

Relazione conclusiva
Riscoprire l'Umanità.

Un ponte tra l'incertezza della vita e l'esperienza della morte
oltre il CoVid-19.

Maria Ilena Marozza

È questo il modo in cui finisce il mondo
Non con un'esplosione, ma con un gemito.
Th. S. Eliot, 1925, *Gli uomini vuoti*

Il filosofo della complessità Edgar Morin, più volte citato in questi giorni, il centenario che ha attraversato i momenti più critici del secolo scorso, si chiede nel suo *Cambiamo strada*: «Il virus è il nostro oracolo di Delfi? Come ha scritto Eràclito: Il dio, il cui oracolo è a Delfi non dice né nasconde, ma *accenna*». ¹

Questo nostro XVIII congresso nazionale è certamente stato il più difficile da realizzare, ma è anche il più impossibile da concludere: nel senso che non possiamo chiudere, perché è ancora difficile comprendere in che modo stiamo rielaborando gli eventi che sono capitati nella vita personale e professionale di ognuno di noi, di cui abbiamo tanto avuto bisogno di parlare nell'immediatezza, e poi ancora nelle moltissime relazioni che si sono succedute in questi giorni. Talmente tante che spero mi perdonerete se non le citerò singolarmente, ma se cercherò piuttosto di cogliere il senso generale di quello di cui abbiamo discusso.

Non sappiamo ancora, dunque, se nel metabolismo delle nuove esperienze che abbiamo vissuto prevarrà in noi il sollievo del "ritorno alla normalità" o il radicale "niente sarà come prima". Oppure se riusciremo davvero a *imparare dall'esperienza*, per quanto essa sia stata traumatica, sviluppando un'ulteriore riflessione per interpretare il valore di quegli indizi, o di quei sintomi, che potrebbero cambiare molti nostri punti di vista. In fondo succede sempre così nelle crisi: quando perdiamo il nostro senso di naturalezza nella vita, siamo costretti a sospendere il senso dell'ordinario e a guardare più acutamente, ad aguzzare i sensi, a sgranare la trama della tela che

¹ E. Morin (2020) *Cambiamo strada*, tr. it. Cortina, Milano, 2020, p.65.

sostiene la nostra esistenza, scoprendo vacuità dove pensavamo ci fosse solidità e valore nei luoghi che trascuravamo, fragilità impensabili nel nostro stile di vita e punti di resistenza laddove neanche immaginavamo che potessero esistere.

Se questo possa portarci a riscoprire l'umanità, e cosa questo voglia dire, è tutto da vedere. I significati di questa riscoperta possono essere molti, come abbiamo visto nelle relazioni: dall'esperienza della nostra personale *esposizione umana* nel lavoro, alla valorizzazione della *comunità umana* come risposta alla crisi, alla consapevolezza dell'indispensabile tutela *della fragilità umana* come valore primario per la sopravvivenza. *L'umanesimo si dice in molti modi*, diceva Jaspers dopo la grande crisi atomica, e perché esso possa sopravvivere deve *trasformarsi*.² La trasformazione è l'essenza della crisi, ma nella riflessione sulla varietà delle forme e dei discorsi sull'umano ci dobbiamo però impegnare a distinguere l'imprescindibile dal variabile: avendo in mente, per citare sempre Morin, che "il tesoro dell'unità umana è la diversità umana, ma il tesoro della diversità umana è l'unità umana".³

Analogamente, è tutto da vedere se e come le nuove esperienze vissute nel nostro lavoro potranno cambiare qualche nostra idea, trasformando in dettaglio quelli che ritenevamo essere assunti di fondo, o rivelandoci al contrario punti essenziali laddove non vedevamo che ordinarietà.

Siamo ancora dentro una crisi che ha coinvolto integralmente la nostra vita, che ha colpito parametri fondamentali del nostro orientamento mondano: aspetti sui quali non abbiamo mai riflettuto, fino a che non sono stati messi in questione da un'esperienza di pericolo che ci ha rivelato la fragilità del nostro senso di sicurezza. Una crisi, certo, che dallo stupore e dall'incredulità iniziale ci ha portato verso lo sconcerto, la disperazione, dischiudendo alternativamente visioni catastrofiche o speranze rigenerative. E in molte delle relazioni che abbiamo ascoltato in questi giorni è tornato il *tema apocalittico*, con tutta la sua caratteristica, drammatica ambivalenza: riprendendo il

² K. Jaspers (1951) *Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità*. In AAVV, *Etica e destino*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1997.

