

Lessico dell'evento

Sentimenti, relazioni e parole di fronte alla pandemia

SALVATORE PIROMALLI

Il coronavirus non è una condanna divina, un maleficio insensato o un castigo iniquo. Siamo tutti esposti a un «evento» denso di implicazioni e conseguenze, una situazione tragica e ambivalente, che impone cambiamenti radicali nelle abitudini di vita e nei comportamenti quotidiani. L'ambivalenza di questo tempo è insita nel suo carattere di «evento».

L'evento non è un «fatto» ordinario che ci viene incontro, secondo le nostre aspettative e previsioni, e che possiamo gestire e assimilare nel tessuto connettivo delle nostre vite e delle nostre relazioni ordinarie. L'evento è una «sor-presa» nel senso letterale del termine: qualcosa di extra-ordinario che ci cade addosso e ci prende all'improvviso provenendo dall'alto, da una direzione che non avevamo previsto nell'orizzontalità della nostra vita quotidiana, qualcosa che sconcerta, scombus-sola, meraviglia, ferisce:

«L'evento è sempre traumatico al punto che si può dire che se non c'è trauma non c'è evento, se non c'è trauma non è successo letteralmente nulla. Ora, cosa fanno gli eventi? Gli eventi producono trasformazioni che prima del loro aver luogo non erano nemmeno possibili. Cominciano infatti a esserlo solo “dopo” che l'evento ha avuto luogo. L'evento, insomma, è tale perché genera del possibile “reale”. (...) La “virtù” dell'evento consiste allora nel rendere possibili modalità operative che, “prima”, erano semplicemente impossibili, addirittura impensabili. Ne consegue che l'evento può essere pensato solo a partire dal futuro che genera (e non dal passato), perché trasforma, perché crea del reale e con esso del possibile»¹.

¹ R. Ronchi, *Le virtù del virus*, in *I tempi del virus* (2020), e-book a cura della rivista on line «Doppiozero», scaricabile al link <https://www.doppiozero.com/materiali/i-tempi-del-virus> [ultima consultazione: 24.05.20].

La virtù generativa di avvenire dell'evento-coronavirus non deve certo indurci a un ottimismo gratuito o a sottovalutare il trauma doloroso che coinvolge il nostro presente. Anzi, possiamo aprirci alla generatività dell'evento solo interrogando a fondo la densità problematica di questo presente, ciò che in esso è in movimento e in gestazione, elaborando il trauma attraverso la riflessione su ciò che esso porta con sé, sulle trasformazioni che opera nelle nostre esistenze individuali e collettive.

Queste note sono un abbozzo e un tentativo in tal senso.

«IO RESTO A CASA»

È il *refrain* e il monito che sentiamo ogni giorno e che, più o meno volentieri, mettiamo in pratica in questo tempo di ritiro e di clausura. Si è passati gradualmente dall'isolamento imposto per decreto a una responsabile o rassegnata consapevolezza della necessità di questa misura precauzionale. Si sono trascorse lunghe giornate a casa, si è lavorato da casa, comunicato da casa, ci si è «tele-relazionati» restando a distanza. La casa è diventata lo spazio centrale della nostra vita, il luogo dove il tempo recupera estensione, densità, durata.

Stare in un luogo per molto tempo può cambiare la percezione del tempo e dello spazio.

Così, la nostra dimora è tornata al centro di un'esperienza dell'abitare di cui avevamo perso il senso e la consapevolezza: non più solo uno spazio di servizio, funzionale al riposo e alla rigenerazione delle energie, la casa-ricovero subordinata alla logica efficientistico-produttiva, bensì la casa come spazio ritrovato, luogo in cui possiamo recuperare un tempo inedito fatto di letture, pensieri, sensazioni inconsuete, in cui siamo ricondotti a un dialogo con noi stessi a cui non eravamo più avvezzi o a re-inventare con le persone più significative le consuete relazioni.

Ma tutto è ambivalente. Al tempo del coronavirus, lo spazio-casa si dilata e si restringe, si stratifica e si complica in una mescolanza mobile di esperienze e sentimenti contraddittori: timori e desideri, possibilità e impossibilità, relazioni e solitudini, quiete e inquietudini, ritrovamenti e spaesamenti, protezione immunitaria e ossessioni igieniche (la pulizia di mani, oggetti, maniglie, superfici, vestiti).

È come se le nostre case si tramutassero nella tana del racconto di Kafka, in cui crediamo di vivere protetti, in pace, al caldo, ben nutriti, sovrani, ma in cui «una presenza minacciosa, inafferrabile, anonima, ci

insegue dappertutto, come l'ombra, anche nella più remota dimora dove ci eravamo ridotti a vivere senza vivere»².

È come se nella nostra confortevole dimora presentissimo l'esistenza impalpabile di un *intruso*, un'entità infida, non localizzabile, che «si introduce di forza, con la sorpresa o con l'astuzia, in ogni caso senza permesso e senza essere stato invitato»³; qualcosa che può sovvertire la rassicurante pace familiare e che già adesso la rende incerta, apparente, vacillante, provvisoria; qualcosa di clandestino, di spettrale che si cela nelle pieghe dell'intimità domestica: «Mentre vivo in pace nella zona più interna della mia casa, il nemico potrebbe avvicinarsi da qualche parte, scavando lentamente e silenziosamente»⁴.

Freud chiamava questa presenza perturbante *unheimlich*, termine ambivalente che indica un'estraneità interna e un'intimità estranea, qualcosa che appartiene *al contempo* alla dimensione del familiare e del non familiare, del conosciuto e del nascosto, un *fuori* che si cela nel *dentro* della casa e ne perturba la pace domestica, come se ciò che è più intimo e familiare, pur rimanendo tale, risultasse improvvisamente non confortevole, sospetto, minaccioso, straniero⁵.

