



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

JACOB ROGOZINSKI

Noli me tangere. Un'esperienza della reversibilità in tempi d'epidemia

EPEKEINA, vol. 11, n. 1 (2020), pp. 1-17
Biocritics

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Noli me tangere. Un'esperienza della reversibilità in tempi d'epidemia

Jacob Rogozinski

Da una crisi nasce talvolta il desiderio di filosofare: di portare al concetto l'esperienza di una situazione nuova che interrompe il normale flusso del tempo e fa sgretolare le nostre certezze. L'epidemia del Sars-Cov-2 non fa certo eccezione. Il filosofo non ha la pretesa di sostituirsi all'epidemiologo o al virologo, né al sociologo o all'economista e al politico, quando si sofferma a considerare le cause della crisi per capire come affrontarla e prevederne le conseguenze. Piuttosto, parte dall'esperienza di questo sconvolgimento della vita di tutti noi, per cogliere ciò che quest'esperienza offre alla riflessione. Che cosa ci avrà dunque mai insegnato quest'epidemia?

Quando, durante i giorni di confinamento, mi è capitato – senza maschera, lo ammetto – di uscire in strada, e girare per le vie vuote e i parchi deserti, mi ha colpito il comportamento delle poche persone che incrociavo. Un comportamento decisamente diverso da quello precedente alla pandemia. Nel “mondo com'era prima”, quando s'incontrava una persona, nessuno manifestava o rivolgeva all'altro alcun segno, né di timore né tantomeno di indulgenza. Tutti, ci si atteneva ad una cortese indifferenza. Ora, mi sembra che questa neutralità abbia lasciato il posto ad altri atteggiamenti, peraltro fortemente polarizzati. Nel corso di queste mie passeggiate, ho potuto notare che mentre alcuni – la maggior parte, e col viso non coperto da mascherine – salutavano con un cenno o un sorriso, gli altri si scansavano, cambiavano percorso e, facendo un lungo giro per superarmi, non esitavano a lanciare uno sguardo di rimprovero, frammisto di indignazione e inquietudine. E poiché coloro che si peritavano di allontanarsi recavano sempre una mascherina, ho finito col designarli come i “fobici mascherati” (*les “phobiques masqués”*).

In tempi di epidemia, non è raro che le relazioni con le altre persone diventino fortemente ambigue. È quasi come se l'epidemia rivelasse l'esistenza di una comunità nuova: una comunità fatta di uomini e donne che sanno di attraversare un'esperienza che li accomuna e li avvicina. Penso, ad esempio, a coloro che durante la quarantena si sono spesso ritrovati alle otto di sera sui balconi. Ma nello stesso tempo, la

stessa epidemia induce a lasciar trasparire una qualche ostilità in coloro che percepiscono e vivono il momento dell'incontro con altre persone come un pericolo. Perciò si allontanano timorosi. Stiamo riscoprendo nelle nostre vite quotidiane l'ambivalenza dello *hostis*. È noto che questo termine latino possa designare sia "l'altro", lo "straniero", nel senso di colui che è accolto (o accoglie), sia "l'avversario", il "nemico", cioè colui che è *ostile*. Nel caso dell'epidemia del Sars-Cov-2, non si tratta – o comunque non solo – di una fobia patologica o di un fantasma: io potrei davvero essere un vettore di virus, vale a dire una potenziale minaccia apportatrice di morte. Si scopre tuttavia che non solo l'altro è una minaccia per me, ma che *anch'io sono una minaccia per lui*, così come, a dire il vero, io stesso *sono una potenziale minaccia per me* giacché, toccando e toccandomi, rischio in ogni momento di infettarmi. Si fa così l'esperienza di questa *reversibilità* tra l'altro e me stesso di cui parla Maurice Merleau-Ponty, di questo «circuito dell'io e dell'altro» [*circuit du moi et d'autrui*] in cui «il male che io faccio [agli altri], lo faccio [anche] a me stesso».¹ Ma l'esperienza della reversibilità, per quanto angosciante sul piano individuale, ha altresì una portata politica ed etica. Trasposta su questo piano, essa si spinge verso un'«allergia nei confronti dell'altro» [*allergie à l'autre*], una paura e un terrore dell'estraneo che in ciascuno di noi e nella comunità degli individui trovano profonde radici. In effetti, ciò che l'epidemia ricorda a coloro che avrebbero potuto dimenticarlo, è che la minaccia di morte non viene solo dall'altro, ma anche – se non soprattutto – da noi stessi. Questo virus "levinassiano" ci insegna che l'altro [*autrui*] è innanzitutto colui che *io* posso uccidere.

Divieto di toccare l'altro, d'esser toccato da lui e di toccare se stessi: eccoci così sottoposti ad un triplice proibizione che conferma una prossimità – non solo etimologica – tra il *contatto* e il *contagio*. Questa è la principale lezione dell'epidemia, riducibile alla massima secondo cui: può essere pericoloso toccare (incluso toccare se stessi). Il contatto, in breve, può uccidere. Sembra quasi che l'esperienza del contagio epidemico inneschi nell'orizzonte della nostra vita quotidiana una tendenza già presente e largamente diffusa tra i filosofi: la sua

1. M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel* (1949), in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 268 (trad. it. *Nota su Machiavelli*, in *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967).

