



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di Laurea Magistrale in Psicologia Clinico-Dinamica

Tesi di Laurea Magistrale

L'intuizione in psicologia

Intuition in psychology

Relatrice:

Prof.ssa Maria Armezzani

Laureanda: **Castriota Arianna**

Matricola: **1233599**

Anno Accademico

2021/2022

Indice

Capitolo I - Storia dell'assenza dell'intuizione	7
I.1 <i>Scienza e intuizione.....</i>	7
I.2 <i>Dal realismo al costruttivismo nella scienza e in psicologia.....</i>	10
I.3 <i>La psicologia come nuova scienza d'esperienza: oggettività e soggettività nel colloquio clinico e nell'attività diagnostica</i>	13
I.4 <i>Lo spazio riservato all'intuizione</i>	20
Capitolo II: L'intuizione come modalità conoscitiva, comprensione dell'altro e di sé	21
II.1 <i>Husserl e l'intuizione eidetica</i>	21
II.2 <i>L'intuizione e il tempo</i>	26
II.3 <i>L'intuizione e il richiamo alla vita</i>	33
II.4 <i>L'intuizione rivelatrice di autenticità</i>	44
Capitolo III: L'intuizione nella ricerca psicologica, nel contesto clinico e terapeutico	55
III.1 <i>Le definizioni di intuizione in psicologia</i>	55
III.2 <i>Insight e creatività.....</i>	60
III.3 <i>La funzione intuitiva e le immagini inconscie</i>	69
III.4 <i>L'intuizione come strumento clinico</i>	77
III.5 <i>Le atmosfere e il sentire patico</i>	83
III.6 <i>Silenzio e parola poetica</i>	86
Conclusione.....	90
Riferimenti bibliografici	92

Introduzione

Un pomeriggio assolato di primavera, mentre passeggiavo lungo uno dei corsi più affollati di Milano, una voce interiore, senza parole, mi spinse a imboccare una strada traversa oscurata dall'ombra. Affidandomi con convinzione a questa guida, mi avviai, lasciandomi condurre fino a una piccola libreria, che esponeva al suo esterno qualche libro scontato. Il mio sguardo e la mia mano caddero immediatamente su un piccolo libricino: *"Il profeta del vento"*. Ricordo perfettamente la vivida sensazione di gioia, meraviglia, e quasi incanto, quando uscii dalla libreria con il libro tra le mani, custodendolo come un tesoro prezioso. L'episodio personale appena narrato è solo uno dei tanti, in cui ho vissuto un forte senso di misteriosa e alquanto indefinibile connessione con la vita. Eppure, la scelta di riportare proprio questo particolare episodio non è casuale: credo che il vento, come flusso invisibile e inafferrabile, possa rappresentare, nella sua indomabile libertà, un'immagine efficace del tema oggetto della mia trattazione: l'intuizione. Forse, un po' ingenuamente, mi aspettavo di ritrovare nel corso dei miei studi proprio questo vissuto armonico di contatto vitale, acquisendo conoscenze senza negare, ma, anzi, mantenendo sempre aperta l'affascinante dimensione dell'inconoscibile. Imbattendomi nella rigidità degli incasellamenti, definizioni, tecnicismi, modelli e spiegazioni causali adottati dalla psicologia, ho nutrito pian piano una profonda demotivazione e un senso di mancanza. Tramite l'esplorazione dell'intuizione, la mia tesi ha voluto essere il tentativo di riempire questo mio vuoto e, con umili pretese, anche quello della psicologia, restituendo alla psiche, quale suo oggetto di studio, la sua dimensione più vitale, originaria e autenticamente umana. Il fine della mia trattazione è quello di riconoscere e legittimare l'intuizione, e con essa la dimensione irrazionale, quale fenomeno costitutivo dell'essere umano, e valorizzarla come modalità conoscitiva

maggiormente risonante con la persona e con la vita stessa, nel contesto psicologico, clinico e terapeutico. Troppo spesso dimenticata o accolta con diffidenza e ostilità dalla scienza psicologica, sacrificata al primato della ragione imperante, l'intuizione è rimasta per troppo tempo trascurata. La mia tesi ha cercato di svelarla, di liberarla da quella oscurità che pare essere insita nella sua stessa natura. Fonti provenienti principalmente dal mondo della filosofia, della psicopatologia e psichiatria, ma anche da quello della psicologia, hanno fatto emergere argomenti, fenomeni e caratterizzazioni diverse che, come un'aura, ruotano intorno al nucleo dell'intuizione. Data l'ampiezza della loro trattazione, alcuni argomenti sono stati solo brevemente accennati, poiché non direttamente oggetto della mia ricerca. Premessa fondamentale è che la psicologia, poco interessata alla dimensione intuitiva, debba necessariamente fare affidamento alla sorgente della filosofia. Il contributo che la filosofia può offrire alla psicologia rispetto alla considerazione dell'intuizione permea l'intera tesi, colmando quei vuoti della pretesa comprensione autentica dell'essere umano, a cui la psicologia mira. Partendo dalla tradizionale contrapposizione tra conoscenza scientifica e intuitiva, nel primo capitolo verrà dapprima indagato lo statuto di scientificità della psicologia, in particolare relativamente alla svolta epistemologica costruttivista, che, nella sua rivalutazione della soggettività, dei significati e dell'esperienza, si costituirà come condizione necessaria per concedere all'intuizione il proprio legittimo spazio nel panorama psicologico. Verrà inoltre presa in considerazione l'antinomia tra l'atteggiamento oggettivista e soggettivista nella pratica clinica e come questa possa essere risolta da un equilibrio, integrazione tra le due posizioni. Il secondo capitolo è sicuramente il più determinante nel presentare il contributo che la filosofia può fornire alla psicologia relativamente al tema dell'intuizione. In particolare, rispondendo alle esigenze di scientificità della psicologia,