³ E. Morin (2020) *Cambiamo strada*, op. cit., p. 96

pensiero già citato di Ernesto De Martino,⁴ ogni tematica di fine del mondo ci mostra che il nostro mondo storico può *veramente* finire, ma che nella crisi sono anche contenute potenzialità di rinnovamento che, se colte ed elaborate dall'impegno etico umano, possono esitare in un aumento di conoscenze e in una trasformazione di valori, rovesciando il rischio sempre incombente di perdersi nella crisi in una nuova valorizzazione del mondo umano, aperta all'intersoggettività e alla comunità culturale. In questa operazione non c'è alcuna garanzia, non possiamo certo sostenerci con la fiducia cieca dell'andrà tutto bene, ma possiamo sostenerci con la *fiducia etica* legata alla capacità umana di operare trasformazioni: non tanto dunque con la *resilienza*, termine mutuato dalla metallurgia per indicare la capacità del metallo di resistere alle pressioni tornando alla forma primitiva, ma con la *flessibilità trasformativa* che cerca di rispondere alle provocazioni dell'esperienza generando nuove forme.⁵

Ed è ancora Morin a ricordarci che essere veramente realisti non consiste nel credere che l'ordine del reale sia stabile e imm modificabile, ma nel credere che il presente sia *un momento in un divenire*, in cui è necessario intercettare i segnali, gli accenni appunto, che annunciano delle potenziali trasformazioni. Insomma, dipende da noi non sottovalutare i gemiti e gli scricchiolii per evitare che si trasformino in catastrofe: per usare l'immagine di Georges Didi-Huberman, dipende da noi essere attenti alle piume gonfie e ai tremolii dei pulcini, utilizzati dai minatori come segnali della saturazione dell'invisibile grisou, per agire in modo che una catastrofe annunciata venga rovesciata nella ricerca di un ambiente più salubre. E Didi-Huberman ci fa anche notare che spesso le vere catastrofi non fanno rumore, perché non hanno parole, perché sono *inimmaginabili*, perché sono sottese a qualche altro evento molto più visibile e fragoroso, perché si annunciano attraverso indizi volatili che spesso, come il grisou, si sottraggono a una piena visibilità, e riescono solo a essere *sentite* dagli

⁴ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino, 2019.

⁵ M. Ferraris (2021, *Post- Colonial Studies*, Einaudi, Torino, p. 9) critica l'abuso che si è fatto durante la pandemia del termine resilienza, trasformato in una sorta di virtù teologale che, mentre enfatizza il ritorno allo stato primitivo, svaluta la capacità umana di imparare dall'esperienza, propria e altrui, cioè di ricevere un'educazione, ossia una formazione che è anche, necessariamente, deformazione.

organismi più sensibili.⁶ Troppo rumore, troppe parole spesso confondono e coprono i mali profondi: e noi analisti sappiamo bene come la psicopatologia più grave sia molto silenziosa, spesso anche vuota di immagini. Ora che il rumore sta cominciando a diminuire, dovremo cominciare ad ascoltare i silenzi e i vuoti dei più fragili, dei bambini, degli adolescenti, spesso lamenti informi che, se inavvertiti, possono davvero diventare catastrofici. Perché, scriveva Thomas Eliot, il mondo può finire non con un'esplosione, ma con un gemito.

Noi junghiani possiamo ritrovarci in questa prospettiva, sappiamo quanto sia importante trasformare segnali informi in immagini e in parole, sappiamo come anche nelle più profonde crisi psicopatologiche possa esserci un'opportunità, e siamo allertati a coglierla nelle immagini sottese ai clamori epocali. Ma sappiamo anche che riuscire a cogliere il rischio è già un gesto terapeutico, e non soltanto perché abbiamo ampiamente frequentato l'idea che *ciò che salva cresce proprio là dove è il rischio*,⁷ ma anche perché sappiamo che quel gesto d'attenzione struttura il legame umano d'ascolto, di cura, indispensabile per trasformare una crisi in un'opportunità evolutiva.

Le parole che sono circolate con più frequenza nelle relazioni che abbiamo ascoltato sono parole che in un passato neanche troppo lontano avrebbero richiamato valori negativi alla mente di psicoterapeuti formati da una psicopatologia molto formalizzata. Parole come fragilità, vulnerabilità, incertezza, spaesamento connotano spesso la descrizione degli stati mentali di pazienti e terapeuti di fronte all'esperienza di questi due anni. Sentimenti quali paura, solitudine, angoscia, smarrimento riempiono i resoconti clinici che abbiamo ascoltato. Eppure sono proprio queste parole che esprimono oggi la migliore realizzazione del momento presente: sono parole che acquistano una particolare autenticità, nella loro delicatezza, nella loro capacità di esprimere una vera sensibilità, non negante della condizione di rischio della nostra vita. Sono parole che riconoscono la caducità del nostro tempo, ma anche la precarietà dell'equilibrio che lega la nostra esistenza al mondo, e che ci consegnano una visione antropologica lontanissima da deliri di potenza, di dominio, di trionfalismi, di vitalismo imperativo, di diniego della morte. Sono parole

⁶ G. Didi-Huberman (1914) *Sentire il grisou*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021.