scarsa fiducia verso il tatto. Considerato, al pari del gusto e dell'olfatto, come un senso "inferiore" che avvicinerebbe l'uomo all'animalità, il tatto è stato sottostimato da numerose correnti filosofiche. Da Platone fino ad Hegel, a godere di maggiore attenzione sono stati i sensi più "spirituali", come la vista e l'udito. D'altra parte, la sopravvalutazione della vista precede la nascita della filosofia: non è un caso se i termini che designano in latino il "vedere" (*videre*) e in greco il "sapere" (*oída*) provengono tutti dalla medesima radice, come anche l'*Idea* e la forma intelligibile (*eidos*). Vero però è anche il fatto che questo primato della visione sia stato da alcuni filosofi in particolare messo in discussione. Nel *De anima*, Aristotele afferma che il tatto è, fra tutte, la sensazione "più esatta" e che, nell'uomo, raggiunge il più alto grado di finezza. Il che spiegherebbe perché l'uomo risulterebbe il più intelligente fra gli animali e che gli uomini "più tattili" (letteralmente: "coloro che hanno la carne più duttile") sarebbero più intelligenti di coloro che hanno la pelle più spessa... Da ciò conseguirebbe, come un'autorevole commentatrice ha scritto, che «la capacità del pensiero affonda le sue radici nel tatto e da nessun'altra parte».² Che conclusione trarne? Forse che i nuovi divieti, volti a proibire il contatto a vantaggio di una socialità più "distanziata", finiranno col renderci meno intelligenti?

In realtà, il privilegio che Aristotele accorda al tatto è ancora più radicale, in quanto non riguarda solo la finezza della sensazione e l'acutezza del pensiero, ma ha essenzialmente a che fare con la vita stessa. Se «gli altri sensi hanno per scopo il benessere»,³ dice Aristotele, la finalità del tatto è la vita, cioè la possibilità stessa per il vivente di mantenersi in vita; giacché «è evidente che un vivente non può esistere senza toccare»⁴ mentre, privato della vista, dell'udito, dell'olfatto, può comunque rimanere in vita. Gli esperti che oggi imperiosamente vegliano sulla nostra salute non smettono di ripeterlo: il contatto è pericoloso, il contatto può uccidere. Aristotele, dal canto suo, afferma il contrario: è la privazione del contatto a condurre alla morte. Queste affermazioni opposte non si escludono: basta semplicemente riconoscere che il senso fondamentale, così come rende possibile

2. D. Heller-Roazen, *Une archéologie du toucher* (2007), Paris, Seuil, 2011, p. 326 (trad. it. *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, Macerata, Quodlibet, 2013).

3. Aristotele, *De Anima*, III, 12, 434b.

4. *Ibidem*.

la vita, può portare anche alla morte. Lo stesso Aristotele ammette questo, quando parla dell'eccesso di intensità delle sensazioni, della loro "iperbole". Quando si tratta di un altro senso, l'eccessiva intensità della luce o del suono rischia di distruggere l'organo sensoriale: di accecare la vista, o rendere l'orecchio sordo. Al contrario, «l'eccesso di intensità in ciò che si può toccare non distrugge solo l'organo, ma il vivente stesso»,⁵ come ad esempio nel caso di un caldo o un freddo estremi, o di una loro durata eccessiva, vale a dire di uno *choc* troppo violento.⁶ Aristotele non menziona l'eventualità di una morte dovuta ad un eccesso di gioia sessuale, per quanto anch'esso appartenga all'ambito di questo "tatto iperbolico". L'esperienza tattile si misura, qui, con la prova dell'*intoccabile*: con ciò che è vietato toccare, pena la morte. In periodi di epidemia, quest'intoccabilità si estende ad un numero molto elevato di forme e modi variegati di contatto tattile, fino a rendere ciascuno di noi – sebbene in maniera provvisoria – degli "intoccabili" nel senso indiano del termine, dei "paria", il contatto con i quali diviene una macchia irrimediabile. L'analisi di Aristotele conduce così a un *double-blind*, una duplice costrizione contraddittoria: se la privazione del tatto è mortale, parimenti lo è anche il suo eccesso. Si tratta quindi di trovare il giusto mezzo, il *tocco adeguato*, "mediano" o, se si preferisce, quell'esercizio del tatto limitato a "quanto basta", per evitare tanto il suo eccesso che il suo azzeramento. Nel rispetto di questa duplice soglia, si perviene allora a quella zona intermedia che è il luogo entro cui si svolge la nostra vita.

L'ambivalenza del toccare si ritrova altresì nel divieto di toccare *se stessi*. Il contatto con qualunque parte del nostro corpo potrebbe permettere un ingresso dell'agente patogeno. Quel che è percepito ormai come una minaccia è ciò che Merleau-Ponty designava come l'*entrelacs*, l'«intreccio» del toccante e del toccato nell'atto di toccare se stessi, «quando la mia mano destra tocca la sinistra intenta a palpare le cose».⁷ Ora, questo "chiasmo" – che secondo il filosofo è la matrice

5. Ivi, 435b.

6. In merito, cfr. l'analisi di questo passaggio in J. Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, pp. 60-62 (trad. it. *Toccare. Jean-Luc Nancy*, Genova, Marietti, 2007).

7. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 174 (trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003).

carnale del nostro corpo e del mondo – si trova anch'esso a fare i conti con l'intoccabile: «Toccare e toccarsi [...] non coincidono con il corpo: il toccante non è mai esattamente il toccato [...]. È necessario che un qualcosa d'altro rispetto al corpo intervenga, affinché possa avvenire la loro giunzione: questa accade nell'intoccabile». ⁸ Non si tratta però di ciò che è proibito toccare, come può essere il nostro viso, o quello altrui durante l'epidemia. L'intoccabilità di cui si parla è qualcosa di ben più radicale: Merleau-Ponty lo descrive come un «negativo vero e proprio», una parte della mia carne che resiste al chiasmo e non si lascia incarnare a sua volta. Propongo di chiamare questo “negativo” il *restante* della carne (*le restant de la chair*).⁹ Nel suo ultimo libro incompiuto, Merleau-Ponty seguiva, al riguardo, un'indicazione di Edmund Husserl: secondo il padre della fenomenologia, toccare se stessi è un gesto primordiale che permette alla nostra carne di farsi corpo, di *incorporarsi* conferendosi una forma stabile. Solo così io posso riconoscere una somiglianza tra il mio corpo di carne qui e il corpo altrui là, questo corpo estraneo al quale trasferisco “per analogia” l'esser-carne che io provo nel mio corpo, sì ch'esso m'appare come *il corpo di un altro*, cioè di un altro “io” simile a me stesso e tuttavia diverso da me, una sorta di *alter-ego*.¹⁰ Questo riconoscimento ed il transfert carnale che questo autorizza non potrebbero affatto aver luogo se ciascun io non avesse innanzitutto la possibilità di toccare se stesso, cioè di “sentirsi carne”. In effetti, «ad un soggetto privo della vista non apparirebbe alcuna carne». ¹¹ Questo “transfert di carne” (*transfert de chair*) non potrebbe prodursi neppure se ciascun io non fosse già in grado – anche solo virtualmente – di toccare gli altri corpi, da questi essere a sua volta toccato. Se i corpi fossero semplicemente

8. Ivi, pp. 307-308.

9. Su questo tema, mi sia consentito rinviare alla sezione III del mio volume *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006.

10. Sull'auto-afezione tattile, cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Hague, Nijhoff, 1952, § 36-39; (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una fenomenologia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002). D'ora innanzi: *Ideen II*. – Sul “transfert analogico” del mio esser-carne sul corpo altrui, cfr. la quinta delle *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1982 (trad. it. *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 2002).

11. *Ideen II*, § 37.

percepiti come su di uno schermo, ogni io si sentirebbe circondato da corpi privi di carne: come da fantasmi disincarnati. Potrebbero, certo, comunicare tra loro, parlarsi a distanza, ma non potrebbero mai formare una comunità vera e propria. Senza il potere di toccare se stessi, nessuno avrebbe un corpo, nessuno sarebbe al mondo. E in assenza del potere di sentirsi toccare e di toccare gli altri, ciascuno sarebbe solo, isolato. L'esperienza dell'epidemia rende particolarmente visibile il carattere paradossale della vita: ciò che rende possibile la nostra esistenza si è trasformato in una minaccia dalla quale è divenuto necessario difendersi. Ciò che permette di avere un corpo – o, per meglio dire, di *essere* il nostro corpo – rischia di distruggere questo corpo.

Questa reversibilità così rivelataci dall'epidemia riappare poi su un altro piano ancora, nella dimensione auto-immunitaria della malattia da cui si è affetti. Sembra infatti che un grande numero dei decessi provocati dal Sars-Cov-2 non siano una conseguenza diretta dell'infezione virale, ma il risultato di una "tempesta immunitaria", della risposta eccessivamente violenta dell'organismo infetto che reagisce distruggendo i suoi stessi tessuti. Ciò che doveva proteggermi, ora è lo stesso che può uccidermi e che uccide. Nel linguaggio medico, si parla di malattie "auto-immuni" (come la sclerosi multipla, o alcune forme di diabete) quando la reazione protettiva del sistema immunitario produce nell'organismo da difendere effetti in realtà distruttivi. Il paradosso dell'*auto-immunità* (in cui il soggetto è costretto a difendersi anche da ciò che è preposto alla sua stessa difesa) è stato esplorato anche da Jacques Derrida, il quale ha rilevato simili "affermazioni autodistruttive" nei fenomeni di crisi e nelle aporie della politica e della religione. Un caso esemplare di "fatalità autoimmune" è quanto Derrida ha evidenziato nella vita della democrazia che, per proteggere se stessa da una minaccia, è costretta «a limitare se stessa e a minacciarsi da sé», quando ad esempio nel corso di una crisi uno Stato democratico ricorre a delle misure restrittive, in principio liberticide, con il solo scopo di salvaguardare le libertà individuali e la stessa democrazia.¹² Non è forse, questo, ciò che è accaduto nel corso di quest'epidemia,

12. J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 61 (trad. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003).

quando la minaccia di un'accelerazione dei contagi ha spinto gli Stati a limitare all'estremo le libertà degli individui di riunirsi, di circolare, di manifestare, di lavorare ecc., con lo scopo dichiarato di difendere la salute pubblica e la vita della popolazione? A torto, io credo, si sia però parlato, a questo proposito, di un "colpo di Stato" o di una "cospirazione oggettiva" – come recentemente sostenuto da Giorgio Agamben – tesa all'instaurazione di uno "stato d'eccezione permanente".¹³ In effetti, la crisi sanitaria non ha fatto altro che portare in evidenza il paradosso già costitutivo della democrazia e, in fin dei conti, di ogni istituzione e di ogni società. Come Derrida sottolinea al riguardo, «questa pulsione di morte che lavora in silenzio [e opera su] tutta la comunità» in verità è ciò che «la costituisce in quanto tale [...]: non esiste nessuna comunità che non si confronti con la propria auto-immunità, col principio sacrificale di auto-distruzione che minaccia il principio di protezione di sé». ¹⁴ Nessuna "eccezione", dunque, e tanto meno una "cospirazione", ma una *crisi*, vale a dire una *esperienza di verità*.