In questa tana domestica facciamo esperienza di un tempo quotidiano improvvisamente espanso e rallentato, che abbiamo a lungo desiderato ma in cui – accanto ai momenti di *relax* – si amplificano tonalità emotive a cui non eravamo più abituati: avvertiamo il sentimento dell'*angoscia*, la possibilità sempre incipiente della *noia*, il piacere inquieto dell'*ozio*.

Diventiamo abitanti di uno spazio-tempo che ci costringe a sostare, a sentire, a pensare.

SENTIRE L'ANGOSCIA

Se presa alla lettera, nessuna parola esprime meglio la tonalità emotiva prevalente di questo tempo strano e stralunato. Angoscia deriva dal latino *angere*, che significa stringere, e da *angustus* che vuol dire angu-

² F. Castelli, *Letteratura dell'inquietudine*, Massimo, Milano 1964, p. 152.

³ J.-L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000, p. 11.

⁴ F. Kafka, *La tana*, in *Tutti i romanzi e racconti*, Orsa Maggiore, Torriana (FO) 1981, p. 762.

⁵ Cfr. S. Freud, *Il perturbante*, in *Opere* (a cura di C. Musatti), Bollati Boringhieri, Torino 1977, vol. 9, pp. 77-114.

stia, strettezza, limitatezza dello spazio vitale, dis-agio che non ci consente di vivere bene e di muoverci liberamente. Nell'angoscia siamo confinati in un angolo della nostra situazione esistenziale (anche *angolo* è apparentato con angoscia): un recesso opprimente dal quale non sappiamo se, come e quando usciremo, in cui ci sentiamo ostacolati, soffocati, esposti a possibilità incerte e infinite.

Angoscia è un termine che ricorre in importanti riflessioni psicoanalitiche (Freud) e filosofiche (Kierkegaard, Heidegger): da queste analisi apprendiamo qualcosa che va al di là del significato etimologico. Intanto, l'angoscia non è la stessa cosa del comune sentimento della *paura*, cioè un'ansia dovuta a qualcosa di *determinato* che si approssima, ci incute spavento, terrore o panico:

«Con il termine angoscia non intendiamo l'ansietà assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge con fin troppa facilità. L'angoscia è radicalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia»⁶.

Ciò che ci incute paura, insomma, è in qualche modo presente davanti a noi, lo identifichiamo con la vista o con l'immaginazione, possiamo averne un'idea, sappiamo *di che cosa* abbiamo paura.

Nell'angoscia no: ciò che provoca angoscia «è completamente indeterminato», «non è in nessun luogo. L'angoscia non "sa" che cosa sia ciò davanti-a-cui essa è angoscia»⁷, e proprio questo non-sapere è la fonte del sentimento angoscioso.

Il virus non provoca paura, ma angoscia: anche se sappiamo dalla medicina che si tratta di un «coronavirus» (detto così per la sua forma strana), in realtà di questa entità non sappiamo quasi nulla, non possiamo determinarlo con precisione, può essere ovunque e in nessun dove, ci può contagiare solo respirando, a nostra insaputa e in ogni momento, ogni persona che incontriamo può essere l'involontario autore, non sappiamo neppure se ne siamo già noi, oggi, i veicoli potenziali in quanto portatori sani. Dire «coronavirus» significa fare riferimento a un nemico inedito, imprevedibile e nascosto, di cui non riusciamo a venire a capo, un'entità vaga, indefinibile, indistinta e per questa ragione fonte di angoscia, più che di paura.

⁶ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001, p. 49.

⁷ Id., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 234.

Insomma, nell'angoscia si animano e si amplificano «sentimenti di vaga inquietudine, di dolorosa sospensione, di cupa incombenza, di incipiente minaccia»: nelle nebbie di questa «atmosfera emotiva indefinita e fluttuante»⁸ riemergono ansie, malesseri, sensazioni di distanza dal mondo e da noi stessi, senso di estraneità e spaesamento.

Questo non-sapere che cosa ci minacci crea smarrimento e di vertigine, non ci sentiamo più a casa (il luogo dove dobbiamo trascorrere gran parte del tempo), sperimentiamo un isolamento in cui si fa strada un vuoto silenzio («L'angoscia ci mozza la parola», scrive Heidegger)⁹, siamo immersi in una strana quiete (dentro di noi e nelle nostre città) che tuttavia non ci lascia affatto tranquilli. Avvertiamo un turbamento che si insinua nelle nostre placide giornate casalinghe, facendoci avvertire tutta la nostra vulnerabilità, la fragilità che ci connota e che troppo spesso rimuoviamo.

Nel vuoto sospeso e spaesante dell'angoscia, il futuro appare minaccioso, indeterminabile, indefinito e fuori dalla nostra possibilità di previsione, una landa aperta in cui tutto è possibile, in cui siamo esposti alla vertigine di infinite possibilità a venire, che non possiamo né prevedere né controllare, (è in concetto di angoscia secondo Kierkegaard¹⁰). L'angoscia ci costringe a non poter sapere, non poter prevedere, non poter dare senso (cioè direzione) a ciò che ci accadrà: siamo completamente nudi davanti alla possibilità della felicità così come dell'infelicità, della malattia, della morte, della fine, del nulla: «L'angoscia – conclude Heidegger – rivela il Niente»¹¹.

«Casomai ci fossimo colpevolmente scordati della nostra mortalità, finitezza, contingenza, mancanza, ontologica deficienza ecc. ecc., ecco che il virus ce la rammenta, coartandoci alla meditazione e rimediando così alla nostra distrazione di consumatori compulsivi»¹².