⁷ F. Holderlin, *Patmos*, vv. 3-4, in *Poesie*, Rizzoli, Milano, 2001.

che aprono a un'altra forma di comunità umana, fondata sul riconoscimento della fragilità dei singoli e sul valore della comunità, delle relazioni, delle istituzioni, della ritualità, della cultura, della tecnica per sostenere la vita di quell'essere così sofisticato ma così particolarmente vulnerabile che è l'uomo. Sono parole che ci aiutano a realizzare come questa crisi possa dare una spallata definitiva a tutte le forme di antropocentrismo irrispettose o sottovalutative delle altre forme di vita animali, vegetali e dell'ambiente, che non stanno lì solo per sostenere la nostra vita umana, ma con le quali dobbiamo cercare una mutualità rispettosa, sviluppando un *umanesimo dell'alterità* che si faccia carico della vulnerabilità di tutto il vivente. Un umanesimo, dunque, fondato su un'esperienza dell'alterità il cui nucleo è l'assunzione della fragilità del vivente, da cui deriva la responsabilità dell'uomo nei confronti dell'intera comunità biotica. Una responsabilità rafforzata da quel privilegio della conoscenza che consente all'uomo, unico tra i viventi, di rappresentarsi i mondi delle altre specie.⁸

Alle tre forme di umiliazione che, secondo Freud, la scienza ha inferto alla potenza narcisistica umana -la copernicana, la darwiniana e la sua- questa crisi ne potrebbe aggiungere una quarta, relativa alla distruzione dell'ultima frontiera dell'antropocentrismo, mostrando piuttosto l'assoggettamento umano a regole di sistemi complessi spesso imprevedibili, e spingendo ad accettare la precarietà, l'incertezza, l'instabilità come condizioni imprescindibili e insuperabili nell'esistenza umana.

La frase di Levinas ricordata in una delle relazioni: «È proprio la vulnerabilità, in questo cosmo che ci sovrasta, il tratto che più ci accomuna», scritta nel 1971, ci rende evidente la corrente di pensiero alla quale può ispirarsi questa antropologia post-catastrofica, post-bellica, post-pandemica, fondata sulla consapevolezza che l'umanità può essere distrutta, e può anche autodistruggersi, esercitando un tipo di violenza che disconosce, o umilia, i fragili equilibri dell'esistenza. La vulnerabilità è il più caratteristico e innovativo tra i principi di bioetica promulgati nella Dichiarazione di Barcellona del 1998,⁹ principi che

⁸ L. Battaglia (2016) *Fraternità terrestri. Un'etica della vulnerabilità oltre le frontiere delle specie*. In L. Battaglia (a cura di) *Uomo, natura, animali. Per una bioetica della complessità*, Altravista, Lungavilla, p. 182.

⁹ Nella Dichiarazione di Barcellona il principio di vulnerabilità esprime sia l'idea della finitezza e della fragilità della vita come fondamento dell'etica, in coloro capaci di

sono stati assorbiti dai regolamenti etici dell'Unione europea: esso è però un principio che ancora chiede di essere meditato, specialmente, per quanto ci riguarda, nelle antropologie sottese a tante teorie psicologiche.

E questa può essere una prima “conclusione aperta” per il nostro congresso. Se, come pensava Jung, ogni psicologia è profondamente dipendente da una *Weltanschauung*, la psicologia dell'*homo pandemicus* dovrà integrare la sua nuova consapevolezza della fragilità del suo stare al mondo: una fragilità che riguarda non solo la sua soggettiva vulnerabilità, con la corrispondente coscienza della propria morte, ma anche la vulnerabilità del suo, del nostro mondo. La consapevolezza che il mondo può finire non solo per i catastrofici eventi bellici o atomici, non solo per volontà più o meno maligne delle superpotenze, ma anche per un piccolo evento capace di riverberarsi catastroficamente su infiniti e incontrollabili aspetti della nostra vita segna un passaggio importante, poiché ci priva della possibilità di individuare aspetti specifici, o nemici espliciti, da cui difenderci, mentre ci lascia in balia di un'instabilità, di una nuova ansia pervasiva e incontrollabile. Come rappresentato dall'ormai classica descrizione dell'effetto farfalla,¹⁰ o dall'imprevedibilità che domina gli eventi nell'antropocene,¹¹ la responsabilità di turbamenti anche catastrofici nel nostro ambiente vitale non è più chiaramente visibile, tantomeno controllabile. E dunque, mentre prendiamo atto dell'illusorietà della nostra sicurezza, dobbiamo cercare nuove modalità di pensiero psicologico e nuove declinazioni della cura per far fronte a un'ansia così

