

LA VIA DEL SAMARITANO.  
IN CONVERSAZIONE CON IVAN ILLICH

di  
Paolo Vernaglion Berardi

I. ILLICH, D.CAYLEY, *Una fiamma nel buio. Conversazioni*, a cura di G. Borella, Eleuthera, Milano 1994-2020, pp. 255 e J. ROBERT, *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, Hermatena, Mutus Liber, Riola, pp. 218.

Nella conversazione raccolta da David Cayley nel 1988 che chiude *Una fiamma nel buio* è condensata la straordinaria esperienza di pensiero del più esplosivo teologo e storico del disastro della modernità. Il colloquio fu registrato nel 1992 a Brema ed è forse l'incontro più denso del radiocronista della Canadian Broadcasting Corporation con Illich.

Nel viaggio di esposizione biografica del suo pensiero può accompagnarci anche il libro di Jean Robert, *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich* anch'egli amico e continuatore da poco scomparso dell'opera dell'autore di *Descolarizzare la società* e *Nemesi medica*. Il saggio segue le tappe della vita esemplare di quel sovversivo che ha cercato di liberare il cristianesimo dalla religione organizzata.

Giacomo Borella nell'introduzione alle conversazioni registrate alla Penn State University e a Brema riferisce la cronistoria dei diversi incontri di Cayley con Illich tra il '97 e il '99, raccolti in *The River North of the Future (I fiumi al nord del futuro)*, pubblicato di recente in Italia e che insieme al testo dell'emissione radiofonica intitolata *Pervertimento del Cristianesimo* e al primo volume di scritti *Celebrare la consapevolezza* annuncia la completa riedizione della cospicua opera del teologo austriaco.

A differenza delle edizioni degli scorsi anni Novanta che lo hanno fatto conoscere in Italia come attivista politico-religioso, dipingendone il profilo di militante vicino alla teologia della liberazione e di alfiere della decrescita, l'attuale iniziativa editoriale tende a presentare più esattamente lo storico della *convivialità*, del *lavoro ombra* e il critico dell'uguaglianza di *genere* nel campo della riflessione filosofica, rendendogli in qualche modo giustizia sia rispetto alle letture dei primi anni Duemila, sia rispetto a giudizi riduttivi sulla sua intensa attività etico-politica negli anni di Cuernavaca a causa dell'autosospensione dall'esercizio sacerdotale. In questo colloquio, che come le trascrizioni più spontanee di Illich tiene avvinto il lettore nell'espressione brillante di un'erudizione che apre voragini nelle certezze acquisite dei saperi teologici, storici e filosofici normativi, è Cayley a tenere il filo della discussione. Così nel dispiegarsi delle pagine si compone un quadro articolato di un pensiero geniale che ruota intorno al principio cardinale di una vita: *corruptio optimi pessima*, il degrado dell'ottimo nel peggiore dei mondi possibili.

Cosa è accaduto dalla fine del Medioevo? Che quanto il cristianesimo aveva istituito nella conversione dell'impero alla povertà dei tempi ha conosciuto la corruzione nel pessimo dispositivo moderno del tempo, dello spazio e delle anime. La corruzione dell'ottimo nel pessimo è il paradigma dell'Europa divenuta occidente e quindi mondo, in cui a corrompersi è stata anzitutto la contingenza. Da mondo nelle mani di Dio – senso primo della contingente, imprevedibile creazione continua – il mondo si è trasformato in pianeta nelle mani dell'uomo, cioè il mondo degli apparati: istruzione, cura, assistenza, *agencies* del dominio inabilitante.

Ciò che uomini e donne, bambini e natura sapevano fare e prevedere nel loro proprio ambito di esistenza almeno a partire dal V secolo avanti Cristo, si è dissolto ad opera di istituzioni del sapere che hanno trasformato la lettura parlata e cantata in testo scritto, gli strumenti in tecnologie, le attività in lavori, la salute in medicina, i generi femminile e maschile in rivendicazioni di eguaglianza, l'uso di energia in sovrapproduzione di risorse, la convivialità in tempo libero. Tutto ciò ha inaugurato la modernità scientifica, programmata, ingegnerizzata. In una parola, si è persa la sensibilità. Si sono affacciate potenze e facoltà disabilitanti, l'ansia per un futuro inesistente, per la crescita infinita, per lo sviluppo che distrugge la verità dell'essere.

