

Elena Gigante

Attraverso il contagio

L'antinomia impotenza/onnipotenza al tempo del Coronavirus

Relazione presentata in occasione della giornata di studio *Analisti e pandemia. Venti mesi dopo*

Milano, 2 ottobre 2021

Centro Italiano di Psicologia Analitica – Istituto di Milano e dell'Italia settentrionale

La pandemia Covid-19 sembrerebbe un'esperienza, individuale e collettiva, simile a quella descritta da Ernesto De Martino a proposito del campanile di Marcellinara.¹

Il fine studioso del Sud e delle sue magie si trovava in Calabria e percorrendo in auto una strada sconosciuta, chiese delle indicazioni a un vecchio pastore; le parole, tuttavia, risultavano poco chiare, pertanto propose al marcellinarese di accompagnarlo in macchina fino a un certo bivio. Il vecchio accettò con diffidenza, ma poco dopo essere salito sull'automobile fu colto da una crescente agitazione, finché, guardando fuori dal finestrino in cerca di qualcosa, con tono quasi delirante esclamò: "Dov'è il campanile di Marcellinara? Non lo vedo più!". La scomparsa del campanile dall'orizzonte percettivo del pastore aveva determinato una sorta di angoscioso crollo dello spazio e del tempo vissuto: la sua coscienza – quell'ossimorica trama di discontinuità che formano continuità – si era momentaneamente sfaldata, provocando la rottura delle coordinate minime che gli permettevano di stare al mondo.

Come accadde al vecchio pastore calabrese, in un certo senso, è come se il Covid-19 avesse generato in noi *la perdita del campanile*, un'esperienza di spaesamento derivante dal venir meno di alcuni punti fermi del nostro mondo condiviso – dalla stretta di mano alla libertà di movimento, dalle cene con gli amici alla frequentazione di cinema o palestre.

Non sorprende allora che il padre dell'anatomia patologica Rudolf Virchow sostenesse che «un'epidemia è un fenomeno sociale che ha *alcuni* aspetti medici». ² L'affermazione potrebbe suonare oggi, capziosa o provocatoria, e alludere, per esempio, a tutta la critica sulla gestione dello stato di emergenza scatenato dal coronavirus – come quella sostenuta da pensatori quali Giorgio Agamben³

¹ E. De Martino (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Nuova Ed., Einaudi, Torino 2019, pp. 72-73.

² Cit. in B-H. Levy (2020), *Il virus che rende folli*, tr. It., La nave di Teseo, Milano 2020, quarta di copertina, corsivo mio.

³ Per esempio gli scritti presenti in quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben.

o Massimo Cacciari,⁴ o ancora, fuori dai confini nazionali, in forma più attenuata, anche Bernard-Henry Levy.⁵

In questo contesto, invece, la considerazione di Virchow potrebbe costituire uno spunto di riflessione sulla *multidimensionalità* del fenomeno epidemico che non si riduce – come abbiamo appreso dall’esperienza – all’aspetto medico-sanitario, ma include una riverberazione di manifestazioni su più livelli: politico, economico, sociale, psicologico, estetico, antropologico, eccetera eccetera.

D’altra parte, per cogliere la tessitura cubista del fenomeno, sarebbe opportuno riflettere sulle parole. Il termine epidemia è vecchio quasi quanto la cultura occidentale, letteralmente *epi-* (su) *demos* (popolo) indica qualcosa che sta “sul popolo”, descrive quindi un fenomeno che *incombe* in modo generalizzato, diffuso, indipendentemente da qualsiasi caratterizzazione: così per gli antichi greci “epidemia” poteva essere la nebbia, una guerra civile, una diceria o un pettegolezzo. Fu Ippocrate il primo a utilizzare la parola epidemia in ambito strettamente medico, per descrivere la cosiddetta tosse di Perinto, una malattia con sintomi parainfluenzali che dilaniò la città di Perinto nel 412 a.C..