Tragicamente, nel vivo delle terribili vicende di cui siamo testimoni, l'essere che si vorrebbe collocare al posto di Dio, colui che – prometeicamente – ambisce a dominare su ogni altro essere e ad asservire ogni cosa ai propri piani e calcoli, è costretto – attraverso l'angoscia – a sentire e pensare il nulla e la possibilità della morte, è sollecitato a percepire

⁸ E. Borgna, F. Leoni, a.v. «Angoscia», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, vol. 1, pp. 451 e 448.

⁹ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 51.

¹⁰ Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, SE, Milano 2007.

¹¹ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 50.

¹² R. Ronchi, *Le virtù del virus*, loc. cit.

la propria costitutiva finitudine, è posto di fronte all'ineludibile verità della propria condizione umana.

I versi di Marco Martinelli lo dicono con parole trasparenti:

«Siamo una piccola cosa che trema / siamo un grumo di sangue / che vuole Tutto per sé, che brama / e se non lo afferra / gli cresce la rabbia, e il rancore. / Eppure qualcosa in noi brilla! / Non siamo quaggiù per volere! / Volere e volere e ancora volere / e Tutto arraffare / di Tutto essere padroni. / Non siamo, quaggiù, per fare i reucci»¹³.

AVVERTIRE LA NOIA

Quando il tempo sembra prolungarsi e non passare mai, le giornate si dilatano eccessivamente e la loro durata si fa troppo statica rispetto ai nostri ritmi abituali: ci sentiamo ghermiti da una ragnatela fatta da fili temporali lunghi e avvolgenti, momenti che trascorrono lenti e ci tengono in stagnazione, in sospensione: «Come il ragno al centro della tela, la noia si colloca al centro di un universo minuto e diafano ove tutte le cose sono avvolte dal velo grigio dell'indifferenza»; è la «ragnatela della noia» di cui parla Jankélévitch¹⁴.

Un tempo non più liquido e scorrevole, ma impastato e vischioso ci impedisce di abbandonare il presente, ci costringe a stazionare in esso come unica dimensione temporale. Il «vischioso» è una sensazione opprimente poiché, scrive Sartre,

«nel momento stesso in cui credo di possederlo, ecco che per un curioso rovesciamento, è *lui* che mi possiede. (...) la sua mollezza fa da ventosa. (...) Io non sono più padrone di *arrestare* il processo di appropriazione. Esso continua. Nel vortice statico di questo tempo vischioso mi sento in trappola, aspirato e risucchiato in una fluidità che mi trattiene e che mi compromette, io non posso scivolare sul vischioso, tutte le sue ventose mi trattengono; esso non può scivolare su di me: si appiccica come una sanguisuga»¹⁵.

¹³ M. Martinelli, *Discorso ai ragazzini prima della partita*, in *I tempi del virus*, loc. cit.

¹⁴ V. Jankélévitch, *L'avventura, la noia, la serietà*, Marietti, Milano 1991, p. 59.

¹⁵ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 675.

La noia è esperienza della vischiosità del tempo: cerchiamo di sfuggirgli ma il tempo sembra aderire al nostro essere e aspirarlo, la sua lentezza si irradia e si espande su tutte le cose.

Siamo immersi in una «nebbia silenziosa» (Heidegger) che si raccoglie negli abissi del nostro essere e accomuna uomini e cose in una singolare indifferenza, molto vicina al sentimento della *nausea* descritto da Sartre nel suo celebre romanzo¹⁶.

Un pensatore acuto come Jankélévitch, nel saggio già citato, sottolinea che la noia è «il più indeterminato dei sentimenti, o meglio l'indeterminazione stessa fatta sentimento»; per questo motivo non c'è «malattia più innocua e impalpabile» della noia, qualcosa che «esiste a malapena», «il male del nulla»¹⁷, parole che ci riportano alla definizione che della noia dava Leopardi: «figlia delle nullità, madre del nulla»¹⁸.

Insomma, nella noia facciamo esperienza di un vuoto irreal e surreale, simile alla steppa dei brumosi paesaggi russi, alla lentezza apatica dei lunghi inverni nordici, in cui si intrecciano sensazioni di stanchezza, di accidia, di abulica indolenza: «La noia isola chi ne è vittima, rende uniformi le cose intorno a lui, favorisce l'inerzia. Il fatto è che la solitudine, la monotonia e l'inattività, che sono nate dalla noia, la consolidano»¹⁹.

In questa condizione interiore sottile, evanescente, informe, in questa sensazione di pienezza vuota, di vuoto nel pieno spugnoso del tempo, accade tuttavia che «la creatura fa la prova dei limiti della sua condizione, del carattere irrimediabile della sua finitezza, della vanità di ogni grandezza umana»²⁰.

Al fondo della noia, tra le sue nebbie bianche e dense, si intravede il profilo incerto di una consapevolezza: il tempo si ripresenta non più come una freccia che ci porta verso l'avvenire, ma come un fondo disponibile, abbondante, infinito, una riserva stabile di eternità, che ci fa sentire la nostra come «un'esistenza stazionaria senza peripezie, né epoche, né episodi»: non c'è più aspettativa né previsione del futuro, nella noia

¹⁶ Cfr. J.-P. Sartre, *La nausea*, Einaudi, Torino 1999.

¹⁷ V. Jankélévitch, *L'avventura, la noia, la serietà*, cit., p. 59.

¹⁸ G. Leopardi, *Zibaldone*, 1815, Newton & Compton, Roma 1997, p. 395.

¹⁹ V. Jankélévitch, *L'avventura, la noia, la serietà*, cit., p. 63.

²⁰ *Ivi*, p. 83.

subiamo un tempo privo di legge, di scansione, di eventi e di progettualità, la vacuità e la lontananza dell'avvenire, poiché «la noia non *aspetta* niente, e si *aspetta* vagamente tutto»²¹.