Il presente letto nello specchio del passato, come recita uno dei testi più significativi insieme a *Gender* e al magistrale *Nella vigna del testo*, registra lo scacco della modernità nell'epoca della macchina, dei sistemi e delle interfacce, come Jean Robert ha sostenuto. Quando l'idea di Dio è divenuta un ideale, un valore, una coerenza, e quando la contingenza ha ottenuto il senso delle infinite possibilità dell'animale razionale, nella conquista e nel trionfo si è dissolta l'opera delle proprie mani, il samaritano è diventato l'uomo della norma che fa l'elemosina, la morte personificata ha prodotto la vita individuale non più narrata ma assunta nell'astratto.

Che la scuola divenuta istruzione faccia disimparare, che la chiesa secolarizzata sia un potere che condiziona anime separate dai corpi, che il lavoro abbia reso le attività consulenze, progetti e fonte di scarsità, tutto ciò si mostra ad ogni accesso alle istituzioni, ai mercati e alla ricerca. Il pessimo allora è, almeno dalla fine della seconda guerra mondiale, la fissazione per l'istruzione obbligatoria, per l'educazione e la formazione degli adulti; il volontariato (che negli scorsi anni '60 e '70 era insieme alla CIA il modo neocoloniale del dominio statunitense sul sud-America); il lavoro socializzato, lo Stato-providenza, il capitalismo finanziario dopo la fine del gold standard; infine l'ecologia e l'emancipazione femminile, nonché la bioetica e la 'difesa' della vita. Tutti i dispositivi della norma sono effetti di corruzione dell'ottimo in cui muore quella che in spagnolo si chiama *gana*, impulso, istinto passionale, che è molto più erotico del desiderio e non è ridotto a bisogno sociale: « Quando una donna dice a un caballero *no me da la gana*, oppure *no tengo gana*, un caballero non le chiede nient'altro». Questo è il *genere* perduto. Dell'esperienza di vice-rettore dell'Università Cattolica a Porto Rico e della ricca, incredibile esperienza del CIDOC, il Centro Interculturale di Documentazione di Cuernavaca, – una libera università che 'fece scandalo' nella Chiesa cattolica, Illich ricorda l'istanza più congrua ed essenziale: l'uso della lingua.

L'obiettivo non era insegnare ma invertire le ragioni di chi era là con una missione. Si trattava di rompere la cooperazione che sia la CIA sia la 'chiesa di sinistra' intraprendevano perorando le richieste di aiuto ai paesi del Terzo Mondo. In contrasto con le associazioni di volontari e Peace Corps che venivano in Messico a 'formarsi' per integrare indios e locali nei suburbia statunitensi, Illich istituì corsi e seminari in spagnolo per gente in cerca solo di avventure, in modo da far loro dismettere manie supererogatorie dietro cui si celava la difesa dell'occidente dal pericolo comunista! Nel 1967 Illich interrompeva il sacerdozio pur rimanendo prete cattolico in seguito all'atto d'accusa formulato dal Sant'Uffizio e copiato da rapporti della CIA fatti trapelare presso la Santa Sede. Benché fin dal 1960 avesse rifiutato di parlare come uomo di chiesa, la condanna del suo operato riguardava personali espressioni dottrinali i cui riferimenti erano ad una chiesa che nel corso della storia 'aveva preso posizione contro l'economia' e che nei primi anni '60 non prendeva posizione contro l'atomica. Contro una chiesa costruita saldamente sulle certezze dell'età moderna Illich dava esempio di impotenza fuori dal contesto ecclesiastico. Ne risultava ciò che il Vaticano non poteva discutere in modo ufficiale: rapporti diplomatici con chi progettava golpe, guerre, invasioni. Già allora non era questione di democrazia ma di testimonianza. Del resto se i *sacramenti* e gli *strumenti* sono connessi nell'intimo, la progressiva lontananza dagli ordini e dalla tradizione eucaristica del respiro, della cospirazione e della

vita comune, può essere osservata nella distanza storica tra l'uso degli strumenti e l'indiscriminata produzione di tecnologie.