Ma il Covid-19, a differenza della tosse di Perinto, non è rimasto confinato all’interno di una sola città, pertanto si è reso necessario sostituire il prefisso *epi-* con il prefisso *pan-* per indicarne l’estensione panica: globale. Tuttavia, anche questo prefisso appare insufficiente, perché è come se il “pan-”, il tutto, avesse offuscato proprio la dimensione incombente del fenomeno, contenuta nella particella “epi-”. Siamo giunti, dunque, a una sorta di compensazione linguistica, introducendo il prefisso magico *sun-* che è lo stesso di simbolo ma anche di sintomo. Parleremo quindi di “sindemia” per descrivere un fenomeno *complesso*, ossia un fenomeno che coinvolge “sun-” – insieme – più dimensioni.

Ma a cosa serve questa parentesi etimologica che potrebbe apparire come uno sterile esercizio di stile? Ci serve per chiarire quale potrebbe essere il campo di riflessione di questa tavola rotonda intitolata “Analisti e pandemia”: ritengo che il nostro compito non dovrebbe essere tanto quello di descrivere o spiegare il fenomeno pandemico sotto la lente della psicologia analitica e delle sue esperienze, quanto quello di *guardare attraverso*⁶ la multiformità di questo fenomeno – non dimenticandoci della cornice di senso nella quale operiamo, quella della psicologia analitica o psicologia *complessa*.

Il guardare attraverso indica una prospettiva critica interessata alla complessità e quindi non tanto al fenomeno in sé, quanto alle *possibilità* del fenomeno, tenendo presente, come segnalano gli esperti,⁷ che questo potrebbe essere il primo, o uno dei primi, di una serie di fenomeni simili. Guardare attraverso i fenomeni, e quindi interessarsi alle condizioni di possibilità dei fenomeni – come ripeteva Wittgenstein e più recentemente il filosofo Emilio Garroni – significa *trascenderli restando all’interno dell’esperienza, mediante l’esperienza stessa*. Insomma lo sguardo-atravverso rappresenta una postura improntata a una sorta di realismo trascendentale.

⁴ Per esempio M. Cacciari, “La scomparsa del ragionevole dubbio nella grande nebbia sollevata dal Covid”, *La Stampa*, 15 dicembre 2021.

⁵ B-H. Levy (2020), op. cit..

⁶ Cfr. E. Garroni, *Estetica. Uno sguardo-atravverso*, Castelvecchi, Roma 2020.

⁷ M. Marani et al., “Intensity and frequency of extreme novel epidemics”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 118, n. 35, 2021, doi:10.1073/pnas.2105482118.

Uno dei modi per tradurre in pratica questa visione filosofico-critica potrebbe nascere, per esempio, da una riflessione estetica sulle parole e sulle retoriche che accompagnano i fenomeni: le espressioni ricorrenti, i modi di dire, le immagini che hanno costellato e costellano il fenomeno Covid-19.

Mi viene in mente quella specie di monito rassicurante – “andrà tutto bene” – che all’inizio del lockdown tappezzava le pareti di abitazioni e negozi, e che forse denunciava proprio l’angoscia derivante dalla mancanza di garanzie. Ma mi viene in mente anche l’immagine della dottoressa che stringe tra le braccia lo stivale italiano come fosse un bimbo da cullare,⁸ quasi a sottolineare il bisogno di una grande madre onnipotente capace di calmare un asilo di infanti terrorizzati dall’angoscia di morte.

Guardando attraverso le retoriche del virus, emergono due atteggiamenti prevalenti: da una parte quello dell’*impotenza*, da cui si origina una visione punitiva del virus, una specie di teatro del castigo: il virus è venuto a darci una lezione, lo sapevamo che così non potevamo continuare, che l’umanità aveva bisogno di fermarsi e il pianeta di respirare. E ora ce ne restiamo inermi e impotenti.

Dall’altra emerge un atteggiamento *onnipotente* che dà vita alla retorica interventista della guerra: stiamo combattendo una vera e propria guerra contro un nemico invisibile – retorica questa che tra l’altro richiama la bellissima critica di Susan Sontag contenuta nel saggio *Malattia come metafora*.