autonomia, sia il principio della cura per il vulnerabile. I vulnerabili sono coloro dei quali possono essere minacciate dignità ed integrità. Questo principio (forse il più caratteristico di questa dichiarazione) richiede che la cura per il vulnerabile implichi non solo non interferenza con l'autonomia, la dignità e l'integrità degli esseri viventi, ma anche che i vulnerabili ottengano assistenza per permettere la realizzazione del loro potenziale.

La Federazione Internazionale delle Società Nazionali di Croce Rossa definisce così la vulnerabilità: “La vulnerabilità è un concetto dinamico e relativo, in stretta relazione con la capacità di un individuo o di una comunità di far fronte in un determinato momento a particolari minacce. La vulnerabilità può essere associata a certi elementi specifici della povertà, ma è anche propria di individui isolati, in situazioni di insicurezza e indifesi da rischi, da shock e stress”.

¹⁰ "Può il batter d'ali di una farfalla in Brasile provocare un tornado in Texas?" è il titolo di una conferenza del 1972 del meteorologo del MIT Edward Lorenz, che aveva già avanzato il concetto nel 1963. L'effetto farfalla è ispirato da un racconto di fantascienza di Ray Bradbury, scritto nel 1952.

¹¹ M. Filippi (2021) Un quasi-niente che ci ri/guarda. *Aut aut*, 389, pp. 13-31.

sottilmente insinuante. Nell'età dell'incertezza,¹² e della complessità, dovremo forse fronteggiare le angosce di annichilimento, di impotenza, di incontrollabilità di eventi capaci di infrangere le barriere della sicurezza umana con un tipo di cura diversa da quella che, forse ingenuamente, o forse presuntuosamente, mira a risolvere il danno e a riportare alla normalità: un tipo di cura, cioè, non risanativa, non onnipotente, consapevole dell'ineliminabilità dei rischi e delle fratture, capace di aggiustare, di rimediare, di ricucire piuttosto che di guarire. Una cura che sappia aiutare a tollerare il rischio, l'imperfezione, la precarietà, che sappia aiutare a vivere nonostante l'incertezza, nella ricerca di condizioni di esistenza "sufficientemente buone". Il sollievo dall'ansia del contagio, dal rischio della morte, non potrà mai essere trovato nel pensiero che questi rischi non esistano più, ma nel perseguire quel minimo di sicurezza e di attenzione ai bisogni umani che consenta di vivere nel rischio dell'esistenza favorendo l'espressione e la tutela della vitalità -o meglio, come è stato detto, della sua forma sostenibile, la *vivibilità*- prendendoci cura dell'intero contesto d'esistenza dei singoli. Come diceva l'anestesista bresciano, e ben riportato in una relazione, bisognerà passare *dall'ottica del curare*, come atto protocollare di risanamento, *all'ottica del prendersi cura*, che è invece un principio d'accudimento *inclinato*,¹³ sbilanciato verso l'altro, consapevole della sua vulnerabilità, teso a preservare e a favorire le sue condizioni vitali.

Ma questo passaggio non trasforma anche quello che riteniamo essere l'oggetto della nostra cura? Non abbiamo già cominciato a pensare in termini molto diversi dalle psicologie dinamiche del secolo scorso alla psicologia di questo *homo pandemicus* che, per definizione, è propriamente un *homo complexus*? Potrà mai più bastarci un pensiero teorico rivolto al mondo interiore per comprendere le esperienze umane di cui ci troviamo adesso ad aver cura?

¹² A. Dal Lago (2021) Note sull'età dell'incertezza. *Aut aut*, 389, pp.95-110.

¹³ A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano, 2013. L'autrice analizza la postura inclinata e quella verticale come due costruzioni ontologiche. La classica figura dell'uomo retto, quello della tradizione filosofica, è un io egoistico, chiuso in sé, autosufficiente e autoreferenziale, mentre nella figura dell'inclinazione prende forma un sé altruistico, aperto e spinto a uscire dal suo asse per sporgersi sull'altro, per piegarsi sulla vulnerabilità. La vulnerabilità ha quindi a che vedere con la dipendenza del soggetto dalle relazioni che intrattiene con altri soggetti.