verrà considerata la proposta fenomenologica di Husserl e il suo richiamo al mondo-della-vita, all'esperienza originaria e al metodo rigoroso dell'intuizione, che, estraendo l'essenza di un vissuto, si pone come vero e proprio ponte tra vita e scienza. A recuperare il contatto con la vita è anche Bergson che, distinguendo l'analisi intellettuale dall'intuizione, pone quest'ultima come metodo per accedere a una conoscenza diversa, rivelando il carattere della realtà come durata, mobilità, a partire proprio dalla durata interiore come flusso continuo. Verrà successivamente considerata l'influenza che la prospettiva fenomenologica e bergsoniana hanno esercitato in ambito psicopatologico e psichiatrico, in particolare in riferimento alla trattazione di Minkowski dei fenomeni intuitivi di slancio vitale e contatto vitale con la realtà. Infine, si considererà il ruolo che l'intuizione esercita nel cogliere la propria personale autenticità, la propria vocazione, missione vitale, *daimon*, considerando i contributi del filosofo Ortega y Gasset e di Hillman. Il terzo capitolo si concentrerà totalmente sull'ambito psicologico, ripercorrendo le tracce che la ricerca empirica, la clinica e la psicoterapia hanno lasciato, relativamente allo studio e all'utilizzo clinico dell'intuizione. Dapprima si farà riferimento all'intuizione come oggetto di studio nell'area del problem solving e del decision making, alle diverse definizioni e modelli di intuizione proposti da approcci differenti e al riconoscimento di differenti forme di esperienza intuitiva, considerando il contributo di autori e prospettive diverse. In un secondo momento verrà presa in considerazione la profonda relazione tra intuizione e creatività. L'attenzione si rivolgerà poi alla funzione psicologica irrazionale intuitiva e ai tipi intuitivi descritti da Jung - in particolare considerando l'apertura alla dimensione inconscia tramite l'intuizione introversa e la necessità di armonia e integrazione tra le funzioni - e successivamente all'attivazione e sviluppo dell'intuizione. Il ruolo dell'intuizione come strumento clinico

rivolto alla comprensione autentica dell'altro verrà esaminato secondo gli atteggiamenti e le considerazioni dei diversi orientamenti della psicologia clinica, facendo anche riferimento ai risultati di alcune ricerche relative all'uso clinico dell'intuizione. Particolare riguardo verrà dato al prezioso contributo della prospettiva fenomenologica nel contesto clinico e psicoterapeutico, nel suo soffermarsi attentamente sulla dimensione patica dell'esperienza e sulle atmosfere, percepibili intuitivamente. Infine, verrà rivolto uno sguardo alla connessione tra intuizione, silenzio e poesia, sottolineandone, nella loro risonanza con l'esperienza emotiva e con la vita, il ruolo decisivo anche nel contesto clinico e terapeutico. Per concludere, riporto qui di seguito proprio un estratto del libro scovato quel giorno di primavera.

Succedeva sempre così: come il Sole iniziava a sorgere si alzava il Vento, e soffiava sempre più forte finché il Sole non si staccava dall'orizzonte: allora il Vento improvvisamente cessava. “Sembra quasi che provenga dal Sole” pensò Natan, e respirando profondamente, si adagiò con la schiena a uno scoglio, tenendo il suo flauto di canna tra le dita. Quando il Sole salì fino a diventare un semicerchio, il Vento crebbe fino a frustargli il viso. “Stavolta non ho voglia di suonare”, disse. Guardò il suo flauto. Poi lo puntò scherzosamente verso il Vento. “Perché oggi non suoni tu?”. L'aria entrò vibrando attraverso lo strumento, scuotendolo, e uscendo contemporaneamente da tutti i fori. Con sorpresa Natan si accorse che esso emetteva come un suono. Allora provò a chiudere con le dita alcuni buchi, e il Vento prese a fischiare in modo diverso. Ma non era ancora una musica. Natan allora inclinò di più il suo flauto, cercando di allinearli alla direzione del Vento, ma non trovava il giusto assetto. Tentò per alcuni istanti, ma senza successo. Stava per desistere quando gli venne in mente di puntare lo strumento proprio verso il Sole. Subito una musica dolcissima avvolse Natan. “Ehi! Allora sai davvero suonare!” disse ridendo. “Vediamo che musica sai suonare. Io muoverò le dita, e tu comporrai”. Il Vento melodiosamente, sbalzando da una nota all'altra con diversa intensità, provocando suoni che Natan non aveva mai udito. Molti suoni erano in armonia tra loro, ed egli se ne stupì. Altri suoni sembravano mormorii, grida, gemiti, sussurri. Finché un suono si distinse dagli altri, e lì, tra il mare e gli scogli, echeggiò una voce: “Natan!”.