Ma il virus, non ha una intenzionalità, non è venuto né per darci una lezione, né per farci la guerra, non vuole e non decide: agisce e basta. Questa è la verità più scabrosa. Non è neanche un microbo, letteralmente “una piccola vita”: è un veleno, né vivo né morto – un non so che, un quasi niente, una specie di *bug* innocente che colpendo l’umanità nel cuore della tecno-scienza, ne rivela la sua smisurata volontà di potenza; è un involontario *trickster* che mette in luce tutte le aberrazioni prodotte dal neoliberalismo, compresa l’atomizzazione sociale. Ma attenzione: lo fa senza intenzioni.

E allora il virus sembrerebbe per certi aspetti una sorta di *ipostasi psichica*: reale come la realtà psichica, si rivela come un *mistero* ossia come qualcosa che non conosciamo completamente e che – al di là del bene e del male, di qualsiasi intenzione, volontà o potere – agisce... eccome se agisce.

Il virus esprime quindi in sé una *potenza*, anzi sembrerebbe essere l’immagine perspicua di quella potenza che è la vita stessa, una potenza vitale e pertanto profondamente amorale.

Credo che guardare attraverso il fenomeno Covid-19 riveli l’*Unheimlich* freudiano:⁹ il perturbante o meglio il non familiare nel familiare, il mistero che sarebbe dovuto rimanere coperto e che invece è affiorato, potremmo commentare con Schelling.

Per farla breve, il Covid rappresenta una sorta di scoperta, individuale e collettiva, dell’acqua calda che ci mostra, senza circonlocuzioni, che l’Io non è padrone neanche in casa propria, come la specie *Sapiens sapiens* non lo è sul pianeta terra. La vita non è mai stata garantita e il rischio è la sua stessa essenza, la sua *entelechia*, la condizione specifica di esistenza. Il virus lascia emergere quindi una verità così ineludibile da essere continuamente elusa, una verità che improvvisamente si rivela con un carattere di violenta perspicuità: il rischio.

⁸ Mi riferisco alla gigantografia che decora l’Ospedale “Papa Giovanni XXIII” di Bergamo.

⁹ S. Freud (1919), “Il perturbante”, tr. it. in Id., *Saggi sull’arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 277.

Il filosofo ceco Jan Patočka ha parlato proprio del rischio in riferimento ai concetti di libertà e di potere.¹⁰ Accostando la riflessione di Patočka a quella di Binswanger, potremmo sintetizzare che se l'obiettivo principale di ogni forma di cura è quello di *riportare il paziente sulla terra*,¹¹ allora l'analista per primo deve sentire, con tutte le possibilità del senso, che non si tratta di tornare su una terra solida, con il terreno ben saldo sotto i piedi, ma si tratta di riuscire a stare su una terra malferma, traballante, frastagliata, precaria, a tratti sconnessa. Insomma è necessario trovare un nuovo modo di stare in questo mondo, un mondo, direbbe De Martino, che *può finire, ma che non deve finire*. Proprio per questo, il filosofo del futuro, suggeriva ancora Mario Trevi,¹² deve nascere dal nostro coraggio di vivere nel rischio estremo, attraverso la produzione di una nuova etica e di una nuova bellezza.

Ma attenzione il rischio estremo deve essere deletteralizzato: non si tratta di immaginare la fine fisica dell'umanità, ma il crollo di un *ethos del trascendimento* ancorato ai valori del mondo condiviso, al bene comune. Sono questi i valori a rischio di estinzione.

Ritengo che il coraggio, letteralmente la capacità di agire con il cuore, vivendo nel rischio estremo, possa nascere da una presa di coscienza individuale e collettiva della differenza tra *potere* e *potenza* – come argomenta tra gli altri Luigi Aversa.¹³

Riprendendo la lezione junghiana, l'antinomia potere-potenza esprime il *dissidio violentissimo* tra la dimensione dell'Io – che vuole, che decide, che pensa di essere libero e padrone in casa propria – e la dimensione del Sé – noncurante, senza intenzione, abbandonato e padrone di niente, neanche della propria esistenza.

Ora accostiamo ai termini potere dell'Io e potenza del Sé, le parole segreto e mistero.