Per scacciare questo tempo senza promesse e senza divenire, per farlo scorrere tentando di divincolarci nella sua densità vischiosa, inventiamo passatempo, scacciatempo, distrazioni e divertimenti, incapando però nel rimprovero filosofico di Pascal, che diffida del vano sollievo di questi espedienti «umani, troppo umani»:

«La sola cosa che ci consola delle nostre miserie è il divertimento, e tuttavia è la più grande delle nostre miserie. Perché è proprio quello che ci impedisce principalmente di pensare a noi e che ci porta inavvertitamente alla perdizione. Senza di esso, noi saremmo immersi nella noia, e questa noia ci spingerebbe a cercare un mezzo più sicuro per uscirne. Ma il divertimento ci diletta e così ci fa arrivare inavvertitamente alla morte»²².

Il *divertissement* di Pascal è insomma una scappatoia per allontanare la noia, per ammansirla, rimuoverla, per spronare il tempo (l'ora che sta ferma) a scorrere più velocemente.

In realtà, si tratta di un rimedio ingannevole e falso che ci distrae da noi stessi, che ci impedisce di sentire la vacuità e la vanità del nostro essere, di rimuovere il tarlo che pure, nella noia, si ostina a riportarci al grado zero del nostro esistere nel tempo, senza orpelli e senza artifici, senza maschere e senza finzioni. In fondo, non siamo altro che grumi di tempo, abitatori timorosi e provvisori della sua eternità.

La noia ci ricorda questo: l'eternità del tempo, a fronte della nostra nullità e transitorietà. È questa la consapevolezza che cerchiamo di allontanare con i passatempo.

Ma il tentativo di fuggire la noia non conduce solo all'inganno del pascaliano *divertissement*; la noia può anche essere la «strada dell'invenzione del piacere», come suggerisce Nietzsche nei suoi *Frammenti postumi*: «La fuga dalla noia genera le arti»²³, il piacere della musica e il desiderio di conoscenza, vie privilegiate per ritrovare se stessi, il proprio ritmo e la propria sensibilità, una forma di auto-stimolazione delle emozioni vitali che fanno dell'uomo l'animale capace di inventare creativa-

²¹ *Ivi*, pp. 101 e 103.

²² B. Pascal, *Pensieri*, 171, Gulliver, Milano 1996, p. 65.

²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. 4, Adelphi, Torino 2007.

mente il proprio tempo e il proprio piacere, svincolandosi dalla vischiosità della noia e ritrovando «un rifugio di fronte al deserto povero di sollecitazioni della vita quotidiana»²⁴.

SPERIMENTARE L'OTIUM

La pandemia Covid-19 ha reso necessaria la chiusura prolungata di quasi tutti i negozi: tutti a casa, vietato lavorare, un evento straordinario, del tutto in controtendenza rispetto agli imperativi del nostro sistema socio-economico, basato sul primato dell'utile, dell'efficienza produttiva.

Neg-otium è, etimologicamente, negazione dell'*otium*, esaltazione dell'operosità utile e redditizia, dell'*af-fare* orientato al vantaggio economico e alla realizzazione acquisitiva di uno scopo perseguito.

Si neg-ozia per «avere» qualcosa da fare, per acquisire qualcosa di utile, per provvedere a procurarsi ciò che si ritiene necessario, per guadagnare, conseguire, conquistare, procacciarsi, impossessarsi. La dimensione del *neg-otium* ha a che fare con l'avere, con il risultato del fare e con la performance, con l'accaparramento di qualcosa che attiene, soprattutto e per lo più, alla dimensione materiale e allo status sociale: ricchezza, benessere, beni tangibili e concreti, potere, successo, visibilità.

Il nostro ordinario e radicato sistema di vita, fondato sulla logica dell'*homo faber* e dell'*homo æconomicus*, conosce molto bene questa urgenza acquisitiva, questa preoccupazione pragmatica, questa inquietudine inarrestabile del fare, al punto che se il *neg-otium* è la negazione dell'*otium*, lo è a buon diritto secondo il senso comune, dato che, da molti secoli a questa parte, «l'ozio è il padre dei vizi» (detto generalmente attribuito a Catone il vecchio [234-149 a.C.], politico, generale e scrittore dell'epoca romana). Negare l'ozio significherebbe, allora, negare un tempo *troppo* libero da occupazioni, in cui può attecchire e crescere la biasimevole pianta del vizio e del piacere, dell'inerzia, dell'accidia, della noia, dell'inquietudine esistenziale, mentre ciò che rende nobile l'uomo (secondo un altro celebre detto popolare) è il lavoro, la laboriosità, la fatica del fare e la logica dell'operare.

In realtà, dietro il pregiudizio che condanna l'ozio come fonte generativa di mali individuali e sociali e che, di contro, esalta il lavoro (*neg-otium*) come salvezza e affrancamento dal gorgo oscuro e anti-etico

²⁴ R. Safranski, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, TEA, Milano 2004, p. 11.

dell'ozio, è possibile rintracciare il filo di una riflessione antica sull'ozio che lo riscatta e lo chiarifica, riabilitandolo e restituendolo come antidoto necessario alle nostre laboriose, frenetiche e disciplinate esistenze.

Questa riflessione può prendere le mosse dai versi attuali di Mariangela Gualtieri, composti proprio come atto di consapevolezza critica del tempo stra-ordinario che stiamo vivendo:

«Lo sapevamo. Sentivamo tutti / ch'era troppo furioso il nostro fare.
Stare dentro le cose. / Tutti fuori di noi. / Agitare ogni cosa – farla fruttare. / Ci dovevamo fermare / e non ci riuscivamo. / Andava fatto insieme. / Rallentare la corsa. / Ma non ci riuscivamo. / Non c'era sforzo umano / che ci potesse bloccare. (...) Adesso siamo a casa. / È portentoso quello che succede. / E c'è dell'oro, credo, in questo tempo strano. / Forse ci sono doni. / Pepite d'oro per noi. Se ci aiutiamo»²⁵.