Capitolo I - Storia dell'assenza dell'intuizione

I.1 *Scienza e intuizione*

Negli *Analitici Secondi* Aristotele (IV secolo a.C.) afferma: “I possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non sussiste altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione” (p.402). Forse la psicologia ha invertito il ruolo di questi generi di conoscenza e relegato l'intuizione in uno spazio troppo piccolo, se non inesistente, opponendosi alla convinzione del filosofo e scienziato stagirita. Non sorprende il fatto che sin dalla sua origine la psicologia ha cercato di assumere uno statuto di scientificità, tanto che sull'enciclopedia Treccani viene definita come “scienza che studia i processi psichici, coscienti e inconsci, cognitivi (percezione, attenzione, memoria, linguaggio, pensiero ecc.) e dinamici (emozioni, motivazioni, personalità ecc.)”. Considerando lo statuto della psicologia così come presentato nei principali manuali formativi alla professione dello psicologo, emerge un'enfasi sulla natura oggettiva dell'oggetto della psicologia. Nel manuale *Psicologia generale* Cherubini e Bricolo (2012) sostengono che la psicologia generale, come scienza del comportamento annoverata tra le scienze naturali, si debba occupare dello studio empirico di dimensioni oggettive, ovvero principi generali del comportamento umano, attraverso osservazioni e misurazioni controllate, con lo scopo di inferire costrutti esplicativi quali teorie, ipotesi e modelli empiricamente confutabili. Gli autori sottolineano l'obiettività che deve assolutamente guidare queste osservazioni, permettendo di cogliere i principi generali del comportamento umano attraverso leggi e tendenze probabilistiche. La psicologia generale, quale scienza statistica, si pone oltre le innumerevoli differenze e idiosincrasie che distinguono ogni essere umano e, pertanto, viene assolutamente negata la sua caratterizzazione come scienza della soggettività. L'obiettivo al quale aspira la psicologia

generale, come riconosciuto dagli autori, è destinato tuttavia a scontrarsi con un quadro estremamente complesso per cui l'applicazione del metodo sperimentale è in grado di fare previsioni più o meno accurate sul comportamento specifico umano solamente nel breve, se non brevissimo termine, e in ambienti controllati e semplificati (*ibidem*). Nel corso dei miei anni accademici di formazione, studiando sul materiale proposto dai diversi corsi di insegnamento, tra cui il manuale appena citato, sono stata spesso accompagnata da una sensazione di insoddisfazione e dal sospetto che qualcosa non tornasse, o che dovesse necessariamente rimanere nascosto e ciò, purtroppo, spegneva a poco a poco il mio entusiasmo e interesse per l'ambito psicologico. Più volte sono stata assalita da domande che rimanevano senza risposta: vale la pena prefiggersi un obiettivo così ambizioso, come quello della psicologia generale del manuale di Cherubini (2012) e sapere di essere sempre destinati a raggiungere risultati di per sé miseri, se paragonati all'obiettivo? Il metodo sperimentale è il metodo giusto per lo studio della psicologia? Siamo sicuri che la psicologia debba essere considerata una scienza naturale? Le mie domande mettevano in dubbio l'immagine della psicologia che mi veniva presentata costantemente nel mio percorso di studi e finché non ho avuto la possibilità di compiere una riflessione epistemologica, la presunta scientificità della psicologia non mi convinceva affatto. Ritornando alla presentazione della psicologia nei manuali di studio con i quali noi studenti ci relazioniamo, vorrei citare un ulteriore esempio. In *Metodologia della ricerca in Psicologia* di McBurney et al. (2008) viene ribadita la scoperta di regolarità e lo sviluppo di teorie e leggi quale obiettivo della psicologia come scienza. Il manuale fonda la conoscenza del comportamento sull'evidenza empirica e distingue i metodi empirici in intuitivi e scientifici. L'intuizione, definita come mezzo conoscitivo basato su processi istintivi, spontanei e non sulla logica o sul ragionamento,