Possiamo forse considerare questa domanda una seconda “conclusione aperta” che questo congresso consegna a ulteriori riflessioni, propedeutiche all’elaborazione di una psicologia non riduttiva, adeguata alla complessità delle condizioni del nostro esistere. Una psicologia che sappia tener conto dei molteplici, indefiniti e indeterminati riverberi dei livelli sui quali si articola la nostra vita, una psicologia in cui ogni considerazione psicopatologica, clinica, diagnostica, prognostica e terapeutica non sia più rivolta a un singolo essere isolato, ma sia inserita nel complesso sistema vitale uomo-mondo. Forse nessuna *psicoanalisi* o *psicologia analitica* si potrà più limitare a considerare il mondo interno, ma dovrà aprirsi alla comunità, ai valori, alle credenze di base che sostengono una singola esistenza. Dovrà considerare il biologico, il genetico e l’epigenetico, così come l’evolutivo, il transgenerazionale, il traumatico, i segreti e i miti familiari, le narrazioni possibili e impossibili, il tessuto sociale e la trama culturale, la disponibilità di rituali di contenimento delle crisi. Dovrà pensare a partire dalla località, dalla singolarità, dall’ambiente, dalla differenza. E diviene a questo punto evidente che il termine “analisi”, che dalla sua prima utilizzazione ha a che vedere con l’immagine chimica della riduzione del complesso al semplice, non è più adeguato, e che sia senz’altro da preferire il termine con il quale inizialmente Jung aveva definito il suo approccio come *psicologia complessa*.

Quello che è capitato in questi ultimi due anni a noi analisti è di veder riaprirsi un dibattito antico, mai ben affrontato, mai ben impostato, dunque mai ben risolto: la questione della relazione tra l’ordine individuale e l’ordine collettivo, tra quello che definiamo spazio psichico e quello che attribuiamo all’ordine sociale, storico o culturale. Un dibattito rispetto al quale noi junghiani ci riteniamo ben attrezzati, ma forse poi non così tanto, o almeno, non così accuratamente. Perché se l’ipotesi ardita di Jung di una psiche eccedente lo spazio individuale, aperta sull’ordine collettivo è forse quella che caratterizza maggiormente la psicologia junghiana rispetto a tutte le altre psicologie del profondo, mai ipotesi fu più difficoltosa, piena di asperità metodologiche e interpretative, ricca di risvolti vertiginosi che ci obbligano a considerare la nostra teoria e la nostra pratica in modo decisamente polidimensionale, a non accontentarci mai di intendere la

psiche come uno spazio interno a un singolo individuo, ma a considerare lo psichico come uno spazio esteso ben oltre il confine meramente personale, costituito da ordini e livelli diversi.¹⁴

Molto più radicalmente dell'idea freudiana di un io non padrone in casa propria, la concezione junghiana di una soggettività aperta sull'inconscio collettivo abbraccia un ambito molto esteso: ma quante dimensioni diverse sono contenute in questa concezione? Quante interpretazioni possiamo dare di quella enigmatica frase junghiana che dice che *in fondo psiche è mondo*?¹⁵ E in questa crisi, in cui ci troviamo di necessità ad affrontare proprio il legame strettissimo, o forse anche gli ambiti di sovrapposizione, di psiche e mondo non dovremo mettere in cantiere anche un profondo ripensamento di questa tematica? Il filo rosso di questo argomento attraversa e lega profondamente molte relazioni che sono state presentate, proprio a rappresentare il grande valore che questa nostra specificità riveste per la comprensione di una psiche complessa in una società decisamente complessa. Questa dunque può essere una terza tematica aperta, che ci darà ancora molto da pensare.

Abbiamo sempre saputo che il mondo non poteva esser chiuso fuori dalla porta dei nostri studi, che esso non varca la nostra porta soltanto attraverso le rappresentazioni mentali che i nostri pazienti ci consegnano dei loro vissuti e delle loro esperienze. Non abbiamo mai condiviso la scelta dei nostri colleghi freudiani di neutralizzare la cosiddetta realtà esterna concentrandoci soltanto sulla sua rappresentazione psichica, e distinguendo in questo modo la privatezza fantasmatica individuale del mondo interno dalla realtà condivisa del mondo esterno. Il nostro concetto di complesso a tonalità affettiva, e la correlativa concezione stratificata degli stati di coscienza, ci hanno consentito di aprirci a una concezione sistematica polidimensionale dell'esperienza umana. Per questo ci siamo trovati ben attrezzati ad

