

*Di Massimo Caci, Marinella Cannella, Elena Gigante*

## ***Paure, retoriche e possibili trasformazioni generate da una sindemia***

*XVIII Convegno Nazionale Cipa*

*4-6 marzo 2022*

*Parte I.*

*Maria Antonina Cannella*

Il nostro intervento che presentiamo in quest'ultima giornata si propone di spostare il focus da quel livello di risonanza sociale, che riguarda la gestione dell'emergenza sanitaria e i successivi interventi filosofico-politici, ad una prima riflessione sulla multidimensionalità del fenomeno sindemico, tra le incertezze e le paure condivise con i pazienti, la cui prossimità portava a un profondo, pur se fugace contatto umano. Qui mi riferisco al periodo iniziale pandemico fino al momento attuale, vissuto da alcuni pazienti come un presente carico di paure e di angoscia che impediva il recupero di un proprio ritmo psichico e ciò era presente per tutti quegli aspetti che si manifestavano in questo inesorabile tempo di sospensione e di attesa angosciata.

Nel tempo della pandemia si è assistito al risveglio della paura: nuovi stili comportamentali sono stati acquisiti, venendo ad inflazionare modi di pensare e di sentire. In passato l'umanità ha vissuto altre pandemie, ma mai come nella pandemia attuale vi è stato un eccesso di discorsi ossessivi e totalmente concentrati su questa situazione sanitaria. Vi è stato un risveglio della paura che ha fatto sì che un nuovo linguaggio normativo, che non aveva solo un carattere di pertinenza epidemiologica, veniva a presentare una serie di nuove norme sociali e morali che già cominciavano a prefigurare quello che sarebbe stato il mondo post-covid.

Un fenomeno che ci riporterà a quanto analizzato da Foucault nella "*Nascita della Clinica*" e in "*Storia della follia*". Nel XVIII secolo, come dice infatti Foucault, il concetto medico e psicologico di alienazione si libera totalmente dalla storia per diventare critica morale in nome della salute compromessa della specie. Nella *Nascita della clinica*, in particolare Foucault spiega il costituirsi della clinica nella sua archeologia dal punto di vista medico, chiamata ad alimentare i saperi-poteri contemporanei.

Il Covid 19 ha prodotto in noi un'esperienza di spaesamento per la perdita di alcuni punti di riferimento del nostro mondo condiviso. Partendo da un'affermazione di un famoso anatomopatologo Rudolf-Virchow: *L'epidemia, si presenta come un fenomeno sociale con alcuni aspetti medici*", divideremo alcune riflessioni sulla sindemia

A partire da queste prime considerazioni e rivedendole alla luce dell'esperienza attuale abbiamo provato a interrogarci sul possibile processo di creazione di nuove condizioni psicologiche e sociali, che qualche autore definisce come il frutto del passaggio dalle regole all'obbedienza e alla docilità, tipica condizione della creazione di movimenti di massa. Sappiamo infatti, che nell'evoluzione del razionalismo delle scienze naturali che caratterizza la società post-moderna si è verificata una

graduale perdita da parte dell'uomo contemporaneo della sua individualità: l'individuo viene immerso nel flusso della massa che non riconosce il valore intrinseco del singolo individuo, che viene ridimensionato a funzione sociale. Una cultura orientata sulle scienze naturali, infatti si fonda su conoscenze astratte e produce una visione del mondo non realistica, in cui il caso individuale non ha alcuna importanza così come afferma Jung nel suo scritto "Presente e futuro". Sotto queste premesse la psiche e l'uomo individuale e ogni suo evento si livellano secondo un'immagine di media statistica. Per ritornare ad una comprensione umana dell'individuo bisogna sacrificare le certezze che provengono da una cultura scientifico-razionalista; questo, per chi esercita la professione del medico si traduce in un conflitto antitetico tra competenza nelle scienze mediche e incertezza data dalla molteplicità delle manifestazioni sintomatologiche nei pazienti; tra conoscenza delle malattie e comprensione del malato.

Porto qui una mia esperienza clinica presso il servizio dove lavoro, un Servizio per la cura delle Dipendenze Patologiche, per provare a dare forma a queste ultime affermazioni:

*Incontro una giovane donna al Sert dopo anni di assenza in periodo di pandemia; i segni di una tossicodipendenza attiva solcavano il suo viso e il suo sguardo sembrava essere più profondo direi sprofondato in un abisso senza fine. La ricerca della sostanza stupefacente in tempo di lockdown aveva reso più faticosa lo stare per strada. Il silenzio assordante dei vicoli disabitati l'avevano risvegliata bruscamente da un torpore che sembrava ormai accompagnarla come un amico fedele.*

*La spinta a ritornare da me al Sert sembra andare verso una richiesta di aiuto ben precisa, quella di non rimanere per strada e andare finalmente in una comunità terapeutica, ma è una lucidità sospetta come di chi si risveglia improvvisamente nel cuore della notte e l'angoscia delle tenebre in un silenzio che rimanda a voci e grida disperate, si presenta con le sembianze della morte. La mia impotenza, mascherata da un camice che mi aveva resa più visibile agli occhi degli altri pazienti, meno a me stessa, diventa insopportabile. Era avvenuto un contagio psichico più pericoloso del contagio da coronavirus, almeno quando la malattia si manifestava nella sua gravità.*

*Quale autorità medica mi garantiva? Forse il chiacchericcio di un dire pseudo-sanitario fatto di un elenco di regole di ciò che si poteva fare o non fare o un intervento pedagogico-materno oppure ancora e in una maggiore sintonia con l'aver indossato il camice, proporre un intervento farmacologico con farmaci sostitutivi. Niente di tutto ciò poteva nascondere l'angoscia di morte che aleggiava tra me e la mia paziente. Ma con questa paziente non avevo contenuti da offrire, le comunità non erano preparate a rispondere alle nuove norme imposte dal fenomeno pandemico e che regolamentavano l'ingresso in queste strutture residenziali, dall'altro fronte la strada risultava quel luogo altro senza vincoli, forte richiamo di attrazione e nello stesso tempo di repulsione che non richiedeva alcunchè di permessi o autorizzazioni. Diremo con Tellenbach che l'atmosfera dell'incontro si era costituito e impregnato di paura e angoscia. Dopo alcuni mesi di silenzio nel dicembre di due anni fa la paziente muore per un cocktail di sostanze stupefacenti e farmaci. La sua morte riecheggia e fa tremare gli operatori del Sert, quest'ultimo luogo di cura dove la sfida mortale è intrinseca nel gesto tossicomane, operatori che imparano negli anni a convivere con i gesti estremi di alcuni giovani che si avviano all'esperienza della tossicodipendenza. Gli occhi vitrei della mia paziente mi accompagneranno per tutti i mesi successivi trascorsi al Sert, in una dimensione di estraneamento che coinvolgeva la mia psiche e che mi richiedeva di mantenere una costante vigilanza, nel senso del rimanere presente a me stessa. Mi sentirò più volte vacillare da un clima collettivo mortifero e soporoso. Due spinte opposte cominciano a dilaniare la mia anima: indossare il camice e farmi forza nel dare indicazioni e/o prescrizioni o continuare a parlare con i pazienti*