La differenza è quella che Jean Robert ha indicato nell'imperativo che tiene prigioniero l'immaginario moderno. Mentre lo strumento nell'antichità e fino al XII secolo è parte dell'organismo umano, – l'*organon* non è separato dal corpo e dalle attività, che siano la lavorazione del metallo, l'arte della guerra o l'edificazione – nell'immane accelerazione di organi e funzioni che la scrittura, l'istruzione, i trasporti e le cure mediche hanno imposto agli uomini e alle cose, le tecniche separano gli uomini dai propri limiti. L'autonomia dei mezzi di esistenza diviene condizione dei bisogni che nel corso della modernità si trasformeranno in fabbisogni, necessità generali razionalizzate per il maggior numero. *Tools for conviviality* (1973, *La convivialità*), lo scritto più famoso di Illich, racconta il decorso delle tecnologie nel passaggio alla modernità. Lo sviluppo esasperato riducendo le abilità conduce le capacità di abitare la terra oltre il limite massimo consentito. Quando gli strumenti divengono tecnologie superano una certa soglia e trasformano i mezzi in fini ostacolando le possibilità di raggiungere alcunché.

Così l'istruzione generalizzata ha procurato ignoranza e disadattamento; i trasporti e i mezzi di comunicazione più veloci della bicicletta hanno generato inabilità a spostarsi nel raggio d'azione di pochi chilometri; le biotecniche agricole per la produzione di grano e cereali hanno avvelenato la terra ed esaurito i suoli; gli allevamenti intensivi distruggono gli animali e immettono CO<sub>2</sub> nell'atmosfera; la produzione mondiale di energia, indagata nel pamphlet *Energy and Equity* [1974] (*Elogio della bicicletta*, 2006), ha consentito la stabilità del benessere ma ha fatto mancare l'orientamento in ambienti estremi; aver reso miserabili attività e mestieri ha trasformato le libertà in schiavitù. Il doppio vincolo in cui si imbatte la teoria politica è attraversato da Illich nell'apertura nominata 'economizzazione delle attività non retribuite'. In *Shadow Work* [1981] (*Lavoro ombra*, 1985), il primo neoliberalismo che da Stati Uniti ed Europa si estende al mondo alla fine degli anni '70 cattura l'insieme delle attività umane, obbligando al lavoro non retribuito il lavoro domestico, la cura e la 'riproduzione':

La gente ha sempre faticato, lavorato, sudato e sgobbato, ma l'idea che l'impegno retribuito fosse l'unico modo dignitoso in cui le persone potevano impegnarsi in attività sgradevoli ha cominciato a divenire riconoscibile circa centocinquant'anni fa.

L'aspirazione al lavoro che inizia all'epoca della Riforma subisce una piega discriminante quando il lavoro viene sempre più identificato nell'attività retribuita. Se non che il lavoro salariato per produrre merci ha a sua volta bisogno di lavoro ulteriore non retribuito. Così la quantità di lavoro delle donne è stata ben maggiore di quella spesa nelle attività svolte in epoche precedenti. Da qui la rivendicazione del salario per il lavoro domestico. Ma invece di cercare modi e strategie per abolire il lavoro, cioè lo sfruttamento, le lotte a partire dalla metà degli anni '60 hanno sostenuto la cattura del lavoro-ombra all'interno del paradigma del lavoro subordinato, – «ciò che la Banca Mondiale prometteva inviando esperti di *self-help* nei villaggi e nei barrios per far diventare l'intera popolazione *self-employed*».