Che si tratti del pericolo di toccare o di toccarsi, o anche di una auto-distruzione auto-immunitaria, noi facciamo in tempo d'epidemia l'esperienza di una reversibilità in cui la minaccia e la salvezza, il veleno e l'antidoto, la vita e la morte s'intrecciano e divengono quasi indiscernibili. Insistiamo su questo punto: non si è affatto in presenza di una situazione assolutamente inedita. L'epidemia non fa che rivelare, in realtà, una condizione che già era la nostra, ma di cui non si aveva, evidentemente, una coscienza del tutto chiara. Lo stesso discorso vale per i rimedi che siamo obbligati a seguire per diminuire le possibilità di contagio: questo "distanziamento sociale", questi "gesti-barriera" da rispettare per contrastare la diffusione dell'epidemia.

13. Mi riferisco all'articolo pubblicato il 26 febbraio 2020 su *Il Manifesto* (<https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-un'emergenza-immotivata/>), poi apparso in traduzione francese su *Le Monde* il 24 marzo 2020. Vero è che Agamben fa parte dei cosiddetti "corona-scettici" (*corona-sceptiques*), dacché ha sempre considerato «la sedicente epidemia del coronavirus» un'«invenzione» (*Ibidem*). Curiosamente, questo pensatore della sinistra radicale finisce col ritrovarsi molto prossimo alle posizioni dell'*alt-right* americana...

14. J. Derrida, *Foi et savoir*, in *La religion*, éd. J. Derrida, G. Vattimo, Paris, Seuil, 1996, p. 69 (trad. it. *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in *La religion*, a cura di J. Derrida, G. Vattimo, Bari, Laterza, 1996).

Qui e là, delle voci si levano per protestare contro la crescente tendenza alla limitazione dei contatti, contro la sparizione di una “socialità tattile” fondata sulle strette di mano, gli abbracci, la convivialità delle feste e dei grandi assembramenti collettivi, a vantaggio di un mondo asettico, dominato dagli schermi. Certo, è importante essere sempre attenti: ci si rassicura dicendo che d’ora in poi sarà impossibile non incentivare in maniera generalizzata il tele-lavoro, dove lavoratori isolati saranno sorvegliati a distanza da programmi di controllo, una tele-justizia senza audizioni né arringhe, una tele-università senza né studenti né insegnanti... Non è tuttavia possibile ignorare che questo processo teso perdita di contatto era già iniziato ben prima dell’attuale epidemia, e ancor prima dell’apparizione di internet e degli *smartphone*. Nel 1967, Guy Debord sottolineava «il divenire-mondo dello spettacolo, che è altresì il divenire spettacolo del mondo», forma ultima di quell’illusione che Marx chiamava il “feticismo delle merci”. Ora, Debord afferma che lo «spettacolo» – cioè la «tendenza a *far vedere* attraverso una serie di specifiche mediazioni il mondo non più direttamente raggiungibile» – «trova normalmente nella vista il senso umano privilegiato che altre epoche riconoscevano al tatto». Così, «il senso più astratto, il più mistificabile» corrisponderebbe all’estrema alienazione della società contemporanea.¹⁵ Non è certo che questa nostalgia per un’epoca felice, in cui regnava l’immediatezza del contatto, non sia in realtà che un’illusione retrospettiva. Ma permette in ogni caso a Debord di sviluppare una critica radicale nei confronti di una società completamente presa dalla fascinazione dell’immagine, al punto da perdere ogni contatto col mondo.

Tutto porta a credere che, anzi, questa messa a distanza che favorisce la visione a sfavore del tatto non riguarda e caratterizza solo la nostra società affascinata dal prestigio delle immagini. Essa è in effetti presente, in maniera più o meno intensa, in tutte le epoche, in tutte le culture umane.

Sociologi e antropologi l’hanno osservato da tempo ormai: Georg Simmel scriveva ad esempio che ogni uomo è contornato da una “sfera invisibile”, le cui dimensioni variano secondo i codici culturali, le

15. Cfr. G. Debord, *La société du spectacle* (1967), Paris, Gallimard, 1992, p. 9 (trad. it. *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2001).

circostanze storiche e le persone alle quali ci si rivolge; a nessuno è consentito accedervi senza che il sentimento che l'individuo ha del suo valore personale rischi d'esser irrimediabilmente compromesso.¹⁶ In questo senso, ogni gesto che noi compiamo è già sempre un "gesto barriera", e la "distanziamento" oggi prescrittaci non fa che accentuare, in maniera peraltro tutto sommato modesta, questo scarto iniziale. L'antropologo Edward Twitchell Hall ha studiato questa "distanza soggettiva" che, alla maniera di cerchi concentrici di diametro variabile, circonda ogni individuo. Attorno al nucleo centrale, che costituisce la "sfera intima", si estendono una serie di altre sfere sempre più ampie, di genere vario: da quelle "personali", a quelle "sociali" e "pubbliche". Le "distanze d'interazione" che ciascuna di queste sfere definisce variano a seconda degli statuti sociali (la distanza tende, ad esempio, a crescere di fronte ad un grado gerarchico superiore) e delle norme caratteristiche di ciascuna società.¹⁷ Così una prossimità "normale" per un europeo potrà esser giudicata "eccessiva" e indecente da un giapponese, o al contrario troppo distante e "fredda" in altre culture.