*dando alla parola quel compito noetico e generativo contro quel silenzio dell'anima imposto dalle circostanze e che in modo insidioso silenziava anche i corpi e le menti di ciascuno.*

*Altri pazienti in questo periodo hanno sviluppato una fenomenica psicopatologica di tipo ossessivo-compulsivo, quale reazione alla paura della morte, con la graduale restrizione delle proprie azioni fuori dal proprio ambiente domestico fino allo spegnimento di qualsiasi interesse verso ciò che può creare uno stato di pericolo e direi io di squilibrio psichico. Altri ancora assumeranno modi e atteggiamenti di negazione o di piena adesione e imitazione di alcuni movimenti collettivi di controllo e di chiusura.*

Il medico-psicologo per la mia esperienza personale e professionale si trova sempre più esposto a dover oscillare tra l'applicazione delle proprie conoscenze scientifiche e la comprensione umana del paziente in quanto ammalato affetto da una propria sofferenza psico-fisica. Il binomio malato-malattia richiede costantemente una soggettivazione che se la sofferenza è una sofferenza psichica necessita inoltre di una specifica comprensione individuale. L'individualità dell'ammalato è un fatto essenziale. Se facciamo luce a quanto fin qui detto e proviamo ad inserirlo in questo contesto storico, ci dobbiamo soffermare sull'attuale disorientamento che attraversa la conoscenza-medica, che si è dovuta confrontare con una nuova malattia dilagata nella sua forma pandemica e che ha visto in azione movimenti ondulanti tra la nascita di nuove certezze-poteri e il riaffiorare di forme di paure ed incertezze collettive e individuali. La questione potrebbe tradursi nel come coniugare il prendersi cura e curare nel senso Ippocratico; sentiamo subito un cambio di registro comunicativo in questa questione e anche un possibile viraggio antinomico, tanto da arrivarci come una dissonanza. Ed è a questa dissonanza che mi riferisco quando esprimo uno spaesamento nel aver dovuto indossare nuovamente il camice per essere riconosciuta, camice che porta in sé un preciso messaggio simbolico che percorre secoli di storia e che attiene al potere medico. Quello che invece osserviamo in questi tempi, nei nostri ambulatori e studi privati, è una prevalenza di pazienti che presentano delle forme di malessere psicologico che si esprime sotto forme fenomeniche reattive più primitive, rimanendo su livelli di funzionamento psicologico più regrediti in cui è presente una flebile e scarsa consapevolezza della propria realtà psichica.

Qui mi sono soffermata a riflettere sulla possibile portata vitale dell'esperienza soggettiva della paura, e se e quanto può offrirsi, all'uomo contemporaneo come una via possibile di riconnessione alla propria realtà umana più primitiva. Vediamo in che modo: la paura è un affetto che può penetrare il nostro corpo fino a toccare la nostra interiorità, quando non è la nostra interiorità che genera tale affetto (l'angoscia di morte).

Ciò che ci tocca in profondità intercetta l'autenticità nel senso che intende Jaspers: "L'autentico è ciò che è profondo..., ciò che è cresciuto e si è sviluppato con la persona stessa, ... ."

Se ci riferiamo a quanto afferma Jaspers la ricerca dell'autenticità ci spinge al discorso sull'esistenza psichica e sul suo valore più intrinseco che alberga nella profondità dell'animo umano. Non possiamo rimanere in superficie se la nostra ricerca va verso la ricerca dell'autenticità, quale cura dell'anima. L'angoscia di morte ci riporta alla precarietà dell'esistenza umana, alla finitezza della nostra umanità. Da qui la possibile portata vitale dell'esperienza soggettiva della paura e dell'angoscia, quale esperienza primordiale, originaria del nostro venire e stare nel mondo.

Bin Kimura nel descrivere le fasi di una composizione musicale fino all'atto creativo finale ci dice che la musica non è una produzione di singoli suoni, l'esecuzione musicale per arrivare all'atto creativo deve essere un'unità coerente, in realtà ogni volta che un suono o un silenzio si integra alla musica già eseguita, per questo bisogna tenere in mente l'ultimo suono o silenzio che c'è stato e in base a questo verificare l'insieme ottenuto fino a quel momento. B. Kimura individua tre momenti

nella produzione musicale ma che non considera separati tra loro; ed è l'integrazione dei tre momenti in una sola unità coerente che crea l'armonia del suono. Egli afferma, infine che il comportamento musicale così come altre esperienze umane è un'attività che affonda le proprie radici nella vita, è la più straordinaria delle attività vitali, in quanto si realizza lo sgorgare della vita.

Come possiamo declinare queste ultime riflessioni sul valore del nostro essere analisti oggi? A me sembra che ci stiamo riferendo al valore di quell'ascolto profondo che per noi analisti può ripartire dalla condivisione di questo affetto primordiale di sentire paura e angoscia che ci ha permesso e condotto più volte e continua a condurci, con sempre un nostro stupore per un fatto straordinario che ci accade, verso un contatto umano con i nostri pazienti, ciò a cui facevo riferimento nel discorso iniziale.

L'affetto, nel senso minkowskiano, richiama una reciprocità, in quanto eleva (a torto o a ragione) colui a cui si rivolge. E se l'affetto è quel tessuto connettivo che permette che due interiorità si toccano, così come Bin Kimura si esprime riguardo alla composizione musicale dove un suono si unisce al successivo suono in un'unità coerente, potremmo dire che l'incontro analista-paziente quale atto creativo che si rinnova momento per momento all'interno della ritualità del setting, può rinnovare e riscoprire quel comune sentire che ci rende umani e che come ci dice ancora Minkowski non è qualcosa di già dato in quanto non ci appartiene ma siamo noi ad appartenergli.

Parte II.

Elena Gigante

## **Dinamiche del contagio**

### *Fenomenologia dell'osceno*

Un anonimo giorno d'estate, a mezzogiorno, un ragazzo di una dozzina di anni, di nome Carl Gustav Jung, all'uscita da scuola si sentì rapito dalla bellezza maestosa del Duomo di Basilea che divenne epifania della grandiosità e magnanimità del Creatore. Ben presto, tuttavia, quella sensazione rivelò il suo fianco d'ombra e il ragazzo, che tutti i giorni percorreva la lunga strada da Klein-Hüningen a Basilea, vide la cattedrale della bontà di Dio sbriciolarsi sotto un'enorme massa di sterco che cadeva dal suo trono d'oro.<sup>1</sup>

Riprendendo la visione che per giorni e notti tormentò quel dodicenne prodigioso – la stessa che molti anni dopo il vecchio Jung, alle soglie del grande salto, definì «esperienza diretta della volontà di Dio» –<sup>2</sup> il coronavirus potrebbe essere immaginato come un refolo d'aria mortale che, con brutale innocenza, ha bucato la cupola del mondo.

È entrato in scena l'o-sceno, letteralmente ciò che sarebbe dovuto restare fuori dalla scena. Con un'estetica distruttiva e assoluta, un microscopico virus ha eroso la crosta che avvolge il teatro del mondo, l'illusione vitale che ricopre l'umanità, rivelandone il fondo logico: la morte.