In questa piega della modernità si è resa evidente la mutazione dei bisogni in fabbisogni, cioè l'espansione mondiale delle necessità di sopravvivenza (non più di vita) calcolate in grandi numeri così come si erano evoluti i consumi e i desideri. È stata una rottura che ha determinato l'attuale assetto del mondo:

I bisogni – nel senso in cui io voglio discuterli quando parlo di bisogno di istruzione, bisogno di apparati medici, bisogno di trasporto, bisogno di reddito – sorgono quando la tecnica viene accettata come mezzo per cambiare, per abolire, la necessità che la condizione umana impone.

Da qui il potere di aiutare con il volontariato o la cooperazione allo sviluppo. È la fantasia che popolazioni povere o che vivono ai margini dipendono dall'aiuto esterno, come se si avesse il potere di accendere o spegnere la vita. Essere Dio implica una 'terribile vanagloria'. Le implicazioni della rottura dei limiti del vicino umano risalgono ai primi anni '80 dello scorso secolo e risiedono nel mutamento dello spazio mentale. Un crollo catastrofico nel modo di guardare le cose ha implicato una 'presa sulla vita' che è consistita in gran parte nella trasformazione delle popolazioni in 'sistemi'. Interpretando questo movimento Jean Robert ha letto la mutazione di sguardo e delle percezioni come il tema archeologico dell' 'ultimo' Illich.

Negli ultimi anni del XX secolo la fine dell'età degli 'strumenti' è decretata dall'irruzione nella lingua comune dei termini di una 'scienza pop' mutuata dalla cibernetica e dall'analisi dei sistemi. Illich e Barbara Duden aspiravano ad illuminare questa topologia mentale. Un'archeologia delle percezioni e delle idee nell'età dei dispositivi di gestione guadagna alla vista una distanza più profonda e più obliqua rispetto alla critica frontale delle società capitaliste. Si trattava di una ricerca del *lumen sub quo*, della luce sotto la quale questa topologia rivela la sua vera natura.

A differenza delle teorie sistemiche, l'archeologia dello sguardo e delle percezioni permette di disgregare le strutture per far emergere la forma che le società, i valori e i beni assumono a partire da un indice storico che distingue quelle stesse società quei valori e quei beni da precedenti epoche storiche. Quello che Foucault chiamava *a-priori storico* Illich definiva *apriorismo specifico* di un'epoca. Così il problema dei moderni modi di percezione può essere indagato ritornando ad un pensatore del XII secolo. Tra la prima e la seconda metà del XII secolo con il *Didascalicon* e il *De Scientia Mechanica* Ugo di San Vittore ha segnato la soglia tra due epoche: quella della lettura ad alta voce, del canto e della percezione sensuale delle sillabe e quella della parola scritta, del testo memorizzato, della lettura mentale che oggi a mala pena sopravvive.

Robert ricorda che già nel 1972 Illich e Valentina Borremans, direttrice del CIDOC, avevano pubblicato un saggio, *La necesidad de un techo comun (El control social de la tecnología)*, secondo cui il modo industriale di produzione ha caratteristiche che ne impediscono il controllo politico. Si spiega così l'attuale politica mondiale in cui agenti tecnologici e finanziari sono a tutti gli effetti gli unici attori politici. E lo sono nell'epoca della fine della rappresentanza, fine a cui i democratici non si rassegnano. Di questo lungo, agonico tramonto sono vivide tracce le deleterie politiche di riprogettazione di borghi e città secondo criteri 'ecologici' – già esauriti prima ancora di essere pensati.

La profezia di *Tool for conviviality* non annuncia il ritorno a momenti di condivisione illusoriamente esterni alla vita metropolitana, bensì la pratica del limite, del rischio, una volta oltrepassata la soglia del massimo: massima produzione di merci e dispositivi, massimo consumo, massima accelerazione dello spazio-tempo, massima programmazione, – cioè tutta la congerie della vita da ridurre al minimo nel tempo della scarsità.