caratterizza il senso comune, mezzo di conoscenza considerato limitato, in quanto legato a un accordo fra l'opinione di una persona e le idee comuni di un gruppo di persone di una particolare epoca storica e cultura e quindi strettamente dipendente dal contesto e non in grado di cogliere una verità assoluta, obiettiva, utilizzando come criterio di verità il successo pragmatico di una credenza o di una prassi. La psicologia come scienza rifiuta quindi l'intuizione e il senso comune come mezzi conoscitivi del comportamento. Ma cosa rende la scienza tale? McBurney et al. (2008) elencano le sue caratteristiche e presupposti. Come già sostenuto, la scienza è empirica, ovvero fondata sull'esperienza e non tanto sulla logica (in opposizione al razionalismo), è obiettiva in quanto unico mezzo universale in grado di raggiungere risultati oggettivi, si autocorregge di fronte alla scoperta di nuovi dati che contraddicono quelli precedenti, è aperta al cambiamento e è possibilista, ovvero non afferma mai di avere la verità completa su alcuna questione. I presupposti della scienza indicati dagli autori sono la fiducia nel realismo, convinzione per cui gli oggetti di studio della scienza esistono indipendentemente da un osservatore, il rifiuto del realismo ingenuo o del senso comune, per cui le cose sono come appaiono, la fiducia nell'esistenza di un mondo razionale, delle regolarità e del principio di causalità in grado di spiegare i fatti in modo deterministico. Rispetto a quanto finora riportato dal testo del manuale, vorrei soffermarmi su particolari aspetti emersi. Se la psicologia è scienza secondo questi assunti, allora l'intuizione come mezzo conoscitivo legato a una dimensione irrazionale e soggettiva, non controllabile e non indagabile, deve essere negata. I significati, le credenze, la soggettività, allo stesso modo, non dovrebbero essere inclusi nell'oggetto di studio della psicologia. Giungendo a una conclusione così demoralizzante e fortemente dissonante rispetto a quella che è la mia visione dell'essere umano, oggetto di studio della psicologia, prima di indagare ulteriormente il ruolo che la

psicologia ha attribuito all'intuizione e lo spazio che le ha concesso, mi sembra doveroso e necessario chiarire la questione della scientificità della psicologia, considerando posizioni epistemologiche succedutesi nel corso dell'evoluzione della psicologia come disciplina scientifica, e della scienza in sé.

1.2 Dal realismo al costruttivismo nella scienza e in psicologia

Nel panorama scientifico e, in parte anche in psicologia, si è assistito recentemente al passaggio dal paradigma epistemologico basato sul realismo a quello basato sul costruttivismo della tradizione postmoderna (Castiglioni & Faccio, 2010). Il costruttivismo, in opposizione al realismo, può essere definito come la posizione filosofica secondo cui la realtà viene costruita dal soggetto conoscente via via che viene conosciuta e quindi non si pone come indipendente da un osservatore e dai suoi atti conoscitivi (*ibidem*). Il nuovo atteggiamento scientifico si basa sulla riscoperta di un'evidenza già nota ai presocratici: non è possibile “uno sguardo da nessun luogo”, una conoscenza diretta delle cose, ma solo una conoscenza mediata dalla nostra esperienza (Armezzani, 2011). La diffusione di una nuova immagine dell'uomo, come attivo costruttore della realtà, prende le mosse nel campo della scienza “forte”, in particolare nella fisica, biologia e cibernetica di secondo ordine, grazie al contributo delle *Macy Conferences*, seminari interdisciplinari annuali tenuti tra il 1946 e il 1956, frequentati dai padri della cibernetica tra cui il matematico Wiener e il fisico Von Foerster e il pensiero di filosofi ed epistemologi come Husserl, Gadamer, Morin, Goodman e Rorty (*ibidem*). Con tradizione moderna e tradizione postmoderna si fa riferimento alla distinzione effettuata da Laudan (1977, citato da Fasola & Inghilleri, 2011) tra due tradizioni diverse, all'interno delle quali possono essere suddivisi i contributi di teorie psicologiche differenti: psicoanalisi, comportamentismo, cognitivismo razionalista e neuroscienze,