L'*otium* interrompe la furia del fare, l'inquietudine economica del nostro tempo quotidiano, la deriva utilitaristica dei nostri desideri e progetti, ridotti a bisogni e scopi pratici.

Il virus ci ha fermati, ci ha costretto a fare quello che non riuscivamo più a fare, stare fermi, bloccati in un tempo rallentato e dilatato che può celare doni inaspettati, inconsueti. Ma il luccichio dell'oro di questo tempo, il portento e il prodigio che genera il *thauma* della meraviglia, che ci incanta e ci spaventa al tempo stesso, deve essere scoperto, e dobbiamo *aiutar-ci* (l'un l'altro e ciascuno aiutare se stesso) a rinvenirlo, a scorgere fili di luce sotto la polvere apparente, a risalire dalla caverna del fare e del produrre, dove ci appaiono le ombre dell'utile, per *ri-vedere* e *ri-conoscere* il cuore d'oro di questo tempo, la gratuità del tempo a-economico, il tempo *ri-trovato* (e non sciupato) dell'*otium*.

Non sta forse in questa capacità nuova di vedere, di sentire, di *ri-vivere* e *ri-trovare* il tempo, la riflessione più profonda che ci proviene dai pensatori antichi dell'*otium* (Orazio, Cicerone, Ovidio, Seneca)? Tornare a sé, *ri-entrare* in sé e nel «proprio» tempo, assecondarne il ritmo molto vicino alle pulsazioni del cuore anziché a quelle dell'orologio, prendersi cura di sé *ri-sentendo* la completezza e la complessità del proprio essere e del nostro essere-insieme.

Ri-connettersi a sé. Abbandonare la transitorietà generica dei bisogni per mantenersi più aderenti e disponibili allo spessore inquieto e singolare del proprio desiderio.

²⁵ M. Gualtieri, *Nove marzo duemilaventi*, in *I tempi del virus*, loc. cit.

Attraversare le tonalità emotive dell'angoscia, della noia come sentieri stretti per *ri*-contattare la dimensione meno visibile e più reale del nostro essere.

Fare del vuoto, del silenzio e della distanza l'atmosfera che ci consente di coltivare il nostro spirito, di assecondare il desiderio di sapere e la tensione amica verso la conoscenza (*philo-sophia*).

Affrancarsi dal facile pregiudizio nei confronti dell'*otium*, che la *doxa* e il senso comune veicolano, *ri*-cercando la risonanza ancora più antica della parola, che ha radici nel greco *scholé*: un luogo-tempo di esercizio della mente, di cura dello spirito, di *re*-cupero e *ris*-catto della propria dimora interiore, abbandonando – come ammoniva il poeta Kavafis – il «troppo commercio con la gente»:

«E se non puoi la vita che desideri / cerca almeno questo / per quanto sta in te: non sciuparla / nel troppo commercio con la gente / con troppe parole in un viavai frenetico. / Non sciuparla / portandola in giro / in balia del quotidiano / gioco balordo degli incontri / e degli inviti, / fino a farne una stucchevole estranea»²⁶.

Nel prefisso iterativo dei molti verbi che abbiamo usato (il *ri*- o *re*- o *ris*- evidenziato in corsivo) ci sono forse le pepite d'oro che cercavamo: un'altra possibilità di sentire, vedere, conoscere, cercare, connettere, contattare, entrare, trovare, prendere, una seconda possibilità di vivere nel tempo che pensavamo di non avere più, un'iterazione che non è mera *ri*-petizione ma novità, evento, sorpresa: fare esperienza di un *altro* tempo e di noi stessi, darsi e prendersi un'altra possibilità di vita non eterodiretta, non adattata, non soggetta ad imperativi esteriori, ma più prossima e aderente al fuoco intimo e talvolta inconfessato, interdetto, rimosso del proprio desiderio, la pulsione fondamentale che fa tutt'uno con la propria singolare, incomprimibile libertà.

Ozio dunque come tempo del desiderio anziché del bisogno, dell'essere anziché dell'aver, del sentire anziché del fare, della riflessione anziché dell'azione orientata ad uno scopo esterno.

Tempo dell'oro ritrovato, che riemerge dal fiume carsico delle nostre esistenze, se sappiamo scorgerlo, se siamo ancora sensibili alla luce che da esso viene.

²⁶ K. Kavafis, *Settantacinque poesie*, Einaudi, Torino 1992.

NOLI ME TANGERE. DISTANZA E RELAZIONI SOCIALI

Le strade sono vuote, deserte e calme, come se la noia e l'*otium* avessero travalicato le case abitate per contagiare le pietre, l'asfalto, la materia inanimata delle città. I passanti si muovono silenziosi come fantasmi e apparizioni fugaci, della cui esistenza dubitare, come Descartes nelle sue *Meditazioni*.

Non si parlano, non si guardano direttamente per una forma sconosciuta di pudore, non si toccano, camminano a distanza, cambiando direzione per non incrociare i passi dell'altro. Quello che vige in questo tempo è un rigido regime di separazione e di distanziamento sociale, l'alterazione di ogni ordinaria regola prossemica: si evita l'altro come fosse un estraneo, un nemico, un malato.

Distanze scavate tra i corpi, una fobia della vicinanza per evitare l'aura vitale dell'altro, il contorno del suo respiro: «La fobia del contatto è sotto questo aspetto la fobia per eccellenza», scrive Jankélévitch nel suo saggio *Il puro e l'impuro*²⁷.

Tuttavia questo imbarazzato evitamento degli sguardi, anziché affrancarci dalla presenza dell'altro, ce la porta continuamente davanti, acuendo i sentimenti della vergogna e del pudore: come se ciascuno – nascondendo il viso dietro la sottile copertura della mascherina – finisse per essere solo occhi, sguardo che vede senza guardare; come se ognuno esponesse la propria nudità davanti all'altro, il proprio segreto e la propria colpevolezza, e l'igienico parafiato fosse solo la copertura pudica di Adamo ed Eva dopo il peccato.

