

JACOB ROGOZINSKI

CONTAGIO E CONTATTO UN'ESPERIENZA DELLA REVERSIBILITÀ*

ABSTRACT. In epidemic time, it is not uncommon for relationships with other people to become highly ambiguous. During the covid emergency people have experienced and suffered a triple ban: it was forbidden to touch others, to be touched by others, and to touch ourselves. People have experienced what phenomenologists call “the experience of reversibility”. Starting from the analysis of the bodily experience of reversibility, the papers argues about the implications of that phenomenon regarding both the sphere of individual behavior and of politics.

KEYWORDS. Epidemic, contamination, threat, foreign, reversibility.

Mi sia consentito muovere da un aneddoto personale. 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 si 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

* Traduzione italiana di Roberto Formisano (Università degli Studi di Ferrara).

con un cenno o un sorriso, 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 qualificarli come i “fobici mascherati” [*les “phobiques masqués”*].

In periodi 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, come quella comunità che spesso si è ritrovata 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. E allora, si allontanano timorosi. Stiamo riscoprendo nelle nostre vite quotidiane un fenomeno di cui si è occupato Derrida: 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, colui che è ostile. In questo caso 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. Scopro tuttavia che non solo l’altro è una minaccia per me, ma che anch’io lo sono per lui; e, a dire il vero, io lo sono altresì per me stesso giacché, toccando e toccandomi, rischio in ogni momento di infettarmi. Faccio così l’esperienza di questa *reversibilità* tra l’altro e me stesso di cui parla 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. Per quanto sia angosciante, quest’esperienza della reversibilità ha nondimeno una portata politica e etica. Si spinge verso un’«allergia nei confronti dell’altro» [*allergie à l’autre*], una paura e un terrore dell’estraneo che si radicano nel profondo di noi stessi. A quanti avrebbero potuto dimenticarlo, il COVID-19 ricorda che la minaccia di morte non viene solo dall’altro, ma anche – se non in primo luogo e soprattutto – da noi stessi. Questo virus “levinassiano” ci insegna che l’altro [*autrui*], prima di rappresentare lui una minaccia per me, è innanzitutto colui al quale io posso arrecare danno o morte.

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).

Divieto di toccare l'altro, divieto d'esser toccato da questi, ma anche divieto di toccare se stessi: eccoci così sottoposti ad un triplice proibizione che conferma una prossimità – peraltro non solo etimologica – tra il *contatto* e il *contagio*. Questa è la principale lezione dell'epidemia: può essere pericoloso toccare (gli altri e, in egual misura, se stessi). Il contatto può uccidere. Curiosamente, nel *De anima*, Aristotele affermava il contrario: per lui, a condurre alla morte, è la privazione del tatto, in quanto «è evidente che un vivente non può esistere senza toccare»; mentre, privato della vista, dell'udito, dell'olfatto, può comunque rimanere in vita². Queste due posizioni non si escludono, se si riconosce che lo stesso senso primordiale che rende possibile la vita può portare anche alla morte. Di una simile ambivalenza, vi è traccia nel divieto di toccare *se stessi*. Gli esperti che imperiosamente vegliano sulla nostra salute non smettono di ripeterlo: è pericoloso strofinarsi gli occhi, toccare il proprio volto, la bocca, il naso... Il contatto di qualunque orifizio 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, il «chiasmo» che secondo il filosofo è la matrice carnale del nostro corpo e del mondo. Merleau-Ponty seguiva, al riguardo, un'indicazione di Husserl: toccare se stessi è un gesto primordiale che permette alla nostra carne di farsi corpo, di *incorporarsi* conferendosi una forma stabile. Senza una tale auto-affezione tattile costantemente reiterata, nessuno di noi avrebbe un corpo, non sarebbe al mondo. Ma anche qui, ciò che rende possibile la nostra esistenza si è trasformato in una minaccia. Questa reversibilità riappare poi su un altro piano ancora, nella dimensione auto-immunitaria della malattia di cui si è affetti. Sembra infatti che un grande parte dei decessi provocati dal COVID-19 non sia stata una conseguenza diretta dell'infezione virale, ma il risultato di una “tempesta immunitaria”, dovuta alla eccessivamente violenta reazione dell'organismo infetto che, per difendersi, risponde distruggendo i suoi stessi tessuti. Accade così che ciò che doveva proteggermi, mi uccide. Riconosciamo qui il paradosso dell'*auto-immunità* che Derrida aveva investigato, reperendolo nei fenomeni di crisi, con particolare riferimento alle aporie della politica e della religione.

² ARISTOTELE, *De Anima*, III, 12, 434b.

Che si tratti del pericolo di toccarsi o dell'autodistruzione auto-immune, l'epidemia dà prova di una reversibilità in cui la minaccia e la salvezza, il veleno e l'antidoto, la vita e la morte s'intrecciano fino a diventare quasi indiscernibili. A dire il vero, 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.

Qui e là, delle voci si levano per protestare contro la crescente impresa del *contactless*, contro la sparizione di una "socialità tattile" fondata sulle strette di mano, gli abbracci, la convivialità delle feste, dei *café* e dei grandi assembramenti collettivi, a vantaggio di un mondo asettico, dominato dagli schermi. Certo, ma questo processo era già iniziato ben prima dell'attuale epidemia, prima dell'apparizione di internet e dei portatili. Nel 1967, Debord sottolineava 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 contemporanea³. 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: Simmel scriveva ad esempio che ogni uomo è contornato da una "sfera invisibile", le cui dimensioni variano secondo i codici culturali e le circostanze storiche e che è proibito violare "avvicinandosi troppo", in quanto tale prossimità è percepita come un'aggressione⁴. Simili norme sociali – la psicoanalisi ce lo insegna – rinviano a dei divieti che

³ Cfr. G. DEBORD, *La société du spectacle* (1967), Paris, Gallimard, 1992, p. 9 (trad. it. *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2001).