Simili norme sociali – la psicoanalisi ce lo insegna – rinviano a dei divieti che risalgono alla prima infanzia: quelli che proibiscono di toccare il proprio corpo e il corpo dell'altro (innanzitutto della madre) per provare un piacere sessuale, ma anche per colpire e per ferire. Senza questo duplice divieto, senza questa barriera che le proibizioni dell'incesto e dell'omicidio erigono tra i nostri corpi, saremmo esposti a questi fantasmi originari che albergano nei nostri sogni e nei deliri: soggetti alla gioia di una fusione senza scarto con il corpo altrui, ma anche al desiderio di distruggerlo o di distruggere noi stessi. Al riguardo, lo psicanalista Didier Anzieu fa notare che «solo a condizione di trovarsi, al momento necessario, in una situazione di interdizione il tatto svolge la sua opera fondatrice».¹⁸ Secondo Anzieu, il bambino si confronta molto presto con un *divieto di toccare* che è all'opposto dell'esperienza

16. Cfr. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncan und Humblot, 1908 (trad. it. *Sociologia*, Milano, Meltemi, 2018).

17. Cfr. E.T. Hall, *La dimension cachée* (1966), Paris, Seuil, 1971 (trad. it. *La dimensione nascosta*, Milano, Bompiani 1968).

18. Cfr. il suo bel libro intitolato *Le Moi-peau* (1985), Paris, Dunod, 1994, p. 140 (trad. it. *L'io pelle*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2017).

originaria del contatto senza distanza, provato con il corpo della madre. Tracciando la prima frontiera tra i due corpi, questo “divieto originario” costituirebbe il “fondamento non-sessuale del divieto edipico”. Non solo. Inibendo le pulsioni di attaccamento e di presa, esso permette altresì di limitare i loro effetti distruttivi nel momento in cui il bambino comincia ad allontanarsi dal corpo della madre per dirigersi verso altri oggetti. Così, l'eccesso di contatto, la sua iperbole aggressiva o incestuosa, può essere mortale. Ma mortifera è, nondimeno, la perdita totale di contatto: è il caso dei bebè affetti da “sindrome d’abbandono” che – orfani, abbandonati o nati da una madre depressa o psicotica, che rifiuti di toccarli – vivono privati di ogni contatto con la carne materna. Anche se su un piano diverso, si ripresenta qui la duplice costrizione già descritta da Aristotele. Il punto è esperire il contatto *quanto basta* (*juste assez*): saper essere, come diceva Donald Winnicott, una madre “sufficientemente buona” (*good enough*), che sa mantenere una distanza adeguata pur rimanendo vicina. In effetti, questo divieto fondamentale di toccare non è soltanto negativo: apre una zona intermedia, ciò che Winnicott chiama “spazio transizionale”, in cui il bambino può trovare un oggetto che prende il posto del suo primo oggetto di desiderio.¹⁹ Il bambino può mantenere un *contatto a distanza* con l’oggetto perduto, pur restando separato da questo, risultando in tal modo sopportabile l’interruzione del corpo-a-corpo iniziale. Questa capacità di sostenere la fine del contatto immediato, la messa a distanza dall’oggetto di desiderio iniziale, si renderà decisiva per tutte le successive esperienze di separazione e di lutto.

Può darsi che sia proprio questo ciò che Gesù vuol far comprendere a Maria Maddalena, nell’intimarle il famoso «*Noli me tangere!*»: «non toccarmi!» (o, più esattamente, «non toccarmi più!»). L’espressione greca, da cui è tratta la versione latina volgare, è ancora più ambigua: «*mè mou haptou*» può infatti voler anche dire «non trattenermi». Sotto il nome di Maria Maddalena, la tradizione cristiana ha condensato figure diverse, e tra loro distinte: Maria di Betania, Maria di Magdala e un’anonima «peccatrice pentita». Ciò che le accomuna è il fatto di aver

19. Cfr. D.W. Winnicott, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 34 (1953), pp. 89-97 (trad. it. *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in D.W. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1975).

tutte avuto modo di toccare il corpo di Gesù, ad esempio cospargendone i piedi con un unguento profumato. Nella versione del *Vangelo di Giovanni*, Maria Maddalena cerca invano il corpo di Gesù nel sepolcro vuoto. Quando poi incontra il Cristo risuscitato, non lo riconosce e rivolgendosi allo sconosciuto chiede: «Sei tu che lo hai portato via? Dimmi dove lo hai messo, e io andrò a prenderlo».²⁰ Con queste parole, Maria Maddalena rivela il dolore causato dalla perdita di colui ch'ella amava, consumata dalla compulsione di toccare, di tenere e trattenere, prendere e conservare, e di volere il corpo di Gesù, vivo o morto, per non allontanarsene più. A questa frenesia risponde il «*Noli me tangere!*», che non si riduce a una mera proibizione in quanto, subito dopo, Gesù sollecita la donna ad andare ad annunciare ai discepoli la sua resurrezione. Ciò che si sostituisce al contatto è dunque una parola, la trasmissione di un messaggio: «dono e perdita per mezzo dei quali il corpo divino è posto come oggetto di desiderio», ma un *altro desiderio* che non è più «quello del tatto, nell'unzione funebre, ma del vedere e del dire».²¹ Come se la proibizione del contatto e il passaggio dal tatto alla parola fossero presupposti per superare la perdita dell'oggetto d'amore, per *elaborarne il lutto* (se è lecito usare quest'espressione inflazionata). Si sa che, secondo Freud, il lutto ha per scopo di tracciare un confine tra il vivente e il morto: «Il lutto [...] deve staccare dai morti i ricordi e le speranze dei superstiti».²²