Ma la morte è, appunto, *oscena* e per questo bisogna coprirla di idee che non sono mai neutre, perché gli esseri umani non resistono alla tentazione di proiettarvi sé stessi. E allora «il passaggio dalla logica all'epilessia è compiuto...»<sup>3</sup> – suggerisce Emile Cioran – «Nascono così le ideologie, le dottrine e le farse cruente».<sup>4</sup>

Il peso di una visione collettiva, insopportabilmente senza veli, ha scatenato un bisogno di decifrazione, di profezia, o al contrario, di negazione – copione che da sempre si ripete nella storia dell'umanità, ma che diventa ancora più grottesco in una società fondata sulla negazione del mistero e della morte, una società ammorbata dall'idea del progresso, già da tempo disumanizzata, e votata a un unico fine: la tecnica.

Ma attenzione, la tecnica, di per sé, è innocente, non ha nulla di scandaloso o di demoniaco; ciò che la rende luciferina coincide con la sua assolutizzazione.

Durante la pandemia abbiamo assistito a uno spettacolo grottesco in cui, da tutte le parti del mondo, le menti di autorevoli tecnici e specialisti, tanto quanto le voci di scalmanati opinionisti, si sono scatenate per cercare di immaginare scenari futuri, direzioni possibili, traiettorie latenti: è come se l'essere umano, costretto a fermarsi, si fosse scoperto ipercinetico, iperproduttivo, ipervolitivo.

Tutto restava fermo e tutto si agitava, come un pezzo di musica minimalista – prendiamo per esempio *A madrigal opera* di Philip Glass: la sua struttura sembra sempre uguale, piatta, monotona, ma invece segretamente non si dà pace, si muove, si trasforma in modo inesorabile, capillare. Come il pezzo di Glass, l'umanità, apparentemente immobilizzata dal virus, stanata nella sua miseria costitutiva, si è dimenata nel disperato tentativo di generare idee capaci di sedarla, idee capaci di ri-mascherare quello che era stato barbaramente smascherato: l'uomo ridotto alla sua immagine di scheletro. E allora tutti i profeti dormienti si sono risvegliati. Ma, potremmo considerare ancora con Cioran, che se è vero che «In ogni uomo sonnecchia un profeta [...], quando si risveglia c'è un po' più di male nel mondo».<sup>5</sup>

### *Riscoprire l'umanità?*

Partendo da queste premesse, in fondo anche noi, oggi, dobbiamo vigilare sulla tentazione della profezia, e stare attenti a non giocare a un gioco divinatorio che purtroppo è destinato a fallire: come sarà il mondo di domani? – ci stiamo domandando – saremo capaci di *riscoprirne l'Umanità?*

Lo scopriremo solo dopodomani, anzi sicuramente non saremo noi a scoprirlo.

Osare delle previsioni appare non solo fallimentare, ma a tratti criminale e, tuttavia, anche per questo, profondamente umano.

La complessità multidimensionale, che ha trasformato il fenomeno pandemico in una *sindemia*,<sup>6</sup> si mostra così ingarbugliata da rivelare i segni della complicazione. Ne consegue, per dinamica compensatoria, la tentazione di cedere a visioni riduzioniste, salvifiche o apocalittiche.

Il sentimentalismo e il nichilismo sono due mali uguali e opposti che in questo momento, come durante qualsiasi periodo di crisi, esercitano il fascino di una risolutezza illusoria. L'esaltazione e lo scetticismo, il troppo cuore e il troppo testa, il tutto pieno e il tutto vuoto insomma, sono sempre stati più attraenti di una composta moderazione.

Forse, dovremmo recuperare l'adagio di Epitteto: *abstine substine*. Astieniti dalla volontà di possedere o spiegare ciò che non puoi, non spettacolarizzare il dolore, sostienilo.

Alla base di tutte le visioni assolute, invece, abita proprio la mania di potere che cesella il fondo criminale dell'animo umano, in modo camaleontico: si può tradurre in slanci passionali o in bisogno di scepsti. E quanto più l'essere umano si sente fragile e anonimo, tanto più diventa preda di quella brama che disegna la via della storia, «orda affannata tra crimini e sogni»,<sup>7</sup> – effigia ancora Cioran – «miscuglio indecente di banalità e di apocalisse [...] Da ciò deriva il fanatismo, tara capitale che dà all'uomo il gusto dell'efficacia, della profezia, del terrore».<sup>8</sup>

### *Limite, volontà, salvezza*

Durante la pandemia, il pericolo di essere niente è divenuto l'unica realtà e ha prodotto quelli che sempre Cioran definisce *i misfatti del coraggio e della paura*: «due poli di una stessa malattia che consiste nell'attribuire indebitamente significato e gravità alla vita... è la mancanza di un'arezza noncurante a far diventare gli uomini bestie settarie».<sup>9</sup>

A me sembra che la genealogia del fanatismo, che la pandemia ha amplificato, si sviluppi attraverso la combinazione di tre elementi:

- la mancanza di limite;
- l'eccesso di volontà;
- e l'ossessione della salvezza che rende la vita irrespirabile.

Penso che la funzione terapeutica consista esattamente nella capacità di ristabilire una misura tra questi tre aspetti: significa diventare antiprofeti e antiesperti. Ma analizziamo più da vicino questa triade.

Primo: la mancanza di limite.

Innanzitutto il fenomeno coronavirus ha fatto emergere in modo netto il bisogno di *stare nel limite* ossia di ridimensionarsi come individui, come società, e anche come specie umana in rapporto al pianeta – facendo attenzione a non confondere il potere politico (in senso lato) con la potenza della vita; vigilando sulla necessità di tenere ben distinti il segreto (quello detenuto da chi possiede un qualsiasi tipo di potere) dal mistero (quello della vita e della morte). (Pensiamo al ridimensionamento che hanno subito le nostre vite sotto tutti i punti di vista, dalle possibilità di movimento, a quelle

relazionali; riflettiamo inoltre su quei fenomeni, ormai sconosciuti, che si sono rivelati quasi come apparizioni sacre durante la pandemia, come il canto degli uccelli al posto del tramestio di città).

Secondo elemento: l'eccesso di volontà, direttamente collegato al progresso tecnico.

Il fenomeno pandemico ha slatentizzato quanto sia necessario spogliarsi di quegli eccessi volitivi che annebbiano la coscienza e che inducono ad affaccendarsi nel mondo, a voler diventare qualcuno, al doversi mostrare esperti di qualche sapere, a produrre rumore, inquinamento insomma. (Pensiamo a quanto tutto quello che sembrava irrinunciabile – come prendere l'automobile tre volte al giorno, o starsene in silenzio nella propria stanza, come riflette Blaise Pascal<sup>10</sup> – improvvisamente sia diventato quanto meno pensabile durante la pandemia).

Terzo elemento: l'ossessione per la salvezza.