⁴ Cfr. G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncan und Humblot, 1908 (trad. it. *Sociologia*, Milano, Meltemi, 2018).

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: alla gioia di una fusione senza scarto con il corpo altrui, ma anche al desiderio di distruggerlo o di distruggere noi stessi. In questo senso, i gesti che noi rivolgiamo verso gli altri sono già di per sé dei "gesti barriera", e il "distanziamento" che oggi giorno ci è imposto non fa che accentuare, in maniera tutto sommato modesta, questa messa a distanza primordiale. Freud si è occupato delle "fobie di contatto" che si manifestano in certe nevrosi, nelle credenze religiose e nei riti magici. In questi divieti di toccare, che pure rendono possibile l'esistenza umana, è dunque possibile una deformazione patologica. Nelle attuali condizioni dell'epidemia, la difficoltà consiste per l'appunto nel riuscire a stabilire la differenza – ammesso sia possibile – tra ciò che è solo un fantasma o un sintomo nevrotico e ciò che effettivamente contribuisce a limitare la diffusione del contagio.

La stessa difficoltà riaffiora quando si tratta di distinguere la volontà razionale di mantenere una distanza di protezione tra comunità umane e il progetto ideologico di preservarle da qualsiasi contatto con l'estraneo. Chiudere le frontiere: è una delle prime decisioni prese dall'inqualificabile Donald Trump per contrastare l'epidemia; e, come era facile aspettarsi, quest'iniziativa è stata accompagnata con la stigmatizzazione degli stranieri in quanto vettori del contagio (i cinesi, certo, ma anche 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, e succede ancora oggi, che l'estraneo proveniente da fuori o dall'interno (come nel caso, ad esempio, delle disprezzate e odiate minoranze) 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 dell'esistenza. 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 questo io, «il cattivo, l'estraneo, ciò che si trova all'esterno sono identici»⁵. Questa è la matrice della xenofobia, di tutte le fobie generatrici di fenomeni d'odio che alimentano le persecuzioni e i genocidi: una proiezione di difesa che dà origine ad un'angoscia di intrusione, al panico per l'intrusione nel nostro corpo di un qualcosa di estraneo e maligno, da cui scaturiscono poi le iniziative per la sua distruzione.

Si consideri ora questo tipo di dinamica riattivata nel contesto di un'epidemia: il virus appare allora come una metafora di questo estraneo malefico. Funziona allo stesso modo. 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. Oggi, viceversa, è il virus a essere considerato come un migrante senza documenti, da tracciare e da "isolare" per "rimuoverlo" fuori. Ciò che in entrambe 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 tutti gli orifizi corporei, l'interruzione di ogni forma di contatto con l'esterno, ripiegando dietro la chiusura ermetica di un corpo impermeabile, impenetrabile, intonso. Di questo fantasma mortifero è stato esploratore e martire Antonin Artaud: «lo sarò casto, / vergine, / puro, / intatto, / intoccabile [...]. Aprire la bocca / è offrirsi ai miasmi. / Quindi, niente bocca! [...] / niente esofago, / nessuno stomaco, / nessun ventre, / nessun ano»⁶. Deleuze – che da Artaud ha ripreso questo tema del corpo senz'organi – vedeva giustamente in questo corpo «improduttivo, sterile, ingenerato» il modello stesso della morte.

⁵ Cfr. S. FREUD, *Die Verneinung* (1925), in *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, 19 voll., Frankfurt a.M., Fischer, vol. XIV, 1999, pp. 11-15 (trad. it. *La negazione*, in *Opere di Sigmund Freud*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, vol. X, pp. 195-201); vd. anche il saggio *Triebe und Triebchicksale* (1915), 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).

⁶ A. ARTAUD, *J'étais vivant* (1947), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1581.

Quel che quest'epidemia ancora ci insegna, è che questo fantasma non è solo mortifero e talvolta assassino: è anche inefficiente. Fallisce necessariamente nel contenere la minaccia che si sforza di contrastare. 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». Ma, contrariamente alle apparenze, più che di un ritorno degli Stati nazionali, si tratta di «icone 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 esprimere⁷. Il disastro sanitario che scuote gli USA testimonia così un'ironia virale, una sorta di «astuzia» del COVID-19: 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 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, sarebbe anch'essa la morte, o quanto meno il rischio di essere sopraffatti da un flusso caotico che metterebbe duramente alla prova il nostro ancoraggio al mondo. Come disinnescare questo stato di *double-bind*? Forse dobbiamo imparare a tracciare ciò che Wendy

⁷ 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).

Brown chiama le «frontiere intelligenti»⁸: delle *micro-frontiere* protettrici che non coincidono con quelle degli Stati nazionali, ma neppure con quelle delle regioni, di circoscrizioni territoriali o delle città. Allora, probabilmente, quest'esperienza della reversibilità a cui l'epidemia ci costringe potrà finalmente permettere il disfacimento di quest'identificazione originaria dello straniero come una minaccia, cominciando finalmente 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.

© 2020 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.

⁸ Cfr. la sua intervista rilasciata a R. Schwartzburg per il quotidiano online AOC: R. Schwartzburg, *Wendy Brown: "Les frontières ne sont pas des gestes-barrière"*, in «AOC (Analyse Opinion Critique)», pubblicata l'11 aprile 2020 (accessibile all'indirizzo: <https://aoc.media/entretien/2020/>).