In periodi di epidemia, ciascuno di noi è nella situazione di una Maria Maddalena a cui da ogni parte e continuamente è imposto il divieto: «*Noli me tangere!*». Si tratta di un'esperienza senza dubbio dolorosa, tanto più che coincide con la prova di un lutto impossibile, causato dal confinamento e dal divieto di poter assistere sino alla fine i propri cari. È però opportuno riconoscere che questo divieto non è del tutto arbitrario: non solo esso permette di limitare la diffusione del

20. Gv 20, 11-18.

21. L. Marin, *Annonciations florentines*, cit. in D. Arasse, *L'excès des images*, in *L'apparition à Marie-Madeleine: Noli me tangere*, a cura di D. Arasse et al., Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 99. Un ulteriore approccio a questo testo è in J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris, Bayard, 2003 (trad. it. *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005).

22. S. Freud, *Totem und Tabu* (1913), in *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, 19 voll., Frankfurt a.M., Fischer, 1999, vol. IX, p. 82 (trad. it. *Totem e tabù*, ora in *Opere di Sigmund Freud*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, vol. VII, pp. 3-166).

contagio, ma reitera in questa situazione particolare una proibizione universale. Siamo infatti sempre di fronte allo stesso *double-bind*: senza la possibilità di toccare o di toccarsi, non avremmo mai accesso a un'esistenza umana. Eppure, questo contatto primordiale deve essere proibito, affinché la nostra esistenza possa esser preservata dalla follia e dalla morte. È possibile superare quest'aporìa? Al riguardo è innanzitutto necessario operare una distinzione tra il *divieto totale* di contatto, giocoforza mortifero, dal *divieto parziale*, limitato ad alcuni gesti specifici, e in particolare a quelli che trasgrediscono il divieto di assassinio e di incesto. Questa prima distinzione, presa isolatamente, è però chiaramente insufficiente rispetto al nostro problema, in quanto non tutti i divieti parziali sono, in quanto tali, anche legittimi. Esistono infatti divieti riferiti al tatto che sono pure espressioni di fobie. Freud si è occupato delle "fobie di contatto" che si manifestano in certe nevrosi, nelle credenze religiose e nei riti magici. Tali fobie determinano delle "zone franche" – che possono essere riferite a luoghi, oggetti, parti del corpo o a persone – nelle quali il contatto, vietato, è fonte di angoscia.²³ Dei divieti di toccare, che pure rendono possibile l'esistenza umana, è dunque possibile una deformazione patologica. La questione allora è: a quale criterio è opportuno rifarsi per stabilire la legittimità delle proibizioni parziali, come ad esempio quelle che, appunto in periodi di epidemia, incentivano una limitazione dei contagi? Viviamo in un'epoca sulla quale la scienza esercita una fascinazione decisamente forte. Alla scienza si è pronti ad accordare un'autorità senza eguali, non diversamente da quella che un tempo le epoche passate attribuivano alla religione e ai suoi dogmi. È dunque alla scienza che è per lo più demandato il compito di distinguere le proibizioni reazionali, quelle scientificamente fondate, da quelle prive di fondamento.

Può tuttavia accadere che questa linea di demarcazione, apparentemente così netta, si stemperi al punto che la distinzione tra queste due tipologie di divieti, sebbene così netta e radicale, diventi impossibile da cogliere. Il che non vuol dire che i discorsi della scienza finiscano irrimediabilmente col mescolarsi con discorsi fantasiosi o extra-scientifici. Significa piuttosto che l'attività scientifica si sviluppa

23. Cfr. S. Freud, *Totem und Tabu*, cit., in particolare il cap. II, e gli scritti sulla nevrosi ossessiva.

all'interno di dispositivi di sapere e di potere all'interno dei quali, di fatto, essa coesiste con rappresentazioni immaginarie cariche di connotazioni affettive – chiamiamole pure *schemi* – che sono una sorta di veri e propri “fantasmi collettivi”, sì che le stesse scoperte e le teorie scientifiche si trovano non di rado come “piegate”, cioè deformate, alterate da questi schemi. Accade così che la concezione pur scientifica del contagio batterico o virale si lasci per così dire “impregnare” da rappresentazioni più arcaiche della contaminazione o di tutto quanto è da rigettare in quanto legato alla sporcizia, al sudiciume. È noto che durante il Medioevo ed il Rinascimento, tra i medici era diffusa la credenza secondo cui le epidemie fossero causate dai “miasmi”, ossia da malsani effluvi che, trasportati dall'aria, tramite le vie respiratorie penetravano all'interno del corpo per infettarlo. Come uno storico ha sottolineato al riguardo, un intero “immaginario del corpo” interviene a condizionare le pratiche mediche del tempo: «I tempi della peste hanno esasperato un'immagine di frontiere corporee penetrabili», l'immagine di un corpo «fatto di involucri permeabili» che lasciano passare i flussi malefici provenienti dall'esterno.²⁴ Poiché l'acqua calda fa dilatare i pori della pelle, i medici conclusero che fosse necessario vietare di farsi il bagno. Ponendosi contro ad una norma elementare d'igiene, il sapere medico si è lasciato dominare da un fantasma e ha finito col favorire lo sviluppo delle epidemie che si sforzava di combattere.