Ma il sottile disagio dell'incontro con l'altro tenuto a distanza va più in profondità: il fatto di essere visti senza essere guardati sottrae spessore alla singolarità di ciascuno, ridotto ora ad apparire isolato come spettro, presenza distante del mondo delle apparenze, per mancanza di uno sguardo diretto, intero, aperto che riporti alla dinamica viva della relazione-con. In questa comparizione di ombre, si avverte il vuoto della propria individualità irrelata, della propria condizione monadica, in cui ogni appartenenza sembra temporaneamente revocata, ogni legame interrotto, ogni *con*-tatto abolito.

Il disagio nasce allora dall'impossibilità di ricreare, a partire dai corpi e dei loro gesti, lo spazio comune dell'incontro, nasce dalla necessità di dover trattenere e tenere in sospenso il nostro costitutivo *cum*, quell'essere-insieme e quel *co*-esistere che è anche *com*-parizione di presenze

²⁷ V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, Einaudi, Torino 2014, p. 44.

vive, di corpi in relazione, mani che si stringono, abbracci, segni corporei di saluto e di benvenuto: tutta una grammatica fisica e apparentemente scontata del nostro *con-vivere* che, adesso, è preclusa, vietata, bandita dalla necessità della distanza.

Noli me tangere sembra essere il monito silenzioso che si leva tra l'uno e l'altro. Con lo stesso movimento invisibile di distanziamento, di scostamento, di sottrazione che caratterizza il gesto plastico di Gesù risorto di fronte al tentativo della Maddalena di tendere la mano per accertarsi della sua presenza, del suo ritorno alla vita: una ritrosia, un riserbo, un ritegno raffigurati dai dipinti di Correggio, Bronzino, Giotto, Tiziano, Beato Angelico, Tintoretto, Rembrandt e molti altri.

«Ci sono, sono qui, ma non devi toccarmi, non devi fare della tua mano la pretesa di una relazione con il mio corpo intangibile, inafferrabile, distante, inaccessibile». Questo sembra il reciproco dirsi dei vicini e dei conoscenti che si incrociano per strada: «Sono qui ma non per te, non per concedermi all'espansione del tuo gesto, all'apertura della tua mano e del tuo abbraccio, al tuo desiderio di *con-tatto*».

La distanza si impone come regola costitutiva delle relazioni, una distanza che però adesso non ammette nessuna approssimazione e nessuna tangenza, anzi sembra doversi sottomettere ad un inesorabile incremento, ad una divaricazione di percorsi e gesti che ci impediscono di vedere la relazione che pure vige tra i distinti e i distanti.

In questa condizione di de-socializzazione e de-fisicizzazione dei rapporti, sentiamo spesso il detto «distanti ma connessi», una sorta di rassegnazione mascherata da ottimismo: le tecnologie digitali e i social media (di cui nessuno adesso si sogna di denunciare l'uso e l'abuso) «virtualizzano» incessantemente le relazioni, affermando la virtualità digitale come unica possibilità di rapporto. Il virtuale non più come eccesso surreale della comunicazione, come esubero di esperienza, come opzione supplementare ed espansiva del reale, ma come unica realtà di una relazionalità limitante e limitata, costretta alla bidimensionalità piatta dell'immagine.

Relazioni virtuali vissute da attori che compaiono l'uno all'altro come personaggi di un gioco, in un processo di digitalizzazione dell'esistenza e dei rapporti, a cui tuttavia non siamo disposti a rinunciare, non avendo altra possibilità di esistenza e di relazione con il mondo reale.

Il coronavirus ha stravolto la geografia e la dinamica ordinaria delle nostre relazioni, aprendo un solco ampio tra i regimi delle nostre vite: tra la vita intima della casa, che si svolge all'insegna di un'eccessiva e

prolungata prossimità fisica, e l'estraneità distanziante delle nostre relazioni esterne, sospese nel vuoto della distanza, dell'impossibile approssimazione all'altro, dell'interdizione di ogni contatto con persone o cose.

LIMES E LIMEN

L'evento del coronavirus non risparmia neppure il nostro linguaggio, il sistema di rappresentazione simbolica di ciò che sta accadendo, il racconto degli sconvolgimenti economici e sociali, la narrazione ormai quotidiana delle vicende degli attori in gioco, degli eroi come dei vinti.

Le parole tentano, come un argine di senso che fatica a reggere la prova dell'assurdo, di orientare gli accadimenti, di articularli in una storia che possa riconnettere il presente e l'avvenire, la fatica e la speranza. In quest'ultima parte, tenteremo una ricognizione lessicale delle parole, delle immagini e delle metafore imposte dal coronavirus, per comprendere le modificazioni e le alterazioni del linguaggio quotidiano, le intersezioni tra universi disciplinari a prima vista distanti, tra forme del fare che, di fronte alla pandemia, mutuano a vicenda significati, concetti, espressioni.

In primo luogo, quello che sottende la microfisica delle relazioni sociali ha a che fare con una distinzione che informa in profondità – talvolta inconsapevolmente – l'immaginario collettivo e le rappresentazioni del senso comune: quella tra puro e impuro, sano e malato, amico e nemico, interno ed esterno. Un dualismo rafforzato dalle norme sul distanziamento sociale, che concerne da vicino l'idea che abbiamo dell'identità e del rapporto con l'alterità, mettendo in movimento parole e universi di senso che attengono alla filosofia, alla politica, alla medicina, alla religione.