Attraverso il paradosso dell'emergenza, la pandemia ci ha mostrato quanto sia urgente rinunciare alla volontà di salvare. (Mi riferisco alla possibilità di non concepirsi come salvatori di qualcuno o di qualcosa, ma come testimoni di diverse possibilità di sopravvivenza che vanno ben oltre le nostre umane intenzioni; possibilità che devono essere radicate nella coscienza imprescindibile della nostra finitezza, la stessa che il dodicenne Jung percepì dopo essersi abbandonato alla visione della cattedrale distrutta). Al contrario, soprattutto dopo le catastrofi, la società tende a trasformarsi in un *inferno di salvatori!*<sup>11</sup>

Forse, dovremmo piantare il seme di Cioran nel terreno di San Giovanni della Croce. Intendo sostenere che bisogna recuperare il valore dell'*amarezza noncurante*, non in una chiave scettica, ma in un'accezione aderente, ancorata alla terra, al suo non-so-che, al suo quasi-niente. Questo è uno dei nostri compiti principali, al resto ci pensano gli esperti. *Noi*, come suggerisce Maria Ilena Marozza, dobbiamo restare *esperti di niente*.<sup>12</sup>

Ma al di là della funzione analitica, in generale da esseri umani, potremmo ancora una volta riflettere con Cioran che «Se avessimo il giusto senso della nostra posizione nel mondo, (...) la rivelazione della nostra infima presenza ci schiaccerebbe. Ma vivere significa ingannarsi sulle proprie dimensioni...». <sup>13</sup>

È una questione di *limite*.

Quale umanità può esistere, se il singolo essere umano, come il singolo stato, non tiene conto di essere parte di un insieme molto più ampio e al di là delle apparenti politiche globalizzanti, pensa invece a compartimenti sempre più parcellizzati e sempre più isolati? L'alienazione non è soltanto riduzione dell'*uomo a una dimensione*, ma è soprattutto riduzione dell'umanità a monadismo.

La verità che abbiamo dimenticato, nel sottofondo rugoso della cosiddetta società *contactless*, simbolicamente e fisicamente distanziata, è che «L'umano – condensava Eugene Minkowski – non è qualcosa che ci appartiene, siamo noi ad appartenergli». <sup>14</sup>

### *Umano*

Prima di chiederci come sarà il mondo di domani, dovremmo domandarci con Ernesto De Martino se *esisterà* un mondo domani. «Il problema della fine del mondo»<sup>15</sup> è diventato *atmosferico*,<sup>16</sup> qualcosa che, volenti o nolenti, sta nell'aria. Ci sentiamo in un mondo che *non deve finire, ma che può finire*. E oggi questa verità non può essere elusa.

Ovviamente, al di là di considerazioni reificazioniste, non si tratta di immaginare la fine del mondo come nei film di fantascienza – pensiamo a *Melancholia* di Lars Von Trier o al recentissimo *Don't look up* di Adam McKay.

Restando nel solco della pratica analitica, si tratta di riflettere sulla possibilità della fine di un mondo propriamente *psichico*: forse il rischio che corriamo collima con uno sgretolamento della nostra integrità psichica, con il ritorno a una sorta di stato *psicoide* collettivo, qualcosa che dell'umano presenta solo la facciata.

Differenziandosi dal retaggio organicista, Jung riprese il concetto di psicoide da Eugen Bleuler per indicare uno stato *psyche eidos*, ossia letteralmente a immagine della psiche, diverso, da un lato, dai semplici fenomeni vitali, come i riflessi, e dall'altro, da quelli propriamente psichici, come l'ascolto.<sup>17</sup> Servendoci della fantascienza come esempio, potremmo azzardare che gli androidi, i replicanti del celebre film *Blade Runner*, – ambientato proprio nel 2019, l'anno di inizio della pandemia – sono uomini in stato psicoide, apparentemente “più umani degli umani”, ma solo apparentemente. Sono in grado di provare emozioni ed è stato loro installato un sistema di ricordi artificiali. Anche le funzioni dei replicanti sono dotate di engrafia ed euforia: catturati dal profumo di una *madeleine* potrebbero andare *alla ricerca del tempo perduto*. Ma attenzione: un aspetto che li differenzia dagli umani è che “si esauriscono presto”, le loro funzioni sono così accelerate e per certi aspetti formalmente più evolute di quelle dei comuni mortali, che tendono a rompersi presto, ad avere crisi di nervi, ed è proprio per questo che non possono sopravvivere per più di quattro anni: non hanno il senso del limite, si scaldano o si raffreddano troppo. La temperatura del loro sentire è disumana.

A questo punto, però, dovremmo metterci d'accordo sull'accezione *sensibile* che usiamo attribuire a questo termine: *umanità*. E allora è come percorrere insieme una spirale di domande centripeta, che procede verso il fondo, verso *la cosa stessa*: così la domanda “saremo capaci di riscoprire l'umano?” diventa “esisterà l'umano?”, e infine “cos'è l'umano?”.

L'*humus* che ne plasma la radice indica proprio l'origine plastica, gestuale, ma anche semplice del nome, quel non-so-che che viene dal basso, così elementare da richiamare parole o immagini essenziali: “Hai mangiato oggi?”; “Hai freddo?”; “Copriti!”; “Ti seve una mano?”.

Cos'altro è in fondo questo humus?

Forse, contemporaneamente, l'humus dell'umanità potrebbe consistere in qualcosa di a-storico, ossia letteralmente qualcosa che esula dal piano cronologico della storia e ci riporta a un tempo differente, un tempo ciclico che trascende, senza negare, la dimensione fisica – qualcosa che ci ricorda il *fatti non foste a viver come bruti* dantesco, o tutto quello che chiamiamo arte. Forse sono questi i poli antinomici dell'humus – etico ed estetico – dell'umano.

A ogni modo, il gancio sommerso che lega queste polarità sembrerebbe aver a che fare con una dimensione affettiva: è il *senso del Noi* che rende umane le cose; la fenomenologia dell'amore di Ludwig Binswanger; il passaggio dal soggettivo all'oggettivo, dall'*idios* al *koinos kosmos*; l'“oggettività” dell'arte; l'amore per il Tu in *ogni* sua forma, quella tensione che animava Henrik Ibsen, il poeta dai mille epiteti che tutto poteva considerarsi, tranne un sentimentalista.

Descrivendo la parabola esistenziale del drammaturgo norvegese, Binswanger individua un elemento che potremmo porre a fondamento proprio di quell'humus dell'umano che stiamo tentando di circoscrivere. Il padre della *Daseinanalyse* lo definisce *calore del cuore*.

Ora un'espressione del genere – “calore del cuore” – desta quasi una forma di imbarazzo, per non dire rifiuto, e suona francamente retorica.

In quale manuale diagnostico potremmo imbatteci in un linguaggio simile? Nella scienza contemporanea serpeggia una sorta di pudore delle emozioni, l'apollineo non ammette sbavature



poetiche. Nella società delle competenze e degli obiettivi, parlare in questi termini rischia, insomma, di risvegliare il sospetto di scarsa professionalità.

La scandalosità del calore del cuore descritto da Binswanger avvicina, in modo macroscopico, l'atteggiamento del poeta all'atteggiamento del medico (terapeuta, analista), attraverso uno spiccato tratto di noità duale. Il sentimentalismo, lo ripeto, non c'entra proprio niente.

Come ci insegnano gli artisti di tutte le latitudini e longitudini, indipendentemente dagli stili e dalle forme individuali, l'aspirazione alla più alta forma poetica consiste *nell'abbracciare il dramma dell'umanità intera*. E allora non dobbiamo sorprenderci che le figure poetiche di Ibsen siano «spesso figure umane che vanno dal malaticcio al criminale, squilibrate, sproporzionate»<sup>18</sup>.