accomunate dall'utilizzo di modelli naturalistici e deterministici e da un'impostazione epistemologica di ispirazione positivista e empirista, rientrano all'interno della tradizione moderna, mentre interazionismo simbolico, costruzionismo sociale, costruttivismo e approccio strategico rientrano all'interno della tradizione postmoderna. Secondo Castiglioni e Faccio (2010), il costruttivismo rappresenta una soluzione post-moderna al problema gnoseologico caratteristico dell'età moderna, ovvero la messa in crisi dei presupposti del realismo classico, in particolare relativamente alla questione della corrispondenza tra rappresentazioni soggettive e realtà oggettiva esterna. Nel tentativo di connettere soggetto conoscente e oggetto conosciuto, il pensiero moderno forniva due soluzioni: l'empirismo, che sosteneva il carattere rivelativo delle sensazioni, e il razionalismo, per cui il fondamento del sapere non era l'esperienza, ma principi generali di ragionamento innati attraverso cui raggiungere conoscenze indubitabili. La distinzione tra qualità primarie degli oggetti di conoscenza, oggettive e misurabili (come l'estensione di un corpo) e qualità secondarie soggettive, dipendenti dall'interazione tra la percezione del soggetto e l'oggetto (come il colore) e inconoscibili in termini scientifici, promossa da Galileo e Locke, rappresenta un passaggio importante rispetto al problema gnoseologico. A rappresentare invece il ponte tra tradizione empirista e quella razionalista e il precursore della posizione costruttivista è Kant (1781, 1787, citato da Castiglioni & Faccio, 2010). Secondo il filosofo tedesco, la conoscenza diretta della realtà è impossibile e il soggetto conoscente può accedere solamente a una sua rappresentazione soggettiva, il *fenomeno*. La conoscenza è un processo attivo e la ragione, articolata nelle sue forme a priori intuitive e logiche, è in grado di ordinare razionalmente i dati sensibili del mondo come oggetto di esperienza, rendendo possibile il sapere scientifico della conoscenza fenomenica del mondo. Un ulteriore contributo al passaggio paradigmatico costruttivista,

riconosciuto da Castiglioni e Faccio (2010) è quello di Popper (1934), il quale ha rilevato l'impossibilità di compiere osservazioni neutre, indipendenti dai presupposti teorici dell'osservatore: i metodi e gli esperimenti scientifici non possono esistere senza teorie e questo renderebbe irrimediabilmente infattibile la costruzione di una scienza puramente osservativa, come il comportamentismo a-teorico di Skinner (1953). Sembrerebbe che la concezione di scientificità della psicologia presentata dai manuali di studio di Cherubini (2012) e McBurney et al. (2008) sia legata tuttavia al pensiero dominante della tradizione moderna, arretrato e superato nel mondo della scienza dalla proposta costruttivista. Forse la psicologia, perseguendo la sua ricerca ostinata di una conoscenza oggettiva e rendendosi sempre più simile alla medicina anche attraverso l'assunzione del modello medico, ha perso di vista l'evoluzione che le altre discipline scientifiche stavano compiendo in direzione di una rivalutazione dell'esperienza, della soggettività dell'osservatore/scienziato e della realtà come costruzione intersoggettiva. I manuali sopra citati sembrerebbero presentare un retaggio legato alla visione di scienza comportamentista. Il comportamentismo rappresenta probabilmente la massima realizzazione dell'intento della psicologia di raggiungere una scientificità basata sull'oggettività. In accordo con la visione positivista, secondo cui il criterio di verità è la verificabilità e l'unico metodo valido per coglierla in tutti i campi di studio, compresi uomo e società, è quello scientifico, il comportamentismo di Watson sancisce la vittoria del metodo sul tema della psicologia, e quindi la rinuncia allo studio degli eventi mentali e dell'esperienza umana. Come dichiarato dal manifesto del comportamentismo del 1913, l'oggetto di studio esclusivo della psicologia è il materiale comportamentale, in quanto unico elemento osservabile, misurabile e indagabile con il metodo scientifico. La prassi comportamentista si accompagna all'introduzione della misurazione statistica e di

strumenti psicometrici standardizzati per cogliere i tratti misurabili e controllabili della personalità, eliminando la soggettività dell'esaminatore nelle rilevazioni, e della nozione di capacità adattiva e prestazionale come criterio di normalità con cui confrontare i singoli individui (Armezzani, 2011). Il mondo psicoanalitico, d'altra parte, è riuscito in una qualche misura ad accogliere il cambiamento paradigmatico e, nonostante siano ancora presenti sostenitori dell'impianto naturalistico e causalistico così come indicato da Freud all'inizio della sua opera, si è assistito ad una transizione ermeneutica e a una "svolta postmoderna", intendendo l'interpretazione psicoanalitica sempre più come lettura e creazione di significati. Il costruttivismo, il costruzionismo sociale, l'interazionismo simbolico, la psicologia fenomenologica, ermeneutica, narrativa, critica e contestuale, già citati come tradizioni di intervento clinico postmoderno, originatasi secondo la nuova visione di scienza, la scienza dell'esperienza, sono gli orientamenti che hanno riconfermato l'esperienza umana come oggetto di indagine della psicologia, così come indicato originariamente da Wundt, il fondatore della psicologia come scienza (*ibidem*). Questo breve excursus rende conto di come, per effettuare una riflessione epistemologica in psicologia, e quindi interrogarsi sulla sua scientificità, sia necessario muoversi tra posizioni filosofiche e di come la scienza non possa esimersi dall'ascoltare la filosofia e come la psicologia non possa esimersi dall'ascoltare la scienza.