Il virus è paragonabile allo straniero e al nemico che viene da fuori, che invade il nucleo comunitario e lo colonizza, devastandone l'equilibrio ordinario, rendendo necessario lo stato di eccezione e allertando la comunità in ogni suo ambito di vita, in ogni sua dimensione simbolica e pratica, con effetti psicosociali molto marcati. La comunità (e i suoi sistemi di difesa immunitaria, come vedremo tra poco) si trova spaesata dalla presenza dell'altro-nemico-agente patogeno, poiché il virus è qualcosa che è – al tempo stesso – fuori e dentro, l'alterità e l'«esternità» più radicale che, tuttavia si fa strada e abita ormai *nel* cuore dell'identità e dell'intimità, circolando liberamente dentro il singolo organismo e tra

un organismo umano e l'altro, secondo percorsi e possibilità che restano ancora ignoti, non definibili.

Un clandestino dunque, un nemico esterno che – improvvisamente – si è introdotto nella sfera domestica comunitaria, un giocoliere trasformista che, con i suoi giochi di prestigio, confonde la linea di confine, la annulla, la sposta, la rende invisibile, inutile e vana, facendo saltare il *limes* tra dentro e fuori, tra puro e impuro, al punto che adesso l'impuro non è altro da noi, ma è (può essere) il nostro stesso vicino, il nostro congiunto ammalato, costretto a morire in solitudine nella sua intoccatibilità.

Il *limes* (il confine come muro, barriera, bastione, baluardo invalicabile) si è trasformato subdolamente in *limen* (il confine come soglia, apertura, passaggio, comunicazione), evidenziando la costitutiva ambivalenza del confine: l'impurità straniera si è addentrata nei nostri corpi, ha varcato la soglia delle nostre case, ha trovato un punto di accesso nei rapporti tra consanguinei, scorre nel nostro sangue e nel nostro respiro. Il virus si è annidato nell'organismo individuale e sociale, al punto da rendere necessari complicati e sempre insufficienti sistemi igienico-sanitari di *purificazione* per tentare (ma sappiamo che l'impresa non avrà riuscita: dovremo «con-vivere» con il virus) di trattenerlo in un fuori che ormai non esiste più, di espellerlo in un esterno che ormai coincide con l'interno.

Come per il peccato originale, non saremo più del tutto mondi, salvi, interi e perfetti, poiché siamo per sempre contagiati e alterati dal virus, la nostra identità non sarà più la stessa, nella sua presunta, illusoria e autoreferenziale purezza.

Il virus costringe il nostro immaginario a rinunciare sia alla mitica purezza come condizione virginale antecedente e originaria, sia alla sua restaurazione teleologica. Possiamo solo vivere incessantemente alterati tra una forma di impurità e l'altra, poiché – come spiega Jankélévitch – «l'impuro precede il puro (...). Il prezzo del purismo è la fobia dell'Altro, ed è il rifiuto del divenire. (...) l'essere diventerà un altro, poi un altro ancora, attraverso un'alterazione continua»²⁸ : tutto è confusione, mescolanza, co-implicazione, la nostalgia della purezza difesa e salvata dal *limes*, corazzata dietro la coltrina immunitaria, è un mito che il virus ci costringe a interrompere praticamente, nella vita di tutti i giorni.

²⁸ Ivi, p. 25.

C'è un secondo aspetto che va richiamato, in parte collegato a quanto detto finora: è la stretta parentela – di paradigma, di strategia e di lessico – tra biologia medica, politica e arte della guerra, all'interno di una inedita declinazione linguistica della biopolitica che la vicenda del coronavirus ha reso più che mai attuale.

L'attualità di questo collegamento, presente ogni volta che si parla di come fronteggiare il contagio, è scandita dal lessico medico-militare utilizzato per rappresentare i fatti legati alla pandemia: si fa riferimento costantemente a una forma inedita di guerra, di resistenza, con strategie e tattiche di difesa, vittorie e sconfitte, avanzamenti e indietreggiamenti, medici-generalisti-strateghi che organizzano l'assalto e soldati-eroi sul fronte di battaglia, eroi che portano incisi sul loro viso o nella loro psiche i segni della guerra, che sfidano il pericolo o che rimangono vittime dell'attacco del Covid-19. Quotidianamente ci viene presentato il bollettino di guerra, che fornisce i dati numerici aggiornati della battaglia, con i sommersi e i salvati. Dalle finestre e dai balconi si sono esposte bandiere tricolori e si è ribadito con fierezza il trito inno nazionale: divisi, ma uniti nella lotta, come si conviene – secondo la retorica patriottica – a ogni autentico popolo-nazione.

Le stesse misure di distanziamento sociale non sono altro, in fondo, che tentativi di presidiare le frontiere (ormai tutte interne) rispetto all'invasore. Siamo un paese in guerra contro un nemico che è in noi, tra noi, rispetto al quale dobbiamo pianificare strategicamente sistemi di annientamento-neutralizzazione-protezione-immunizzazione: misure igieniche di sanificazione, distanziamento sociale, vaccinazione sono le forme del fare medico-biologico che corrispondono – sul piano politico-militare – alla distruzione del nemico con l'uso di armi chimiche, alla custodia della frontiera esterna e interna rispetto ad esso.

Medicina e azione militare si danno la mano, accomunati dal medesimo paradigma, dal medesimo linguaggio operazionistico e pragmatico. Biologia e politica convergono verso un piano articolato di guerra al virus, con la finalità di preservare la vita del Noi, di fronte al rischio della morte imminente indotta dall'Altro.

LA BIOLOGIZZAZIONE DELLA POLITICA

Un fisiologo del XIX secolo, Xavier Bichat, scriveva a questo proposito: «la vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte»²⁹, e Roberto Esposito, a commento di questa espressione, riconosce che essa allude a «un conflitto senza tregua: nell'organismo vita e morte si affrontano come potenze contrapposte che tendono a superarsi a vicenda in un giuoco a somma zero in cui all'avanzamento delle une corrisponde l'arretramento, o il cedimento, delle altre»³⁰.