¹⁴ Non è facile interpretare brani junghiani come questo: "L'inconscio collettivo non è affatto un sistema personale incapsulato, è oggettività ampia come il mondo, aperta al mondo. Io vi sono l'oggetto di tutti i soggetti, nel più pieno rovesciamento della mia coscienza abituale, dove io sono sempre soggetto che 'ha' oggetti; là mi trovo talmente e direttamente collegato con il mondo intero che dimentico (anche troppo facilmente) chi io sia in realtà." C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, 1934 / 1954. In *Opere*, vol. 9, tomo I, Torino, Boringhieri 1980, p. 20).

¹⁵ "In fondo psiche è mondo". C.G. Jung (1927) *L'io e l'inconscio*, tr. it. in *Opere*, vol.VII, Torino, Boringhieri, 1983, p.233.

affrontare le nuove ricerche sulla psicopatologia post traumatica, individuale e collettiva –e anche del potenziale traumatico di questa crisi attuale– proprio perché i nostri concetti di *trauma* come evento complesso, così come di *realtà* come “ciò che agisce”,¹⁶ sono molto più densi e articolati della mera distinzione tra realtà esterna e interna. E questo è senz’altro un primo livello sul quale la nostra teoria è in grado di considerare l’indistricabile intreccio di soggettività e mondo.

In secondo luogo, abbiamo certamente tutti accettato l’idea che il mondo entri a far parte dell’esperienza psichica come struttura simbolica della collettività umana espressa attraverso il linguaggio o attraverso i vari dispositivi culturali. E dunque comprendiamo bene come le narrazioni collettive costituiscano un alveo contenitivo imprescindibile per lo sviluppo della vita umana, e come i tanti dispositivi simbolici che regolano la vita collettiva abbiano una capacità attiva e altamente influente nella dinamica psichica. Sappiamo che un rito può curare, e non certo per suggestione, così come sappiamo che la non disponibilità di rituali di passaggio può rendere impossibile superare una crisi, o impedire lo sviluppo di un processo psichico. Pensiamo ad esempio come l’assenza dei riti funebri possa rendere veramente difficile la rielaborazione affettiva della perdita senza la rete costituita dai rapporti interpersonali, e come tale assenza possa ostacolare il lavoro trasformativo della memoria, generando piuttosto sequestri psichici e impedendo l’avvio del lavoro del lutto.

Ma la nostra tradizione junghiana ci ha consegnato un’interpretazione ancora più complessa di quell’*in fondo psiche è mondo*, che riguarda un livello originario di con-fusione della soggettività con il mondo. Quando Jung allude al nucleo profondo del sé come a un luogo d’origine irraggiungibile dall’intelletto umano, “un centro virtuale di costituzione talmente misteriosa che può esigere di tutto, la parentela con gli animali e con gli dei, con i cristalli e con le stelle”¹⁷ sta proponendo una visione della soggettività fondamentalmente aperta, una visione che tende a sfondare ogni teoria dell’interiorità, rendendo l’esperienza che facciamo di noi stessi sempre

¹⁶ “Reale è ciò che agisce” C.G. Jung (1932) *Realtà e surrealtà*. Tr. it. in *Opere*, vol.8, Boringhieri, Torino, 1976, pag.411.

¹⁷ C.G. Jung (1927) *L’io e l’inconscio*, tr. it. in *Opere*, vol.VII, Torino, Boringhieri, 1983, p.233.

intrinsicità di mondo, sempre potenzialmente risuonante di qualcos'altro che fluttua nella costituzione della soggettività stessa.

Abbandonata ogni velleità interpretativa di tale confusione come se si trattasse di una fase evolutiva o storica dello sviluppo umano — poiché la psicologia dello sviluppo ci dice che i bambini hanno fin dall'inizio altissime competenze percettive, mentre l'antropologia ci ha dimostrato che gli uomini hanno sempre pensato altrettanto bene — quest'idea ha senz'altro un valore straordinario se ripensata in termini fenomenologici come una dimensione specifica della nostra sensibilità, tanto da configurarsi come un livello patico costantemente sotteso alla nostra esperienza. Un livello, dunque, in cui il *contatto sensoriale* dischiude quella relazione originaria tra senziente e sentito, tra toccante e toccato, tra soggetto e oggetto che sempre sottende la nostra esperienza.