(...) è il calore del cuore – [scriveva ancora Binswanger] – che il poeta ha sentito proprio per i sofferenti, gli sventurati, gli accecati, gli stravaganti, e senza il quale egli non avrebbe potuto infondere la vita in nessuna delle sue figure. Alla visione delle forme di sproporzione dell'esserci umano deve pervenire, nel poeta come nel medico, l'amore per il Tu in *ogni* forma. Per questo l'arte poetica è stata sempre anche arte *medica*, quanto più puramente è *arte poetica*.<sup>19</sup>

Il calore del cuore non indica un atteggiamento moralistico di chi è così buono da riuscire ad amare tutti. Non solo non significa sentimentalismo, ma non vuol dire neanche giustificazionismo. Il calore del cuore si riferisce a una profonda, silenziosa e incondizionata, comprensione dell'umano, nelle sue luci e nelle sue ombre. E la comprensione non equivale alla decifrazione, ma forse a una specie di abbraccio: si può comprendere, senza capirci niente, e noi, in quanto analisti, ne facciamo continuamente esperienza.

### *Troppo umano*

Tornando alla distinzione tra psicoide e psichico, legata alla radice etica ed estetica dell'umano, potremmo affiancare alle riflessioni di Binswanger su Ibsen, quelle di Jung su Nietzsche: un replicante potrebbe essere considerato come l'*oltreuomo* che ha smarrito il filo sottile e nascosto che unisce medicina e poesia.

Nell'intento di recuperare la dimensione dionisiaca dell'esistenza, dopo aver acquisito, per così dire, un "superiore" sguardo sulle cose, l'oltreuomo perde di vista il noi – il senso comune, la tessitura elementare dello stare al mondo, la radice poetica dell'esistere e anche il suo fondo ironico.

E allora, al di là delle paure e delle retoriche relative al sentimento di fine del mondo che la sindemia risveglia in noi, una delle trasformazioni, che questo mondo malato ci chiede, consiste proprio nella possibilità di abbracciare il *troppo umano*: quella sfumatura avverbiale a tratti denigratoria, ma scandalosamente vera.

Il compito dell'analista in questo momento, inutile girarci intorno, è a tutti gli effetti anche un impegno etico. Non esiste solo l'ascolto non giudicante – che forse non è mai stato, fino in fondo, veramente possibile – deve esistere necessariamente un richiamo alla possibilità di restare legati a quell'humus che mette insieme la parola *altro* con la parola *umiltà*. Un humus che deve sempre tenere presente, come diceva la bellissima canzone di Giorgio Gaber,<sup>20</sup> che se potessimo mangiare un'idea avremmo fatto la rivoluzione. In definitiva *primum vivere deinde philosophari*.

*L'antinomia sui giornali. Uno spaccato della stampa al tempo del Covid*

Credo che valga la pena ritornare al dibattito contemporaneo, se non altro per cercare di dare concretezza a queste riflessioni che di per sé potrebbero apparire troppo astratte o, peggio, fumose.

Una fotografia di questo dibattito potrebbe essere rintracciata in una specie di canone a distanza tra il filosofo Massimo Cacciari e lo scrittore Emanuele Trevi, attraverso due articoli pubblicati rispettivamente il 15 dicembre dello scorso anno su *La Stampa* e il 26 dicembre successivo sul *Corriere*.<sup>21</sup>

Sembrerebbe che Cacciari e Trevi costituiscano i poli di un'antinomia: il primo mette in luce la necessità di guardare verso l'alto, di vigilare sul rischio di perdere l'umanità in preda ai bisogni primari che la pandemia ha risvegliato; il secondo, Trevi, sottolinea, al contrario, la necessità di non perdere di vista la terra, per non rischiare di prendere il volo. Cacciari segnala l'eccedenza dischiusa dall'esasperazione dei bisogni di salute e sicurezza, criticando il *troppo* dell'umano, Trevi, invece, lo rivendica, come fa chi rivela che il re è nudo.

Il loro non-dialogo sembrerebbe uno scorcio della nostra condizione e della paura di regredire a uno stato intermedio, di tipo psicoide appunto, in cui da una parte o dall'altra, la preoccupazione che serpeggia appare quella di perdere la psiche e con essa la nostra umanità. Non importa che si tratti di perderla per regressione sul somatico – il bisogno di salute e di sicurezza – o per la *hybris* di una astrazione intellettualistica senza calore del cuore. Il sentimento di pericolo appare il medesimo.

Il filosofo veneziano denuncia il rischio di atomizzazione sociale che trasforma la classe operaia in *operai*, e il bisogno di comunità in *bisogno di immunità*, mostrando come le politiche di "biosecurity" potrebbero addomesticare i comportamenti sociali, neutralizzando il conflitto che, invece, resta funzionale all'esistenza stessa della democrazia. Cacciari sottolinea come il carattere di «mera testimonianza» della critica solitaria, e quindi isolata, non sia sufficiente a scongiurare il pericolo di derive dittatoriali. I complottisti da una parte e coloro che hanno assoluta fiducia nella scienza dall'altra, secondo l'accademico, «incorrono nel medesimo pregiudizio vetero umanistico», ossia il pregiudizio «che possa esistere un Soggetto "armato" di tutte le informazioni necessarie per realizzare i propri piani».

Tra le righe dell'ex sindaco di Venezia, emergono due pseudoarchetipi: quello del *Vecchio*, che invece di essere saggio si scopre stupido e cattivo, e quello di un *Ego* o *Super Ego*, più giovane e buono, detentore del sapere tecnico-scientifico; il primo appare facilmente annientabile, il secondo stenta a morire. In definitiva, Cacciari sottolinea l'importanza del dubbio come fondamento della conoscenza, e non come inclinazione paranoidea, indicando quanto, al contrario, nei momenti di grande difficoltà, prevalga il bisogno di sicurezza, di uscirne il prima possibile. Questa disposizione si configura come un atteggiamento opposto al dubbio, mirante esclusivamente a una richiesta di certezze. Il naturale bisogno di rassicurazioni rischia, dunque, di trasformarsi in una domanda di asserzioni definitive – come peraltro già aveva denunciato Foucault, per esempio in *Nascita della clinica* e in *Storia della Follia*.

Infine Cacciari si spinge oltre e afferma, nella dichiarazione a mio avviso più perentoria di tutto l'articolo: «il social distancing non è un lapsus, è un simbolo – e l'uomo è un animale simbolico».

Trevi, dal canto suo, riconosce l'efficacia e l'importanza dell'articolo di Cacciari, tanto da considerarlo «uno di quegli articoli che si ritagliano e si conservano, al di là di quello che si può pensare sul green pass», ma poi riflette sulla chiusa dello stesso pezzo che per lo scrittore romano equivale «a un colpo di frusta, o di stile, che arriva al termine di un ragionare nobilmente pacato, intinto di malinconia».

Alla fine del suo articolo, infatti, Cacciari lancia uno strale rivolto a chi in gioventù «ha letto Benjamin e Adorno» e che invece «ora sembra non aver alcuna cura che di aggiungere qualche anno alla propria vita».