Le metafore mediche sono dichiaratamente mutate dalla disciplina militare: azione-reazione, attacco-difesa, potere-resistenza, «un'orbita semantica segnata dalla necessità del conflitto mortale – a morte e contro la morte»³¹. Forse – sottolinea Esposito – proprio qui, «attraverso l'incorporamento [nel sapere bio-medico] di un elemento estraneo proveniente da un altro lessico disciplinare [politico-militare]», si realizza un salto di paradigma decisivo per il «processo di generale biologizzazione della politica»³².

È interessante notare che il fronte di questa lotta senza tregua tra vita e morte non è situato soltanto lungo il limite esterno del corpo vivente, come presidio nei confronti delle «forze ambientali che stringono la vita in un cerchio che essa non può spezzare, ma soltanto, fino a quando ne ha l'energia, contenere nella loro potenza nefasta»; esso si colloca contemporaneamente anche lungo un sottile confine interno all'organismo, come se la morte fosse un nemico che si è già insediato – fin dalla nascita – dentro il corpo, «un tumore che cresce in maniera progressiva e inesorabile. (...) un mormorio sordo che accompagna, e rode silenziosamente, ogni momento della vita, distribuendosi in tante piccole morti che solo a un certo punto si congiungono in un unico evento letale»³³.

Anche qui, vita e morte non sono separabili in modo assoluto, ma convivono e si intrecciano – *con*-tagiandosi incessantemente – sul bordo di un confine labile, fluido, poroso, estremamente mobile lungo il quale è in gioco, giorno dopo giorno, la nostra salute e la nostra malattia, la

²⁹ X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800), Genève-Paris-Bruxelles 1962, p. 43.

³⁰ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 26.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 9.

³³ *Ivi*, p. 27.

nostra forza e la nostra debolezza, la nostra sopravvivenza e il nostro definitivo cedimento.

Il punto di maggiore tangenza biopolitica tra medicina e arte della guerra è costituito dal concetto di *immunità*, un *topos* concettuale e semantico in cui ciò che è stato detto si addensa e converge sinteticamente. Il sistema immunitario ha due funzioni fondamentali: a) creare le condizioni – le barriere, i confini, le resistenze – per rendere l'organismo vivente refrattario al rischio della malattia e del contagio; b) interiorizzare l'agente patogeno (in maniera naturale o indotta dal vaccino), immettendo all'interno del corpo vivente un frammento della medesima sostanza patogena dalla quale vuole proteggerlo. Ciò che procura e provoca la malattia non deve essere espulso, ma deve essere integrato, sia pure attraverso una preventiva attenuazione della sua forza e della sua virulenza, deve entrare a far parte dell'organismo stesso che da quell'agente estraneo vuole difendersi. Qui la sopravvivenza non è legata alla guerra contro un nemico fuori di sé, bensì alla relazione con esso, alla sua accoglienza condizionata dentro di sé, alla con-vivenza con l'intruso, al contenimento interno della sua presenza e all'arginamento-indebolimento della sua potenza d'azione. «Il male va contrastato – ma non tenendolo lontano dai propri confini. Al contrario includendolo all'interno di essi. La figura dialettica che così si delinea è quella di un'inclusione escludente o di un'esclusione mediante inclusione»³⁴.

Il paradigma immunitario mostra in maniera decisiva che l'*immunitas* funziona come un «ingranaggio interno», una «piega» che separa e mette al riparo sé stessi da sé stessi, «un margine differenziale» attraverso il quale l'identità individuale (e sul piano politico la *communitas*, etimologicamente legata all'*immunitas*) è costretta a introiettare la modalità negativa del proprio opposto. Qui la figura chiave richiamata da Esposito è quella dell'antico *phármakon*, inteso come pratica omeopatica di protezione della vita, che agisce nel doppio senso di medicina e veleno: «Il veleno è vinto dall'organismo non quando è espulso al suo esterno, ma quando in qualche modo viene a far parte di esso»³⁵.

È necessario convivere con il male, trovando strategie di co-abitazione che mirano a fermare la sua avanzata, a disinnescare la sua forza

³⁴ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 10.

³⁵ *Ibidem*

e la sua virulenza, a neutralizzare e contenere (nel senso di tenere-dentro) la sua presenza, ormai inscindibile da noi e dalla nostra identità corporea e comunitaria.

LEONE MAGNO E ATILA, UNA RELAZIONE NON BELLIGERANTE

A questo proposito una nota conclusiva, ispirata alla scena che giganteggia alle spalle del premier Giuseppe Conte, durante i suoi attesi discorsi alla comunità nazionale in guerra contro il virus. Si tratta della riproduzione di un affresco di Raffaello del 1514, il cui originale è situato nella Stanza di Eliodoro dei Musei Vaticani. In esso viene rappresentato l'incontro semileggendario, avvenuto nel 452 d.C., di Papa Leone Magno con Attila, il famigerato e bellicoso re degli Unni, barbaro, nemico, invasore, soprannominato il «flagello di Dio».

La vulgata attribuisce al pontefice il merito – quasi il miracolo – di aver fermato il sovrano degli Unni, convincendolo con carità e fermezza a desistere dal desiderio di invadere l'Italia e di marciare su Roma e a ritirarsi oltre il Danubio.

Comunque siano andati i fatti storici, in questa scena si realizza un incontro difficile, una relazione non belligerante, ma piena di tensione trattenuta tra fronti contrapposti, una trattativa e una mediazione che è una scommessa non scontata né prevedibile tra mondi distanti e distinti: i nemici trovano un punto labile e provvisorio di co-esistenza e di contatto, con-taminandosi all'interno della scena dinamica e maestosa che Raffaello ci consegna.