D'altra parte la critica delle tecniche e del capitale, peraltro largamente anacronistica quando è esercitata con gli stessi argomenti adoperati nell'esame del conflitto ottocentesco tra capitale e lavoro, per Illich non può essere sostituita dal sentimento di incondizionata adesione all'antico strumento in vigore nella *polis*. Il ritorno al mondo pre-agricolo o al contado o al monastero non si adegua ad esercizi di decrescita, a progetti ecologici, o all' 'intelligente' salvaguardia dell'ambiente laddove non c'è niente da preservare e nessuno da difendere in territori di rovine, – deserti metropolitani illusi dal funzionamento a pieno regime dei servizi. È anzi in questo presente in cui le macchine di governo della vita girano a vuoto che la diserzione diviene l'unica alternativa praticabile. La posta in gioco della modernità essendo l'induzione a rispondere alla civiltà opponendogli il conflitto e la critica, l'esibizione di potenza e il riverbero del linguaggio consapevole, – a tutto questo è proficuo sottrarsi nell'impotenza, cioè nel risalire la distanza tra l'origine dei dispositivi e la prassi di governo che innescano. Michel

Foucault tra la fine degli scorsi anni '70 e i primi '80 si chiedeva come si può essere governati il meno possibile. Illich poneva la stessa questione del conflitto nell'inoperosità proveniente da inabilità procurate. Controproduttività e controcondotte.

Una città di venti milioni di abitanti non dovrebbe essere governabile. Eppure la gente se lo chiede invece di cercare di capire *come mai* una città come questa (Città del Messico) può sopravvivere *senza* un governo. Senza governo è il governo della *vita*, parola-ameba, parola di plastica, se pensare alla vita fa agire come se ci fosse vita. In altre parole l'alternativa al 'disumano' non è rivendicare un 'nuovo umanesimo'; casomai ci si attegga ad imparare una storia delle idee; o meglio, a fare un'archeologia delle nozioni per conquistare distanza dal presente. Tanto più se fare una 'buona' archeologia è collocare 'qui e ora' la distanza. «Vivo nel rifiuto non solo di dire certe cose, ma anche di usare certe parole o di lasciare che certi sentimenti si insinuino nel mio cuore».

Allo stesso modo un'archeologia del *genere* alla fine dell'epoca classica (metà del XVII secolo) scopre la polarizzazione delle attività tra donne 'riproduttive' e uomini 'produttivi'. C'è sempre stata separazione tra gli attrezzi che potevano essere afferrati dagli uomini e quelli afferrati dalle donne. Una persistente linea di genere correva tra le diverse epoche attraverso tutte le società. Nelle società capitaliste viene introdotto il lavoro astratto che non fa differenza tra uomini e donne:

Perciò quello che altri avevano descritto come l'avvento del capitalismo poteva in realtà essere descritto anche come la morte della linea di genere [...]. Nasce anche la nozione di essere umano generico che non esiste prima del XVII secolo, quando i costumi erano quelli degli uomini e delle donne. La società è vista in una 'complementarietà dissimetrica'.

Quando le rivendicazioni di genere hanno introdotto una nuova consapevolezza sono anche divenute controproduttive e invece di abbattere le differenze salariali tra donne e uomini hanno contribuito a rafforzarle tra donne sottopagate e donne ben retribuite «mentre non hanno cambiato niente nella distanza tra ricchi e poveri». Mantenere la differenza tra genere e sesso è cruciale per evitare l'emancipazione che è il trucco con il quale «le donne vengono fregate».

(In *Gender*) ho affermato che la scienza è profondamente sessista non tanto perché è parziale – essendo praticata in gran parte da uomini che guardano le cose da un punto di vista maschile – ma principalmente perché è un tentativo di vedere la realtà dal punto di vista dell'essere umano.

Il genere esiste mentre l'essere umano è una costruzione che data dall'illuminismo. Quando l'essere umano è stato inventato il genere è scomparso, annullato nelle attività umane, il lavoro, lo sport, il sapere, il gioco, la religione, l'etica. I beni si sono trasformati in valori.