Trevi, per tutta risposta, difende l'essenzialità di un desiderio simile, riportando la temperatura ideologica del discorso al piano della realtà e al valore essenziale dell'esistenza stessa: perché «la vita è l'unica cosa che abbiamo e (...) quando è finita, è finita».

A me sembra che il contrappunto Cacciari-Trevi metta davvero in scena il senso della tragedia umana e in definitiva il senso stesso dell'umanità: il suo essere costitutivamente tesa tra il giorno e la notte. E leggere questo tipo di scambi, non in un'opera di Dostoevskij, ma sul giornale, ci restituisce la misura di quanto il fenomeno sindemico abbia fatto risuonare le corde primigenie del nostro stare al mondo. Il Covid-19 sembra aver toccato proprio il tronco psicoide del nostro essere umani che ci rende simili agli alberi: radici piantate nella terra e rami protesi verso il cielo.

Il rischio è quello di fossilizzare la linfa nel tronco, bloccando il transito dal basso verso l'alto e viceversa. Il rischio è quello di credere di potersi salvare.

E allora, come sosteneva Jung, per far rinverdire quell'albero, *nonostante* la nostra finitezza, occorre sprofondare «nella morte che abbraccia il mondo intero»<sup>22</sup>, occorre abbracciare il dramma dell'umanità intera. Questa non è solo l'aspirazione poetica più elevata, o la massima vetta dell'essere medici o analisti. Abbracciare la morte che abbraccia il mondo intero dovrebbe diventare la *dinamys* dell'umano che auspichiamo di riscoprire: l'amore per quel *Tu* che trae nutrimento dalla lettura di Benjamin e Adorno, e per quello stesso *Tu* che desidera aggiungere qualche anno in più alla propria vita.

Vivere in tempo reale. Questa è la proposta editoriale del filosofo Frédéric Worms nel dare voce alle sue riflessioni sul fenomeno della pandemia e sulle sue conseguenze in merito al nostro vissuto del tempo. Analizziamone il senso.

“**Vivere in tempo reale**” è la condizione del vivere in permanenza qualcosa che va oltre la sua caratteristica di manifestazione limitata nel tempo e che ne modifica la nostra percezione e la nostra coscienza, occupando ogni istante della nostra esistenza e isolandola dalle altre espressioni della nostra vita. Questa esperienza temporale vissuta nella continuità si presenta come un problema in sé, fino ad arrivare a configurarsi come una catastrofe, che ha la caratteristica di essere oggettivamente improvvisa e soggettivamente interminabile. Il carattere improvviso e interminabile della pandemia da Coronaravirus la differenzia da altri tipi di catastrofe, come quella ambientale, che ha invece la caratteristica di essere lenta e progressiva. Quindi la pandemia può modificare la nostra percezione del tempo in quanto, andando oltre il carattere di eccezione lo trasforma in un tempo interminabile, sospeso. Paradossalmente “vivere in tempo reale” c'impedisce di vivere la nostra vita reale trasformando la nostra percezione del tempo come quello dell'orologio. Bergson distingue questo tempo meccanico, chiuso nella sua costanza e ripetitività, da quello aperto dell'atto libero che restituisce alla storia il suo senso di emancipazione e lo chiama la *durée*.

Questi due aspetti del tempo della nostra vita reale sono entrambi presenti, sia quello più esplicito e doloroso dell'urgenza, sia quello implicito e gioioso dell'emozione. L'azione umana completa consiste nel conciliare tutte le dimensioni del tempo, quelle che si condensano nell'istante della risposta all'urgenza e quelle dell'apertura al futuro, quelle dell'attenzione all'altro e quelle della realizzazione di sé.

La sofferenza, che colpisce quelli che in queste ore ancora vivono il dramma della ospedalizzazione e delle terapie intensive, e allo stesso tempo coloro che vivono sospesi nella paura e nell'angoscia di ammalarsi e di vivere lo stesso destino dei primi, crea un legame tra le nostre vite reali. Questo tempo sospeso, di coloro che vivono la sofferenza, diventa storico, sollecitandoci a non essere soggetti passivi, ma ad essere protagonisti del nostro destino, a partire dalla dimensione più interiore della nostra vita fino agli aspetti più politici.

Questa esperienza della pandemia è un'esperienza vitale perché riguarda le nostre vite in tensione tra la vita e la morte. Questo orologio della pandemia che oscilla dal tempo della vita al tempo della morte, sottolinea che la vita non è da considerare solo come un fatto oggettivo ma anche come un'azione soggettiva, che può essere interrotta dalla morte.

L'urgenza vitale è indissociabile dal sentimento del tempo. Non c'è solo una sofferenza determinata dalla condizione di urgenza vitale che si manifesta nella esperienza della malattia, ma anche una sofferenza che è legata alla coscienza del tempo e quindi alla coscienza del fine vita. Esiste in questo caso un doppio livello della realtà: quello dell'evento che ha una propria durata e quello della consapevolezza soggettiva che ci colloca all'interno di questa esperienza e che ha un suo proprio tempo. Bachelard chiamava questa consapevolezza della realtà della morte, che va al di là della nostra volontà, l'*instant hostile*, l'istante ostile della morte.

Questa condizione della sofferenza ci porta a un altro aspetto del “vivere in tempo reale” che è quello dell'**incertezza**. L'incertezza rappresenta quella tensione tra la vita e la morte che si crea nel momento stesso che si vive l'esperienza dell'urgenza. Questa esperienza ci pone all'interno di questo tempo

della sofferenza e sviluppa in noi una incertezza che, però, porta con sé anche la possibilità dell'agire. Non è dunque un tempo inesorabile della fine ma l'incontro di due tempi reali: quello della sofferenza e quello della sua soluzione. Questa esperienza sta alla base, in generale, della dimensione relazionale, in quanto i due tempi reali comunicano tra di loro. La possibilità della narrazione di questa dimensione relazionale, sta alla base della dimensione terapeutica del racconto. Ricoeur afferma che l'evento immediato, lasciando traccia della sua esperienza, si storicizza e diventa un futuro modello di soluzione di quel problema. Accedere a una esperienza dolorosa significa riviverla e riconfigurare la nostra esperienza del tempo in un modo libero e creativo. Questa è una esperienza efficace se rimane all'interno della soggettività, perché ogni forma di presentismo, di "live", porta con sé sempre il rischio della manipolazione. La generalizzazione dell'eccezionale non situa più il tempo in una storia e impedisce ogni forma di azione. In questo caso "vivere in tempo reale" diventa un "live" televisivo. Come afferma Jankélévitch la simultaneità delle nostre vite è una realtà, in quanto unione contemporanea del vivente e della giustizia.

L'esperienza temporale della pandemia ci sollecita a non considerare il piano dell'urgenza come l'unico possibile, ma ci invita a tenere conto dell'importanza di tutte le direzioni della vita e della storia umana. «Car la pandémie se traduit ... dans les trois dimensions en effet différentes et contradictoires, selon nous, de la *durée* (de l'événement lui-même qui s'étend et qui dure), de *l'instant* (costamment changeant) dans cet événement et de *l'histoire* (au-delà de cet événement et rejoignant tous les autres).» (Worms, p. 60)

La dimensione soggettiva della nostra esperienza temporale allarga l'orizzonte dell'intervento sulla urgenza perché non possiamo isolare l'esperienza della pandemia dalle altre catastrofi del momento. Il problema della giustizia si pone in quanto vivere un evento in tempo reale non è mai un'esperienza neutra, nel senso che la ricerca di soluzioni alla pandemia deve essere inclusiva e non esclusiva, per esempio è necessario modificare l'atteggiamento nei confronti delle ragioni della sanità di modo che le soluzioni tecniche non siano considerate come le sole possibili.