Ed è proprio l'attenzione a questa dimensione patica, che molti chiamano anche *poetica*, che ci potrebbe restituire una nuova versione della psicodinamica di una soggettività estesa, dai confini aperti, fluttuanti, che si costituisce ai limiti della capacità sensibile, come interfaccia sé-mondo; una soggettività che, mentre si sente risuonare con le cose del mondo, continuamente si confronta con una funzione riflessiva, legata alla costituzione di un'autocoscienza capace invece di definire, limitare, designare.

Ecco dunque un quarto punto, particolarmente significativo, che questo congresso ci lascia da pensare. Se la nostra tradizione, clinica e teorica, si è sempre caratterizzata per il grande valore attribuito alla sfera sensibile, se abbiamo sempre lavorato con un'attenzione rivolta all'interfaccia sensoriale, se abbiamo sempre cercato di far procedere i nostri pensieri clinici da quell'esperienza del contatto con l'altro da cui promana lo stimolo a pensare, che ne è stato di questa qualità nella pandemia? Che ne è stato del contatto sensibile quando l'angoscia virale si è trasformata in angoscia del tatto-contatto-contagio? Quando l'esigenza dell'asepsi si è manifestata come necessità di un distanziamento da ogni contatto sensibile? E come abbiamo potuto continuare a lavorare in un regime di tale deprivazione sensoriale? E se questo si è rivelato possibile, come abbiamo visto in tante relazioni, non dovremo ripensare profondamente i modi e le forme di questa sensorialità che ci lega originariamente all'altro?

La tradizione filosofica ci ha consegnato una visione privilegiata del tatto rispetto a ogni altro organo sensoriale umano, non soltanto perché esso è il senso della percezione esteriore immediata, ma anche perché, diceva Aristotele, esso è il solo senso indispensabile all'esistenza del vivente. Gli altri sensi assicurano al vivente il suo benessere, ma senza il tatto l'animale non potrebbe esistere. Infiniti sono i riverberi filosofici di quest'idea,¹⁸ ma per noi è più importante la sua centralità nella psicoanalisi contemporanea, come scoperta del valore della sensorialità primitiva, come impronta originaria della vita psicocorporea che si continua a riverberare durante tutta la nostra vita nell'involucro pelle.

Anche senza mai toccare fisicamente l'altro, anche prendendo le mosse da quel *Noli me tangere* che nella nostra cultura segna la sacralità, la differenza e l'inviolabilità di corpi ormai separati, lontani dall'infanzia e dalla concretezza delle cure materne, al tatto noi facciamo comunque riferimento quando siamo attenti ai nostri vissuti corporei, quando siamo toccati dalle nostre percezioni dell'altro, quasi a rinvenire la qualità tattile come un accompagnamento profondo delle altre nostre capacità sensoriali. Ciò che è sottratto al tatto, alle mani, può essere "toccato" con lo sguardo, scrive Slavoj Žižek.¹⁹

Ed altrettanto possiamo essere toccati da una voce, ad esempio, quando essa percuote il nostro udito fungendo da veicolo espressivo non meno di altre qualità corporee. Il tatto, dunque, non è solo una specifica facoltà limitata a un solo senso, ma un'attività che coinvolge integralmente le capacità sensoriali del nostro corpo: ancora una risonanza, dunque, uno sfondo corporeo sinestesico sotteso a tutte le nostre "prime impressioni" esperienziali.

Quella complessità che contraddistingue la nostra concezione del *reale come ciò che agisce*, e che non ci fa incastrare nelle alternative insuperabili di un realismo ingenuo, dovremo dunque estenderla alla totalità della nostra esperienza vissuta, per valutare come possa essere possibile mantenere un contatto corporeo *anche in assenza* di una concreta fisicità, un contatto che resti al fondo della sintonia interpersonale, dal quale scaturiscano una relazione umana e una comprensione autentica.

¹⁸ Dalla mano heideggeriana, al *toucher* di Jean-Luc Nancy.

¹⁹ S. Žižek (2020) *Virus. Catastrofe e solidarietà*. Ponte alle Grazie, Firenze, p. 5.