Era ovvio che in una società orale, quando io parlo, tutti sanno immediatamente se è un uomo o una donna che sta parlando, perché la voce appartiene a un genere. Ma non nasciamo con una voce che appartiene a un genere [...]. In Madagascar gli uomini devono parlare così (falsetto) mentre le donne devono parlare in un altro modo (basso sforzato). Eppure non esiste una lingua parlata in cui quando la senti, tu non possa immediatamente capire se chi parla è un uomo o una donna.

L'alternativa sarebbe recuperare i resti del genere, cioè relazioni di amicizia che prendano il posto di ciò che in precedenza erano relazioni culturalmente definite tra uomini e donne. Una contemporanea arte di vivere può essere recuperata nell'arte di gioire. Il che forse ha qualcosa a che fare con la petizione di principio da assumere anche solo come residuo d'essere:

Nella tradizione del mondo occidentale [...] ho scelto la politica dell'impotenza. Faccio testimonianza della mia impotenza perché non solo penso che [...] non sia rimasto altro, ma anche

perché potrei sostenere che in questo momento è la cosa giusta da fare. Oggi la politica [...] non ti permette di cogliere le cose alle quali dobbiamo dire NO!

Dunque non si tratta di comparare la violenza dei 'sistemi' a quella degli individui qualora si organizzino in gesti violenti. Si tratta di adoperare una violenza che non corrompe, una violenza divina per dirla con Walter Benjamin, puntuale e senza sangue:

Le donne che si schierano davanti ad un carcere non ricorrono a una violenza che le svisciva se raccolgono le pietre e i bastoni che trovano sottomano e li lanciano contro la prigioniera [...].

C'è anzitutto da evitare la responsabilità, concetto oltremodo ipocrita, assunto in volontà di dominio; inoltre evitare la 'cura degli altri' se si tratta di una pratica non alla portata; ancora, evitare la chiacchiera sulla pace e la fame, sulle lotte e sulle differenze e rivendicare il «privilegio del silenzio inorridito di fronte a certe cose». Evitare di protestare contrastando i principi degli avversari. L'intento sarebbe allora ricollocarsi nel tempo, allontanarsi dalla vita generica lasciando che funzioni. Non rendere attuale il passato, né scivolare nel lontano, ma fare in modo che si acceda al passato in una scintilla. Illich ne ha indicata una di particolare importanza, la percezione del corpo.

Nel 1100 il Cristo crocifisso è ancora il Cristo del primo millennio. I primi trecento anni di cristianesimo non conobbero il crocifisso. Un'immagine di quel periodo rappresenta un uomo inchiodato ad una croce, con una testa d'asino. Sotto, un uomo in preghiera e una scritta 'Anaxemenos adora il suo Dio'. È una presa in giro della devozione cristiana. Successivamente colui che è sulla croce è vestito da prete. È una persona viva. È un'icona non è un corpo che viene rappresentato. Nel IX secolo i vestiti iniziano a sparire dal corpo, che è ancora un corpo vivo. Ma dalla fine del XII secolo è un uomo morto, la sua testa è reclinata, il suo corpo martoriato.

San Francesco patisce quel corpo. Una storia delle reliquie indica la trasformazione della percezione del corpo nell' 'odore di santità'. La gente fiutava la santità di una reliquia, pratica pagana assunta nel cristianesimo e che scomparve con l'Inquisizione. Indice ulteriore della mutata concezione del corpo fu il problema della carne presente nel pane e nel vino dell'eucarestia. Alcuni trattati risalenti al 1160-1190 riguardavano la riflessione morale sui primi movimenti della carne. Si annunciava la cruciale differenza tra carne e corpo che Foucault ha indagato in particolare nel corso *Les Aven de la Chair* riguardo alla sessualità nel matrimonio. Alla fine dell'XI secolo il medico contende al prete il capezzale del moribondo. Il corpo morto e la sepoltura diventano importanti. I corpi più importanti venivano bolliti. Tommaso d'Aquino venne bollito e le sue ossa distribuite tra gli amici. Un editto papale proibì la dissezione delle salme e progressivamente il corpo venne separato dalla coscienza, fin quando si imparò a sentire il corpo come insegnato dal medico. Con il ricovero in ospedale la coscienza è definitivamente separata dal corpo che diviene un diagramma.