I.3 La psicologia come nuova scienza d'esperienza: oggettività e soggettività nel colloquio clinico e nell'attività diagnostica

È evidente che il primo passo per riconoscere l'intuizione come degna modalità conoscitiva, se non la principale, all'interno della psicologia, è quello di superare la concezione realista dell'esistenza di una realtà oggettiva, indipendente dall'osservatore e accogliere il contributo della soggettività, individuando, pertanto, la psicologia come una

scienza d'esperienza. I criteri della psicologia come scienza d'esperienza, in linea con il cambiamento paradigmatico post moderno costruttivista avvenuto nelle scienze forti, possono essere così riassunti: il riconoscimento di una realtà costruita interattivamente e della scienza come "dominio consensuale" (Von Glasersfeld, 1994); la capacità umana dell'intenzionare altre prospettive alla base della comunicazione intersoggettiva; il linguaggio come strumento per la costruzione della realtà intersoggettiva; l'incorporazione degli individui in un sistema sociale e simbolico. L'intervento clinico, sulla base di questi presupposti, si fonda sull'interazione autentica tra due persone con ruoli complementari e sulla capacità del clinico di comprendere i significati che la persona attribuisce al suo mondo e di promuovere la trasformazione, e non il cambiamento dell'altro, favorendo nuove possibilità di costruzione dell'esperienza. Nell'interazione clinica ci si affida all'azione dei soggetti in gioco nel qui e ora, rinunciando a modalità tecniche e codificabili (Armezzani, 2011). Il colloquio clinico rappresenta un momento decisivo per osservare come oggettività e soggettività si possano mostrare e come queste possano interagire tra loro. Rossi Monti e Stanghellini (2009) sostengono come all'interno del colloquio clinico lo psicologo sia in preda a un dilemma: l'assunzione tra un atteggiamento oggettivista legato a una concezione di verità assoluta e un atteggiamento soggettivista legato a una concezione di relativismo assoluto. La prospettiva oggettivista, considerata prevalente nella nostra cultura e relativa a ciò che viene comunemente considerato "scientifico", mira a raggiungere una verità assoluta attraverso l'empirismo o il razionalismo, riducendo la componente soggettiva (percezioni, emozioni e pregiudizi) a fonte di errore. La prospettiva soggettivista, al contrario, valorizza le sensazioni soggettive, la coscienza estetica e morale e l'intuizione, considerata come guida dell'esistenza umana, utilizza il linguaggio dell'immaginazione

per descrivere l'esperienza personale. Mentre l'oggettivismo prevede una conoscenza dell'altro in terza persona, e quindi una conoscenza rivolta alla spiegazione sulla base di paradigmi precostituiti e teorie (es. nozione di trauma e conflitti), il soggettivismo è diretto a una conoscenza dell'altro in prima persona, nella sua soggettività, basata sull'immedesimazione, sull'empatia e sulla rinuncia di se stessi per assumere il modo di pensare dell'altro. Gli autori riconoscono rischi e limiti di entrambe le prospettive: sebbene l'atteggiamento oggettivista sia quello preferito e più rassicurante, il rischio è quello di definire con convinzione la persona e il suo disturbo sulla base di una teoria in modo frettoloso, riducendo la conoscenza al mero rapporto causa-effetto, non riconoscendo come la relazione possa generare significati e trascurando l'osservazione attenta e l'ascolto paziente; l'atteggiamento soggettivista, d'altra parte, rischia di precipitare nel relativismo, nell'indeterminatezza e relatività delle esperienze, nell'indifferenza dell'applicazione di uno o altro approccio clinico e psicoterapeutico, non riconoscendone nessuno come propugnatore di verità assoluta, e, assumendo i significati della persona come personali e privati, renderebbe quasi impossibile la comunicazione nel dialogo interpersonale. Gli autori rintracciano la soluzione a questo dilemma in una terza via, quella dell'ermeneutica, uno dei principali ambiti disciplinari della filosofia contemporanea rivolto alla riflessione critica circa l'interpretazione, cioè l'attribuzione di senso, al mondo umano. L'atteggiamento ermeneutico riconosce innanzitutto il ruolo della soggettività, ovvero come non esista un osservatore puro, distaccato dal mondo in grado di cogliere le cose in se stesse, ma come ciascuno sia storicamente situato e costituito da pregiudizi, necessità culturali e psicologiche, che prefigurano la comprensione. La prospettiva ermeneutica nel colloquio clinico non prevede un metodo, una tecnica o una teoria che impone il senso delle esperienze, ma una ricerca