Il segreto designa qualcosa che divide, che crea una spaccatura netta tra chi lo detiene e chi ne resta all'oscuro, come tra chi sa e chi non sa. Il mistero, al contrario, consiste contemporaneamente di svelamento e occultamento, quindi denota qualcosa che non si può sapere e pertanto non si può possedere, che si rivela tanto quanto resta velato e che per questo non divide, ma *accomuna* gli esseri umani.

Potremmo sostenere che *il segreto sta al potere come il mistero alla potenza*.

Il potere implica la creazione di un segreto, di qualcosa di nascosto che è posseduto da pochi e che specifica una divisione tra insider e outsider, tra coloro che detengono il segreto e coloro che ne restano esclusi. In quest'ottica ogni sistema di potere istituisce un confine tra dentro e fuori.

Ripensando a Foucault (cfr. *Sorvegliare e punire, Nascita della clinica*) e prima ancora a Platone nel *Politico*, il Covid sembra aver amplificato l'ideologia dei saperi-poteri, l'esistenza di una piccola oligarchia di esperti – coloro che sanno, che detengono il sapere medico – che hanno il controllo della situazione e che decidono.

¹⁰ Per un approfondimento si veda F. Tava, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2014.

¹¹ «Ciò che chiamiamo psicoterapia non è altro in fondo che una pratica intesa a far sì che l'ammalato giunga a 'vedere' la struttura complessiva dell'esistenza umana, il suo 'essere-nel-mondo' e a capire il punto in cui egli si è smarrito [...] significa recuperare l'ammalato dalla situazione [...] in cui si trova e riportarlo 'sulla terra'; soltanto dalla terra è possibile una nuova partenza, una nuova ascesa». L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata* (1956), tr. it., SE, Milano 2011, pp. 23-24.

¹² M. Trevi, *Il modello Io-Sé nell'interpretazione del fenomeno della preghiera*, in Id., *L'altra lettura di Jung*, Cortina, Milano 1988, p. 109.

¹³ L. Aversa, in dialogo con I. Agnello, "L'incontro della psichiatria con le culture", in *Quaderni di Cultura Junghiana*, Nuova serie, n. 1, 2020, pp. 59-69.

Dall'altra parte ci sono tutti gli altri, i cittadini comuni che non sanno, che restano all'oscuro, relegati in quella condizione di *loneliness* descritta da Hannah Arendt,¹⁴ una condizione di solitudine radicale caratterizzata da spaesamento (dato dal non sapere) e nello stesso tempo dalla dipendenza.

L'antinomia impotenza-onnipotenza diventa, dunque, una rottura sociale che divide il mondo a metà come un sintomo: da una parte ci sono coloro che posseggono il segreto (sapere) trasformato in potere e dall'altra c'è il popolo confinato e ridotto a un asilo di dipendenza e quindi di impotenza.

Passare dalla visione del segreto-potere alla visione del mistero-potenza significa appunto ribaltare questa lettura paranoidea del reale e provare a sottrarsi a quell'atomizzazione sociale prodotta dai sistemi neoliberisti, per tornare, invece, al mondo condiviso. Ed è questo uno dei compiti dell'analista, un compito che è anche intrinsecamente politico. Chi cura, chi ha una funzione di cura nel senso di *epimèleia* – che sia il medico a livello individuale o il politico a livello collettivo – non deve custodire il segreto, ma proteggere il mistero e quindi deve essere in grado di non negare la dimensione misterica dell'esistenza. Realizzare questa disposizione richiede un atteggiamento di profonda umiltà: un ritorno al “so di non sapere” socratico. Vivere nel rischio estremo significa allora non aver paura di non sapere, e riuscire a stare in questo stato di cose non garantite, in questo mondo che non deve finire ma che può finire. Questa è la cura. E noi dobbiamo sottrarci alla tentazione del segreto, del crederci padroni di qualche sapere, e restare, come scrive Maria Ilena Marozza, *esperti di niente*.¹⁵

¹⁴ H. Arendt (1951), *Le origini del totalitarismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1967.

¹⁵ M.I. Marozza, *Jung dopo Jung. Saggi critici*, Moretti&Vitali, Bergamo 2012, p. 272.