In epoca moderna la questione assume il problema della salute e della cura. *Nemesi medica* è stato scritto per dimostrare che l'alta intensità di medicalizzazione e il monopolio medico su diagnosi e terapia distrugge l'arte di soffrire e l'arte di morire. Due sono state le soglie storiche che hanno fatto della medicina un potere di curare con tecnologie sempre più raffinate e insieme un potere iatrogeno, un potere di far ammalare per surplus di cure erogate. La prima trasformazione su vasta scala avviene agli inizi del XX secolo e in realtà è l'effetto di lunga durata dell'istituzione dell'ospedale pubblico alla fine del XVIII secolo come ricordava Foucault in *Nascita della clinica*.

La seconda grande trasformazione avviene agli inizi degli scorsi anni '60 quando i medici diventano una categoria professionale con potere di indirizzo e gestione delle patologie. L'esercizio del potere medico è andato di pari passo con la costituzione di uno stato di emergenza sanitaria regolato da

protocolli. Di fronte a questa evoluzione la medicina è divenuta politica mondiale e tuttavia due atteggiamenti sono da evitare: la *concupiscenza apocalittica* che vede la modernità come l'insieme delle istituzioni totali cui è impossibile sottrarsi, e allo stesso tempo «il romanticismo [...] per essere a malapena capaci di sostenere l'angoscia quando la osserviamo».

David Cayley in un recente articolo sulla pandemia, [\*Questions about the current pandemic from the point of view of Ivan Illich\*](#) (8 aprile 2020), riportato nella rubrica tenuta da Giorgio Agamben, 'una voce', sul sito web della casa editrice Quodlibet, riepiloga la posizione di Illich sulla 'vita nel sistema' in cui il corpo è divenuto un costrutto sintetico letto da scanner e videocamere e la vita un idolo quasi-religioso presieduto da un' 'ontologia dei sistemi'.

Nell'attuale stato di cose la medicina ha a tal punto oltrepassato la soglia nel facilitare la condizione umana da far scomparire il limite della cura. Uno degli effetti è stato che, come Karl Polany aveva notato alla fine della seconda guerra mondiale, i paesi si sono avviati come sonnambuli verso eventi che le popolazioni in qualche modo si aspettavano. Questa direzione nel corso degli ultimi trenta anni ha generato tre forme di iatrogenesi, clinica, sociale e culturale. In forma clinica l'eccesso di medicina ha un effetto contrario alla cura; in forma sociale è il modo in cui il medico deve per definizione trattare il paziente come un soggetto da esperimento e non come un caso unico; la forma culturale di medicina controproduttiva consiste poi nel dissolversi della facoltà di soffrire e di morire. Mitigare e migliorare la condizione umana è bene, perderla no. La ricerca ossessiva della salute può impegnare un'intensa e narcisistica preoccupazione per il proprio stato corporeo.

Nella pandemia l'ossessione per il bilancio delle vittime rispetto all'ultima catastrofe è l'altra faccia della medaglia. La vita diviene un'astrazione – un numero senza storia [...]. La pandemia reale è un oggetto costruito che poteva essere costruito diversamente riguardo alle misure da stato di emergenza. Ma chi immaginava di avere il potere di 'lasciar morire' vive in un mondo ideale di informazione e tecnologie perfettamente padroneggiate, in cui niente accade che non era stato scelto.

Lo stato deve ad ogni costo favorire, regolare e proteggere la vita – questo è il senso di ciò che Foucault ha chiamato biopolitica. La morte deve essere espulsa fuori dalla vita e dal pensiero. Questo mondo che vive disincarnato e in uno spazio virtuale, un mondo di emergenza permanente in cui la prossima crisi è sempre dietro l'angolo come avvertiva qualche anno fa il Comitato Invisibile, un mondo in cui la bolla dell'informazione ha teso il linguaggio oltre il punto di rottura, è un mondo in cui la scienza è diventata superstizione.

