nel mito di Edipo "la spaventosa trasgressione", scrive, "di un singolo individuo si sostituisce all'assalto universale della violenza reciproca. Edipo è responsabile dei mali che hanno colpito il suo popolo. È diventato un esempio paradigmatico di capro espiatorio umano" (Girard 1979, 81). Due movimenti caratterizzano la crisi: da un lato, il carattere collettivo della catastrofe di Edipo è rappresentato nella peste. Dall'altro, il motivo del parricidio e dell'incesto è "presentato [. . .] in forma altamente concentrata, ma limitata a un singolo individuo" (Girard 1979, 81). L'analisi di Girard mostra come Edipo venga incolpato, permettendo ai Tebani di convincersi che le loro miserie fossero dovute esclusivamente alla peste e non alla comunità stessa. In questo scenario, il mito opera per liberare la comunità dalla responsabilità di quanto è accaduto. È necessario liberare la comunità dall'"unico elemento maligno", in questo caso Edipo. Per i Tebani è necessario riconoscere la responsabilità della comunità per il contagio, nonché notare e rendere conto di ciò che manca quando le miserie vengono raggruppate sotto la bandiera della peste e del capro espiatorio solitario. Per Girard, racchiudere l'evento in uno spazio sacro serve soprattutto ad assolvere la comunità dalla responsabilità.

La lezione di Girard è difficile da cogliere durante la pandemia. Incolpare coloro che non indossano le maschere o che non sono stati vaccinati o incolpare coloro che sostengono misure di allontanamento sociale: in entrambi i casi la comunità rinuncia alla propria responsabilità per ciò che è accaduto. Per Girard, tale responsabilità si trova sempre nella violenza. Scrive infatti del carattere mimetico della violenza nelle comunità, per cui "ogni persona si prepara alla probabile aggressione dei suoi vicini e interpreta i preparativi del suo vicino come una

conferma dell'aggressività di quest'ultimo" (Girard 1979, 86). "La violenza non è originaria", scrive Girard altrove. "È un sottoprodotto della rivalità mimetica. La violenza è la rivalità mimetica stessa che diventa violenta quando gli antagonisti, che desiderano lo stesso oggetto, continuano a ostacolarsi a vicenda e a desiderare sempre di più l'oggetto. La violenza è supremamente mimetica" (Girard 2000, 11).

Questo può spiegare in parte l'acuirsi dell'antagonismo sociale che divenne più intenso durante la COVID-19. La pandemia si è verificata in un contesto di lutto accumulato dopo anni di maggiore antagonismo settario, soprattutto negli Stati Uniti. In un simile contesto è naturale che qualcosa come la COVID-19 porti alla violenza mimetica, dato che le forme di evento competono tra loro per stabilire se la COVID-19 o le misure di salute pubblica si qualifichino in ultima analisi come evento. Il potere di queste forme eventiche dipende da forme precedenti di desiderio e violenza mimetica che, nella lettura di Diano, devono essere viste sullo sfondo di un potere che, proprio perché vuoto, può avere nomi diversi e quindi essere combattuto.

Quale dovrebbe essere la risposta della comunità? Girard non è ottimista. Se c'è una lotta intorno al capro espiatorio, l'altro nome che egli dà al modo in cui si producono la riconciliazione mitica e la pratica rituale, allora "come nel caso delle droghe, i consumatori di sacrifici tendono ad aumentare le dosi quando l'effetto diventa più difficile da ottenere" (Girard 2000, 17). Ne derivano altre vittime, il che lo spinge a cercare di immaginare un significato non sacrificale per le scritture giudaico-cristiane. Da parte mia, il gesto di lasciar perdere le dinamiche sacrificali per una lettura del sacro è sintomatico di ciò che serve e di ciò che è meno visibile: il sacro senza sacrificio; il rito senza mito; le forme eventiche che non creano nella loro scia la possibilità di un sacrificio accentuato e di una violenza mimetica che hanno origine nell'evento che mi ha incluso.

È possibile indossare maschere, mantenere la distanza sociale, impegnarsi e adottare forme di evento pur comprendendo che queste forme mantengono una relazione con la nozione di sacro che include il sacrificio? È possibile praticare i rituali in modo diverso? Il filosofo italiano Mario Perniola, nel corso di una vita di ricerche sulla religione e sui rituali romani, parla di "rito del rito", il rito senza mito. Per lui è interessante il modo in cui gli stoici proponevano di vivere nel regno

dell'inbetween, tra il sacro e il profano. Scrive: "Il rito del rito è il rito senza mito, la demitizzazione del mito" (Perniola 2001, 81). In una lettura intricata e mozzafiato, Perniola collega il rituale al labirinto, in modo tale che il primo diventi "un labirinto senza entrate né uscite che ha valore solo in sé e per sé e non come prova da superare o come ostacolo da vincere" (Perniola 2001, 94). Ci si muove tra il sacro e il profano, tra la vita e la morte in un regno intermedio e, superando gli ostacoli, il cittadino romano "transita" tra il sacro e il profano. In sostanza, Perniola sostiene l'autonomia dei riti rispetto alla mitologia.

In uno dei suoi ultimi saggi, descrive "il disconoscimento dell'autonomia del rito" e il "pregiudizio di una tradizione disposta a trovare un senso nel gesto solo se questo è subordinato alla parola". Le azioni ripetitive che non trovano "un punto di appoggio in una storia genealogica, in una credenza individuale o collettiva, sono considerate quasi unanimemente dalla tradizione filosofica occidentale come un comportamento vuoto" (Perniola 2010, 28). Al contrario, egli immagina azioni ripetitive a prescindere dalle forme di evento. In una pandemia, ciò potrebbe significare indossare una maschera o mantenere la distanza sociale non per convinzione, ma perché questi gesti esistono al di là della mitologia.

Si possono adottare misure, ripetere azioni, non a causa della convinzione che l'evento ne includa o meno una e adottare invece rituali non subordinati al "rituale"? Ciò comporterebbe una pratica di ritualizzazione senza creazione di rituali, di gestualità senza iscriverne i gesti nell'orizzonte di un mito. Si tratterebbe, in definitiva, di una pratica impolitica, in cui occorrerà esercitare il controllo sul legame del gesto con la credenza collettiva o individuale. `La difficoltà di immaginare a cosa assomigli una tale pratica non preclude il significato di immaginarla. Finché le forme di evento competono tra loro per il dominio, continueremo a ripetere gesti in modo rituale il cui effetto è quello di rafforzare le mitologie abituali, e con esse la violenza che sta alla base della competizione tra le forme di evento.