Per questo dovremo continuare a riflettere sulle differenze ma anche sulle possibili continuità delle terapie online con le terapie in presenza, valutando le differenze di grado e di qualità del contatto che si riesce a stabilire attraverso la deviazione prospettica, senz'altro asettica e anche potenzialmente anestetica, di uno schermo. Anche nel nostro lavoro questa crisi ci ha imposto di imparare dall'esperienza, di trasformarci, distinguendo però l'imprescindibile dal variabile: e abbiamo imparato che l'imprescindibile è il contatto, il variabile sono le forme attraverso le quali lo pratichiamo. Abbiamo cercato modi più complessi per alimentarci di quel nutrimento relazionale di cui necessitiamo durante tutto il corso della nostra esistenza, proprio in modo fisico, percettivo, sensuale: un modo sicuramente non sostituibile attraverso un'ipertrofia delle rappresentazioni mentali, ma che può essere restaurato utilizzando la possibilità specificamente umana di *trasmettere in modo transmodale la sensorialità*, così come fa la musica, come fanno le parole che immaginano, le immagini che sentono. Di questo hanno testimoniato i resoconti che abbiamo ascoltato sulle pazienti operazioni di riparazione, di ricostruzione, di protensione immaginativa, di lavoro sui corpi propri, praticati per far fronte alle rotture del nostro setting abituale, per entrare in spazi vitali spesso ridotti alle mura della propria stanza, per inserirci in solipsismi relazionali sensorialmente deprivati. Dobbiamo superare tante vecchie contrapposizioni, per mantenere la nostra capacità terapeutica, proprio appoggiandoci alla profondità del pensiero junghiano, che non pensa mai che una parola sia tutt'altra cosa da un'immagine, che un fatto sia scevro da fantasie, che un corpo non sia psichico.

La tecnica ci può aiutare, se siamo noi a guidarla, gli schermi ci hanno aiutato.

Mauro Carboni,²⁰ uno dei più profondi studiosi della filosofia della percezione di Merleau-Ponty, ha scritto che la pandemia è stata per gli schermi una sorta di *crash test*, che ha mostrato come essi non siano semplici superfici, ma interfacce che instaurano relazioni e aprono nuove esperienze, operando una *diversa distribuzione del visibile e dell'invisibile*. Gli schermi sono strumenti multimodali, dotati di nuove

²⁰ M. Carboni (2020) III. Media e dispositivi Vi facciamo vedere noi (chi siamo). Gli schermi nella pandemia. In Roberto De Gaetano; Angela Maiello (a cura di) *Virale. Il presente al tempo dell'epidemia* (Italian Edition) (p.103). Luigi Pellegrini editore. Edizione del Kindle.

potenzialità di presentazione di testi, immagini, suoni, capaci di riverberare sguardi, gesti, voci. Per questo è necessario intraprendere uno studio transdisciplinare che si concentri propriamente sulle nuove specificità delle esperienze schermiche multimediali, sulle loro nuove organizzazioni percettive del mondo, sulle nuove modalità relazionali che esse consentono.

In conclusione. Forse l'aspetto più forte di questi due anni è stata l'esperienza del coinvolgimento totale della nostra vita personale nella nostra vita professionale, senza filtri, senza protezioni, a volte anche senza tempi di riflessione. In modo ancora più radicale dello junghiano *Ars requirit totum hominem*, abbiamo sperimentato l'impossibilità di praticare il nostro lavoro senza un impegno a tutto tondo, non soltanto sui nostri vissuti, ma in generale sulla nostra postura, sulla nostra visione del mondo, sulle nostre scelte etiche. Così come Wittgenstein si chiedeva angosciosamente: *come posso essere filosofo se non sono un uomo decente?* altrettanto noi dobbiamo chiederci come potremo continuare a praticare la nostra professione in un mondo così profondamente interconnesso, se non ci impegniamo a lavorare anche sulle nostre posizioni rispetto a una cura del mondo, dell'umano e della nostra etica.

In questo senso, vorrei chiudere così come ho aperto, con le parole di Edgar Morin,²¹ il grande vecchio, laddove elenca gli imperativi della riforma personale e della riforma etica indispensabili per poter intraprendere una via che ci porti a cambiare strada:

-conoscere secondo la conoscenza complessa che collega i saperi per cogliere i problemi fondamentali e globali;

-pensare secondo la ragione sensibile, che pratica la dialettica permanente ragione/passione;

-agire secondo il principio imperativo etico di responsabilità/solidarietà;

-vivere secondo il bisogno poetico d'amore, di comunione e di incanto estetico.

Colpisce quanto questi principi si trovino in profonda sintonia con aspetti basilari della nostra tradizione, ma vale la pena di ribadirli per definire meglio la nostra postura nel momento in cui possiamo avere una *chance* per considerare che il lavoro che facciamo non è una

²¹ E. Morin, op. cit. p. 107-108

pratica neutrale, perché è guidata da un desiderio di trasformazione e di miglioramento, pur nella consapevolezza del rischio e della possibilità della sconfitta. Ma, concludendo con l'impossibile aporia eraclitea, "se non speri l'insperabile, non lo troverai".²²

²² Eraclito, Frammenti, 18, tr. it. in G. Colli, *La sapienza greca*.