condivisa del senso delle esperienze attraverso la fusione di due orizzonti personali, quello del paziente dal quale emerge il suo mondo, i suoi significati e le sue esperienze, e quello dello psicologo clinico. Eppure, il dialogo terapeutico sembrerebbe prevedere un'ermeneutica infinita: essendo attribuito valore di realtà unicamente alle interpretazioni, queste possono susseguirsi ininterrottamente senza essere fermate dall'obiettività di un fatto. Questo non significa tuttavia che tutte le interpretazioni siano autorizzate e "nel circolo ermeneutico l'interpretazione migliore, 'la più vera', è quella più soddisfacente e convincente rispetto alla storia e alle esigenze del paziente, quella che offre più speranze" (Rossi Monti & Stanghellini, 2009, p.185). Gli autori riportano il pensiero di Jaspers (1913), secondo cui la comprensione si realizza solamente nel momento in cui si riferisce al tutto, risuonando cioè con la vita della persona. "In nessun posto vi è un terreno solido definitivo, ma quel tutto a cui, di volta in volta, si è pervenuti si appoggia sulla reciprocità delle sue parti" (Jaspers, 1964, p. 386). L'obiettivo del colloquio clinico si prefigura così come il raggiungimento della comprensione dell'altro, ovvero di una sua autentica conoscenza. Gadamer, fondatore dell'ermeneutica filosofica contemporanea, in *Verità e Metodo* (1960, citato da Rossi Monti & Stanghellini, 2009) definisce la comprensione come un'esperienza di verità, non assimilabile alla conoscenza scientifica oggettiva del mondo garantita dal *metodo*, ma paragonabile all'esperienza estetica: non è lo smascheramento di verità nascoste, ma una conoscenza basata sulla costruzione di un senso nuovo che mantiene nel tempo la forma del dialogo, senza ridursi a un'analisi esaustiva, ma permettendo sempre il germogliare di nuove domande. "Cogliere il senso di un'espressione umana è come essere avvinti dalla bellezza di un'opera d'arte. [...]. La comprensione dell'esistenza umana è paragonabile allo stare in presenza di un'opera d'arte, con tutta la sua 'irragionevolezza'" (Rossi Monti &

Stanghellini, 2009, pp. 179-180). Sembrerebbe che la comprensione così descritta si realizzi secondo una modalità artistica e intuitiva, dove è la verità dell'espressione, ad imporsi al di là di ogni procedura ragionata, al di là di ogni metodo. Accanto al colloquio clinico, è interessante considerare il rapporto tra oggettività e soggettività caratterizzante l'attività diagnostica. Dazzi et al. (2009) descrivono il processo diagnostico come paradossalmente nomotetico, cioè guidato da costrutti teorici generalizzabili che riconoscono la somiglianza tra il soggetto in esame e altri soggetti, e idiografico, cioè guidato dall'attenzione alla unicità e alle peculiarità del singolo. In maniera molto simile a Rossi Monti e Stanghellini (2009), gli autori osservano come questa tensione, invece di risolversi in un'integrazione tra i due aspetti, abbia più volte portato a posizioni focalizzate esclusivamente sull'uno o sull'altro versante: da una parte i sostenitori di una diagnosi descrittiva/empirico/positivista oggettivante, esemplificativa di una certa psichiatria biologica, dall'altra i sostenitori di una diagnosi attenta unicamente al versante idiografico, esemplificativa dell'approccio psicoanalitico. Mentre i primi rifiutano la dimensione soggettiva, ritenendo l'esperienza soggettiva del clinico una variabile da controllare in quanto possibile fonte di errore e non considerando utile l'esperienza soggettiva del paziente e la dimensione relazionale in riferimento alla sintomatologia, i secondi mostrano diffidenza verso gli inquadramenti diagnostici e nosografici, rendendo difficile la comunicazione e il dialogo con clinici di approcci differenti. A riconoscere i limiti verso gli inquadramenti diagnostici e nosografici sono, ad esempio, Del Corno et al. (2017), i quali ritengono che le classificazioni nosografiche e le interpretazioni eziologiche utilizzate dalla psichiatria e dalla psicologia clinica siano, a differenza di quelle utilizzate dalla medicina e dalla psicopatologia biologicamente fondata, inaffidabili in quanto i modelli causali su cui esse si basano sono solo idealizzazioni del

mondo reale e si riferiscono a rapporti causali probabilistici e non deterministici. Un altro problema riportato dagli autori è quello della *fuzzyness* relativa alla reciproca permeabilità dei concetti di sano e malato e all'impossibilità di risalire a un'oggettività incontrovertibile del limite tra normale e patologico. Secondo Cornoldi e Sanavio (2017) le classificazioni personologiche, psicopatologiche e nosografiche non costituiscono un punto d'arrivo, ma un passaggio intermedio necessario per accomunare la persona ad altri individui, e quindi per favorire la comunicazione con il mondo sanitario e rispondere alle domande delle istituzioni. L'esame psicodiagnostico diventa un processo attivo e intelligente in cui lo psicologo opera generando ipotesi logicamente compatibili con le conoscenze del suo background scientifico professionale, rivolto all'approfondimento e all'analisi del singolo caso e non tanto alla categorizzazione del soggetto all'interno di una determinata malattia (*ibidem*). In ambito psicoanalitico, McWilliams (2002) esprime la sua diffidenza nei confronti di una diagnosi oggettivante, riportando la sua personale esperienza come partecipante a una ricerca che indagava le differenze tra le preferenze diagnostiche dei terapeuti psicanalitici e quelle dei terapeuti cognitivo-comportamentali. La psicoanalista racconta di come si sia rifiutata di fare una diagnosi alla paziente/attrice mostrata dalla videocassetta fornita, non riuscendo a immergersi empaticamente nell'esperienza soggettiva dell'altra persona e a esplorare ciò che la persona provocava nella sua soggettività. La sperimentatrice aveva in seguito omissso questo tipo di prassi valutativa, non ritenendola oggettivamente descrivibile. Secondo McWilliams (2002):