Ora, si dà il caso che simili schemi persistono a lungo nel tempo, anche quando gli scienziati hanno smesso di dare peso alle teorie derivanti da tali rappresentazioni. Quando Pasteur scoprì il processo dell'infezione batterica, la sua scoperta permise la produzione di vaccini con cui furono guarite migliaia di malattie. Eppure, questa stessa scoperta non mancò di riattivare alcune delle antiche figurazioni del corpo malato: si rafforzò l'immagine dei microbi come «dei “mostri invisibili”, capaci di abbattere tutte le difese corporee», col che si mise l'accento «sulla fragilità delle superfici e il soggiogamento degli orifici».²⁵ Chi oserebbe dire che questo genere di schemi e di fantasmi non

24. G. Vigarello, *Le propre et le sale: l'hygiène du corps depuis le Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1985, p. 9-29 (trad. it. *Lo sporco e il pulito: l'igiene del corpo dal Medio Evo a oggi*, Venezia, Marsilio, 1987).

25. Ivi, p. 220.

siano più all'opera nella maniera attuale di rappresentarci la malattia e la guarigione, l'epidemia e il virus, il contagio e i modi per evitarlo?

Se si vuol comprendere cosa succede nel corso di un'epidemia, è all'analisi di queste figurazioni fantastiche del corpo che è necessario volgersi. Ciò che sembra decisivo è lo statuto che ancora oggi si riconosce a ciò che delimita il nostro corpo, a questa frontiera primaria che è la nostra pelle, così come a quelle frontiere invisibili che costantemente tracciamo tra noi e le cose, tra noi e gli altri. Facendo da schermo tra il nostro corpo e l'esterno, la frontiera della pelle ci protegge. Ciò non toglie però che essa deve pur tuttavia essere permeabile, altrimenti non sarebbe affatto una frontiera, ma una membrana chiusa, una corazza come quella che i soggetti autistici interpongono tra il loro corpo e ciò che essi percepiscono come un mondo esterno spaventoso. Una frontiera-pelle che sfugge a queste "patologie della membrana" resiste alla minaccia di un contagio virale o di un contatto rischioso con un corpo estraneo, pur rimanendo aperta verso l'esterno attraverso i suoi orifizi e i suoi innumerevoli pori. *Poros* è, in greco, la via di passaggio, l'uscita, il mezzo che permette di sfuggire all'impasse, all'*aporia*. Nel *Simposio* di Platone, *Poros* è anche il nome del padre di *Eros*. La frontiera della nostra pelle è una *membrana porosa* destinata a filtrare e a regolare gli incessanti scambi tra l'interno e l'esterno, senza che questo flusso sia percepito con angoscia, come un'intrusione mortale.

Una situazione simile la si ritrova sul piano politico o geopolitico. Ma anche lì conviene fare una differenza: distinguere la volontà razionale di conservare una certa distanza tra le comunità umane e il progetto ideologico di preservarle dal contatto con lo straniero. Chiudere le frontiere: questa è stata una delle prime decisioni prese dall'inenarrabile Donald Trump per contrastare l'epidemia; e, come era facile aspettarsi, quest'iniziativa è stata accompagnata con la stigmatizzazione degli stranieri in quanto fonte del contagio (nella fattispecie, i cinesi) o come semplici vettori (come i migranti provenienti dall'America latina). Ciascuna delle grandi epidemie della storia ha offerto ai demagoghi l'occasione di crearsi dei capri espiatori. È noto che, all'epoca della peste nera del XIV secolo che cancellò un terzo dell'intera popolazione europea, gli ebrei sono stati accusati di diffondere l'epidemia avvelenando i pozzi, e per questo furono brutalmente massacrati. È accaduto spesso nella storia che l'estraneo proveniente da fuori o dall'interno (come nel caso, ad esempio, delle minoranze oggetto di un diffuso sen-

timento di disprezzo) sia considerato come la “causa” di una catastrofe o di una calamità. Forse perché questa xenofobia, questa paura fobica per lo straniero, si radica anch’essa in esperienze originarie. Freud afferma che l’io inizialmente tende a rigettare verso l’esterno ciò che provoca in lui dispiacere o angoscia. L’io diviene così un «io di piacere purificato» (e non è insignificante il fatto che Freud faccia qui ricorso al lessico della «purezza», della «purificazione», ossia della purga... Ne consegue che «per lui, il cattivo, l’estraneo, ciò che si trova all’esterno sono identici».²⁶ Questa è la matrice della xenofobia, di tutte le fobie odiose che alimentano le persecuzioni e i genocidi: una proiezione di difesa che genera angoscia di intrusione, il panico per l’intrusione di un qualcosa di estraneo e maligno nel nostro corpo, per distruggerlo. Sotto la morsa di questo fantasma, l’io non s’accorge che questo presunto nemico gli è tutt’altro che estraneo, ma che si tratta di un elemento eterogeneo del suo stesso corpo, il restante della sua stessa carne (*le restant de sa chair*), che l’io ha espulso fuori e che ora fa ritorno come se si trattasse di una minaccia esterna.