La cura trasformata in tecnologia di governo è sotto gli occhi delle genti come la norma, il costume, le esigenze e la natura. Come la stessa natura necessaria, primaria e irrinunciabile che copre l'intero piano d'esistenza, dalla sopravvivenza alla vita. Contro la sopravvivenza scambiata per vita Illich ha speso tutte le sue forze, dimostrando con la morte, il proprio senza cura, di riappropriarsi della vita. La risibile invenzione bioetica non aggiunge niente alla scelta dell'incurabile che è quanto proviene ai giorni ultimi dalla testimonianza della malattia. Nella conversazione di Brema è condensato il principio che soggiace al pensiero comune: vita, come democrazia e come libertà, sono parole vuote. Lo sono quanto più sono divenute sostantive: una vita, la libertà di cura, la democrazia liberale, «tutti termini che potrebbero essere sostituiti da un colpo di tosse o da 'merda'». Perché trasformare un attributo creato in un oggetto da manipolare, di cui ci si sente responsabili, che si gestisce, significa realizzare il più radicale pervertimento possibile. Far entrare la vita nell'etica vuol dire trasformare un contesto immorale in qualcosa di morale, quello delle commissioni ospedaliere «che sono un rifugio per medici e preti spretati con lauree in teologia e in filosofia, al fine di giustificare le più disgustose e impudenti manipolazioni delle persone da parte del loro personale medico».

Il paradosso della bioetica, specie quando è contemplata nelle dichiarazioni pontificie sulla vita come ad esempio quella dell'ex-Sant'Uffizio ad opera del cardinale Ratzinger (ex-papa Benedetto XVI), è che il fatto della vita viene asserito come fatto scientifico. Che la ragione può riconoscere nella vita al momento del concepimento una persona e che questa persona è considerata la più indifesa. Si identifica l'informazione genetica con la creazione. In secondo luogo si identifica una persona con un essere «senza gambe, senza braccia, senza occhi, una persona senza faccia [...] che può apparire solo in certi tipi di fotografie elettroniche[...]». Infine si sancisce che come cristiani bisogna occuparsi di questa persona come del prossimo. L'intera argomentazione dimostra la forza di penetrazione delle parole di plastica usate per asserzioni normative, laddove nella scienza la parola vita è senza radici ed è priva di ogni relazione al senso comune.

Eppure alla vita è stato annesso il sacro, la sacralità della vita. Ma mentre nelle epoche precedenti il sacro era la soglia che prefigurava uno spazio al di là, vissuto comunque in un certo luogo e in un certo tempo, in questa modernità l'aldilà è il luogo sconfinato che ben corrisponde all'immagine del pianeta visto dallo spazio e alla foto dell'embrione. «Queste due immagini sono la soglia attraverso la quale la vita giustifica il management globale». Affermando che si è responsabili della vita e del pianeta si suppone che si abbia qualche potere sul mondo. La vita diviene lo scopo ultimo della storia. «Pensare alla vita ci fa agire come se ci fosse vita». Ma cos'è la vita in un mondo morto? L'intenzione ecologica si esprime nella visione del mondo come un tutto vivente, il pianeta da salvare, senza comprendere che proprio questa istanza mostra che «il tempo degli esseri umani è finito, ed è finito da molto tempo».

Perciò l'ipotesi Gaia' nel tempo dell'Antropocene, epoca reale e costruita, è un'ipotesi folle, la danza macabra dell'ecologia che scambia vita per morte, la terra per il pianeta e lo zigote per la persona. Mentre vale la pena celebrare il presente perché è bello e non perché è utile a salvare il mondo, e lo è in un momento 'conviviale' in opposizione a quella danza macabra: un tavolo da pranzo dove l'esser vivi è celebrato con tutto il piacere di essere qui e ora più nudi possibile.