Dobbiamo considerare l'attuale pandemia in evoluzione verso la cronicità, o come un episodio critico che dura nel tempo con un'urgenza reale? La nostra posizione è fondamentale, perché questo interrogativo risponde a una esigenza psicologica di pensare al "dopo". La questione della irreversibilità o della reversibilità della pandemia nasconde la volontà collettiva di non considerarla come catastrofe, in quanto lascia spazio alla possibilità di un nostro intervento. In questo modo la si considera come un evento, come altri nella storia, dando così un valore positivo al "vivere in tempo reale".

Si è parlato finora della pandemia nel suo svolgimento temporale meccanico, che risponde a un tempo oggettivo, il tempo dell'orologio. Ma abbiamo compreso che esiste un'altra pandemia che dobbiamo considerare: quella della dimensione psichica, soggettiva. Si è parlato di un tempo presente, quello della sofferenza riguardo alla possibile interruzione del tempo soggettivo, ma anche, come afferma Minkowski in *Il tempo vissuto* (1968), dobbiamo parlare di un tempo che riguarda il futuro. A questo proposito non esiste solo il tempo oggettivo dell'urgenza, caratterizzato dalla incertezza, ma anche un tempo oggettivo caratterizzato dalla certezza, anch'esso fondato sul reale. Questo tempo è quello che riguarda il futuro, che guarda soggettivamente al futuro.

Non esiste, però, solo la soggettività individuale ma anche l'intersoggettività tra gli individui, che è alla base della condivisione del sapere e delle esperienze. A questo proposito è fondamentale il rapporto di fiducia tra gli esseri umani che crolla quando l'incertezza prevale. Questa condivisione del sapere e delle esperienze consente di allargare l'orizzonte del tempo della certezza cambiando il paradigma dell'urgenza come esperienza unilaterale, e considerando che la lotta alla pandemia è sul

piano di diverse urgenze. La durata unilaterale del tempo pandemico si trasforma nell'intervento condiviso della molteplicità delle urgenze, che, dunque, vanno dal piano individuale a quello sociale e politico. L'inflazione della incertezza si presenta come l'incapacità di cogliere nella urgenza l'importanza di contenere una attesa infinita, che è ciò che poi crea il vissuto della fine del mondo. L'incertezza si associa al concetto di catastrofe perchè sviluppa l'idea del capovolgimento di un tempo stabile e della distruzione totale di ciò che è coinvolto in questo ribaltamento. La catastrofe si associa all'esperienza psicologica del crollo, spingendosi fino a considerare questo tempo colpito, come il tempo dell'apocalisse e della fine del mondo. La pandemia da Coronaravirus si trasforma da malattia reale a catastrofe annunciata. In quanto malattia reale è di pertinenza della sanità pubblica e deve tenere conto degli aspetti non solo urgentisti della malattia, che spingono verso un sentimento del tempo di tipo catastrofico, ma deve tener conto anche di quelli a lungo termine sull'ambiente, sulla relazione tra gli esseri umani, e sui temi sociali connessi come la prevenzione, l'insegnamento ecc. In questa nuova prospettiva del tempo dell'urgenza dobbiamo valutare due estensioni differenti: quella orizzontale e quella verticale. L'estensione orizzontale è quella che si espande in tutti i campi e allo stesso ritmo, ed è quella presente nell'urgenza sanitaria. Questo tipo di estensione poggia sull'idea di catastrofe sanitaria, favorendo la permanenza di un'emergenza che rischia di invadere altri campi del sociale, come quello economico e politico, con la possibilità dell'instaurazione di un pensiero unico, quello delle misure e delle norme eccezionali, per esempio per rispondere alla saturazione dei posti ospedalieri si prendono delle iniziative di restrizione della mobilità della popolazione, per ridurre il rischio di contagio. Vi è un'altra estensione dell'urgenza, quella verticale, che favorisce la creazione degli strumenti e delle istituzioni della certezza, quelli della fiducia che fin dal momento dell'instaurarsi della urgenza sanitaria pensano alla gestione a lungo termine della pandemia. Questa urgenza che possiamo chiamare frazionata, tiene conto delle varie esigenze e concepisce diversi piani di intervento, rifiutando quella che viene chiamata l'urgenza di Stato, come è possibile constatare nella esperienza cinese.

Questa ultima esperienza poggia sulla volontà di andare oltre il senso d'impotenza e di frustrazione riguardo a una gestione sanitaria che realisticamente non può risolvere tutto. Questo senso d'impotenza si trasforma nel suo opposto, il senso di onnipotenza, che crea l'illusione dell'abolizione della sofferenza dall'alto. Ciò porta a una parzialità dell'intervento che lascia in sospeso le altre sofferenze che compongono questa esperienza complessa della pandemia. «*Agir dans la durée, c'est agir concrètement, dans le temps réel, contre tous les maux qui nous y menacent, ... mais qui sont bien, en revanche, et dès maintenant, les maux de notre rapport aux temps.*» (Worms, p. 115) È solo un sentimento di giustizia che può produrre una conciliazione delle urgenze. Questo sentimento di giustizia è rappresentato dall'agire che vive nella durata e non dal pensare il tempo: l'atto si produce in sé stesso.

Il modello può essere quello del dottor Rieux del libro *La peste* di Albert Camus, che invita alla preparazione e alla prevenzione della catastrofe, attraverso la valorizzazione della soggettività umana, in alleanza con la scienza e la politica. Questo dipende dalla nostra rappresentazione del futuro, che può essere vissuto come l'attesa della catastrofe o come una capacità di far progredire le soggettività umane che non regrediscono nel pensiero della fine del mondo. Si tratta del nostro rapporto col tempo, della capacità di vivere il sentimento del tempo, e della capacità di vivere il tempo sospeso, di sopportare l'intervallo. Una società che tiene conto dell'esistenza del tempo sospeso favorisce il nostro ruolo di attori attivi, partecipativi e la condivisione delle esperienze. Si tratta di una forma di responsabilizzazione interiore, rispetto la direttività, spesso univoca, di una responsabilizzazione esteriore.