Non è impossibile che un simile fantasma possa riattivarsi nel contesto di un’epidemia: il virus funziona come una metafora di questo estraneo malefico. Quando poi decidiamo di impedirgli di entrare “in casa nostra”, noi stessi cominciamo a comportarci in maniera analoga al modo in cui gli Stati e le loro polizie di frontiera trattano gli “indesiderati” stranieri, rifugiati e migranti. Da tempo ormai, le politiche statali sull’immigrazione sono dominate da un modello biopolitico: i migranti sono presi di mira come una sorta di virus, come agenti patogeni contro i quali è necessario immunizzarsi sorvegliandoli e bloccandoli per espellerli con maggiore efficacia. Ciò che in queste strategie è sotteso è un fantasma: quello di un *corpo senza organi*. Di fronte alla minaccia di un’invasione, di una intrusione mortale, la reazione è la chiusura di ogni poro, orifizio, apertura: l’interruzione di ogni forma di contatto con l’esterno, ripiegando dietro la chiusura ermetica di un corpo impermeabile, impenetrabile, intonso. Di questo fantasma

26. Cfr. S. Freud, *Die Verneinung* (1925), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, pp. 11-15 (trad. it. *La negazione*, ora in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. X, pp. 195-201); si veda anche il saggio *Triebe und Triebschicksale*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. X, pp. 210-232 (trad. it. *Pulsioni e loro destini*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. VIII, pp. 13-35).

mortifero è stato esploratore e martire Antonin Artaud: «Io sarò casto, / vergine, / puro, / intatto, / intoccabile [...]. Aprire la bocca / è offrirsi ai miasmi./ Quindi, niente bocca! [...] / niente esofago, / nessuno stomaco, / nessun ventre, / nessun ano».²⁷ Gilles Deleuze – che da Artaud ha ripreso, in parte modificandolo, questo tema del corpo senz'organi – vedeva giustamente in questo corpo «improduttivo, sterile, ingenerato» il modello stesso della morte.

Quel che quest'epidemia ci insegna, è che questo fantasma non è solo un'illusione mortifera: è anche inefficiente. Le misure di protezione che esso sollecita non bastano per resistere alla minaccia da scongiurare. La chiusura delle frontiere decretata da Trump non ha impedito agli USA di diventare uno dei principali focolai dell'epidemia. Bisognava aspettarselo: nessuna Grande Muraglia è mai riuscita a impedire a dei barbari di distruggere l'impero; e il Muro di Berlino non ha differito che di qualche anno l'inevitabile sprofondamento del blocco sovietico. Le gesticolazioni derisorie di Trump confermano le analisi della filosofa americana Wendy Brown: all'epoca della globalizzazione e del declino della sovranità statale ad essa legata, gli Stati tentano disperatamente di riaffermare la loro sovranità minacciata, erigendo numerosi nuovi «muri di separazione» tra gli USA e il Messico, Israele e Palestina, l'Unione Europea e i rifugiati che attraversano i Balcani... Ma, contrariamente alle apparenze, più che un ritorno agli Stati nazionali, l'erezione di questi muri funge da “icona” della loro erosione; e questo “desiderio di muri”, oggi così diffuso, rivela che qualcosa di esitante, di vulnerabile, di dubbioso o d'instabile alberga nel cuore stesso di ciò che gli Stati vogliono esprimere.²⁸ Il disastro sanitario che scuote gli USA testimonia così un'ironia virale, una sorta di “astuzia” del Sars-Cov-2: aggirando così facilmente la chiusura delle frontiere nazionali, attesta la fatale obsolescenza e l'impotenza di queste misure che le politiche “sovraniste” pretenderebbero di resuscitare. Quel che è valido sul piano del corpo geopolitico è altrettanto valido sul piano individuale. Anche qui, si assiste a un indebolimento della frontiera, di questa “frontiera primordiale” [*archi-frontière*] che è la nostra pelle. Il contagio ci rivela che questa membrana protettrice è porosa, che il

27. A. Artaud, *J'étais vivant* (1947), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1581.

28. Cfr. W. Brown, *Walled states, waning sovereignty*, New York, Zone Books, 2009, p. 25 ss. (trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Roma-Bari, Laterza, 2010).

virus è capace di ribaltare tutte le nostre difese – quella dell’involucro corporale e quella del sistema immunitario – e di ritorcercele contro.

Eccoci dunque di fronte ad un nuovo *double-bind*, una doppia costrizione contraddittoria. La chiusura del corpo senz’organi è la morte, per asfissia e sclerosi, per auto-distruzione auto-immunitaria; ma l’apertura incondizionata delle frontiere, siano esse corporali o nazionali, significherebbe anch’essa la morte, o quanto meno il rischio di essere sopraffatti da un flusso globalizzato del capitale e dello spettacolo che metterebbe duramente alla prova il nostro ancoraggio al mondo. Come sfuggire a questa doppia costrizione? Mi si perdoni se lascio qui la domanda senza una risposta definitiva. Ciò nondimeno, ci è dato di poter sperare che quest’esperienza della reversibilità a cui l’epidemia ci espone permetta – nei limiti del possibile – la frantumazione di quest’identificazione originaria dello straniero come una minaccia mortifera. L’auspicio è che si possa cominciare a prendere in seria considerazione il fatto che il peggior danno possa venire non dall’altro, ma *da noi stessi*: che anch’io sono per l’altro, come per me stesso, uno dei possibili volti della mia morte.

(Traduzione di Roberto Formisano)