Si tende a insistere sulla urgenza al singolare, l'urgenza vitale, che è il primo criterio di urgenza, ma bisogna anche sviluppare una vera politica del tempo, strutturandola su tutte le urgenze, quindi le urgenze al plurale. Il tempo delle urgenze è l'attesa, sapendo individuare nella complessità di queste quali sono le priorità in atto, e sapendo distinguere i diversi tempi delle urgenze. Non è la società che bisogna paragonare all'ospedale ma la priorità medica delle urgenze deve essere ricollocata nella organizzazione sociale della giustizia, tenendo conto delle diverse urgenze presenti ad ogni livello della vita umana. «La santé publique ne consistera pas dans la médicalisation de la société mais dans la démocratisation de la santé, dans le fait de replacer les “urgences” médicales dans les urgences sociales qui sont bien sûr encore vitales.» (Worms, p. 145)

L'azione in tempo reale crea una conciliazione delle differenti temporalità che sono tutte legate alle diverse dimensioni della vita umana e alle diverse esigenze vitali. Il sentimento della urgenza è quella di una violazione delle relazioni umane perché impone un tempo che sconvolge quello nato da queste relazioni. Dall'altro lato questo sentimento di urgenza ci pone nella condizione di vedere tutte le contraddizioni umane che si evidenziano nella tensione tra salute e libertà, tra la vita e l'economia, tra l'immediato e il lungo termine, e nell'esigenza di tenere conto della diversa necessità di tutela di tutti. Le contraddizioni della vita umana portano a una frattura dell'esistente e a un tentativo di superamento di questa, tenendo conto che la conciliazione non è un ideale ma sarà sempre parziale e critica.

A volte durante la manifestazione di una coscienza improvvisa e dolorosa del tempo tutto si disarticola: può essere un'urgenza vitale che interrompe la nostra azione, oppure la nostra incapacità soggettiva di sopportare il tempo o una sorta di negatività che aumenta questa sofferenza. Si viene a creare una coscienza del tempo che interrompe il tempo, un disaccordo interiore che sarà proiettato sugli altri. Proprio in questo momento si avrà il sentimento di vivere non solo in tempo reale, ma di vivere la mia vita reale nel tempo. Il sentimento cosciente del tempo non proviene dall'esterno, da un evento negativo, ma dall'interno sotto la forma di una sorpresa che si presenta sempre sotto forma di una novità. Questa concordanza dei tempi è quella che ci permette di affrontare i mali comuni ed è quella che ci allontana dai tempi della regressione catastrofica. Superare l'indifferenza nell'affrontare i temi dell'urgenza presenti in tempo reale è possibile grazie alla istituzione di una discussione critica che è il miglior antidoto contro l'emergenza di una dittatura, sollecitata dai tempi dell'urgenza.

In conclusione vivere in tempo reale si deve trasformare in vivere la mia vita reale nel tempo. La scienza giustamente ci sollecita a tenere conto della dimensione della misura, che pervade la nostra vita nella quotidianità, ma questo non ci deve fare dimenticare che la nostra umanità non può espellere le parti arcaiche e irrazionali, almeno quelle che ci richiedono di vivere le nostre emozioni, sotto una forma nuova e non agite attraverso paure irrazionali. Possiamo a questo proposito fare un'analogia con lo scopo dell'analisi che «non è una ricerca di certezze o di guarigioni miracolose: è la scoperta (o la riscoperta) di un senso possibile. E un tale senso non è misurabile.» (Crivelli, p. 89)

---

## Riferimenti bibliografici

### Parte I.

- Foucault M. (1965), *Histoire de la folie a l'âge classique*, ed. it. *Storia della Follia nell'Età Classica*, Rizzoli Editore, Milano, 1976
- Foucault M. (1960), *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, ed. it. *Nascita della Clinica*, Einaudi, Roma, 1998.
- Jung C.G. (1957), *Presente e Futuro*, Opere Vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1986.
- Kimura B. (1992) *TRA, per una fenomenologia dell'incontro*, Trapani, 2013.
- Minkowski E. (1968) *Les temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, ed. it. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino, 2004.
- Jaspers K. (1959) *Allgemeine Psychopathologie*, ed. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2009.
- Lèvy B-H. (2020), *Ce virus qui rend fou*, ed. it. *Il virus che rende folli*, La nave di Teseo, Milano, 2020.

### Parte II.

- <sup>1</sup> C.G. Jung (1961), *Ricordi, sogni, riflessioni*, a cura di A. Jaffé, tr. it., BUR Rizzoli, Milano 1992, pp. 55-62.
- <sup>2</sup> Ivi, p. 60.
- <sup>3</sup> E. Cioran (1949), *Genealogia del fanatismo*, in *Sommario di decomposizione*, tr. it., Adelphi, Milano 1996, p. 13.
- <sup>4</sup> *Ibidem*.
- <sup>5</sup> Ivi, *L'antiprofeta*, p. 17.
- <sup>6</sup> R. Horton, "Offline: COVID-19 is not a pandemic", *Lancet (London, England)*, vol. 396, 10255 (2020): 874. doi:10.1016/S0140-6736(20)32000-6
- <sup>7</sup> E. Cioran (1949), *La brama di dominio*, in op. cit., p. 140.
- <sup>8</sup> Ivi, *Genealogia del fanatismo*, pp. 14-15.
- <sup>9</sup> Ivi, *I misfatti del coraggio e della paura*, p. 98.
- <sup>10</sup> «Quando mi son messo qualche volta a considerare il vario agitarsi degli uomini e i pericoli e le pene a cui si espongono, nella Corte, in guerra, donde nascono tante liti, passioni, imprese audaci e spesso malvagie, eccetera, ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa, dal non sapere starsene in pace, in una camera». B. Pascal (1670), "Il divertimento", *L'uomo senza Dio*, in *Pensieri*, Part I, n. 205, tr. it. a cura di A. Bausola e R. Tapella, Giunti/ Bompiani, Firenze-Milano 2017, p. 121.
- <sup>11</sup> E. Cioran (1949), *Genealogia del fanatismo*, in op. cit., p.15.
- <sup>12</sup> M.I. Marozza, *Jung dopo Jung. Saggi critici*, Moretti&Vitali, Bergamo 2012, p. 272.
- <sup>13</sup> E. Cioran (1949), *L'antiprofeta*, p. 17.
- <sup>14</sup> E. Minkowski (1936), *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, tr. it., Introduzione di E. Borgna, Einaudi, Torino 2005, p. 129.
- <sup>15</sup> E. De Martino (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Nuova ed., Einaudi, Torino 2019.
- <sup>16</sup> Cfr. T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- <sup>17</sup> C.G. Jung (1947/1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *La dinamica dell'inconscio*, Opere, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 177-251.
- <sup>18</sup> L. Binswanger (1949), *Henrik Ibsen. La realizzazione di sé nell'arte*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2008, p. 45.
- <sup>19</sup> *Ibidem*.
- <sup>20</sup> G. Gaber, *Un'idea*, in *Far finta di essere sani*, 1973.
- <sup>21</sup> M. Cacciari, "La scomparsa del ragionevole dubbio nella grande nebbia sollevata dal Covid", *La Stampa*, 15 dicembre 2021; E. Trevi, "Noi e «loro»: gli anni di vita (che stiamo perdendo) e la libertà di scegliere", *Corriere della Sera*, 26 dicembre 2021.
- <sup>22</sup> C.G. Jung (2009), *Il Libro Rosso/ Liber Novus*, ed. Studio, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 151.

### Parte III.

- Crivelli G. (2005) *Cecilia*, in *La Pratica Analitica*, n. 3, Vivarium, Milano.
- Ricoeur P. (2004) *Faire intrigue, faire question: sur la littérature et la philosophie*, L'Herne, Paris.
- Worms F. (2021) *Vivre en temps réel*, Bayard, Montrouge.
- Minkowski E. (1968) *Les temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, ed. it. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino, 2004