la formulazione psicodinamica di un caso è un tentativo di comprendere una persona che influenzerà la direzione e il tipo di trattamento a essa diretto. È un processo più inferenziale, soggettivo e artistico rispetto a quello di una diagnosi che procede accoppiando i comportamenti osservabili ai sintomi presenti in una lista. (p.23)

La soluzione proposta da Dazzi et al. (2009) al dilemma tra diagnosi oggettivante e diagnosi soggettivante è quella di includere la soggettività (intesa come vissuto soggettivo del paziente rispetto alla sua sofferenza, significato soggettivo attribuito al disturbo, significato del disturbo rispetto al contesto di vita del paziente e vissuto soggettivo della relazione con il clinico) nel processo diagnostico considerando una sua operazionalizzazione, ripetibilità e quantificazione. In questo modo si costituisce un modello diagnostico orientato alla comprensione della persona e delle sue relazioni senza rinunciare all'esigenza nosografica. A tale riguardo sono significativi il *Manuale diagnostico psicodinamico* (PDM Task Force, 2006) e la Diagnosi psicodinamica operazionalizzata (Gruppo di lavoro OPD, 2001). Rossi Monti e Stanghellini (2009) ribadiscono a loro volta l'importanza di integrare gli aspetti oggettivi e soggettivi della diagnosi, ugualmente importanti, col fine di comprendere il paziente e formulare un progetto terapeutico corretto e praticabile. La diagnosi in psicologia clinica, a differenza di quella medica, non si può esimere dalla soggettività del clinico ed è fortemente influenzata dal contesto osservativo: a seconda dell'atteggiamento del clinico si strutturerà un particolare campo di osservazione ed emergeranno fenomeni diversi (*ibidem*). Anche lo psicopatologo Cargnello (1980, citato da Rossi Monti & Stanghellini, 2009) enfatizza la ricerca di un equilibrio tra oggettività e soggettività, per cui il clinico nel suo lavoro dovrebbe muoversi oscillando, ondeggiando, tra l'atteggiamento oggettivante dell'*avere-qualcosa-di fronte* e l'atteggiamento empatico dell'*essere-con-qualcuno*. È difficile, ma necessario, sforzarsi di unire queste due posizioni, considerandole due momenti complementari dello stesso processo.

I.4 Lo spazio riservato all'intuizione

Le nuove correnti postmoderne hanno recuperato ciò che in psicologia è stato per molto tempo trascurato, se non totalmente ignorato: i significati, il vissuto soggettivo e l'intersoggettività. Ciò che invece non sembra aver trovato spazio nell'evoluzione della psicologia come scienza è la valorizzazione dell'intuizione come modalità conoscitiva. Dalla conoscenza e dalla metodologia naturalistica, legate a quelle tradizioni di intervento clinico definite moderne, l'intuizione viene identificata con l'irrazionalità, l'illogicità e la confusione e pertanto, rifiutata e spregiata. Paradossalmente, non è però possibile esimersi dal suo concreto utilizzo in ogni campo della psicologia e della scienza: nella psicodiagnostica, nella pratica clinica e educativa, nella soluzione di problemi e nella creatività scientifica (Armezzani, 1998). Non solo nell'ambito psicologico, ma anche nella vita quotidiana, l'intuizione si afferma come modalità conoscitiva principale e la psicologia, per definirsi scientifica, dovrebbe mantenersi saldamente ancorata alla concretezza della vita, piuttosto che distaccarsene con astrazioni derivate da un atteggiamento oggettivista. Sebbene la svolta epistemologica in psicologia non abbia prestato la giusta attenzione all'intuizione, la prospettiva fenomenologica ha riconosciuto il suo ruolo come fonte originaria di conoscenza. Prima di addentrarmi nella trattazione dell'intuizione eidetica fenomenologica, vorrei riportare la bellissima immagine utilizzata da María Zambrano (1996, citata da Borgna, 1999) per descrivere questa modalità di conoscenza così potente e ineffabile. Accanto alla ragione, la filosofa riconosce la conoscenza essenziale e inarrestabile del cuore. Il cuore, l'intuizione, racchiude un segreto misterioso e talvolta si apre per accogliere certe realtà, grandi realtà che sono certezze, grandi risoluzioni, e per penetrare nella profondità dell'anima.

Capitolo II: L'intuizione come modalità conoscitiva, comprensione dell'altro e di sé

II.1 Husserl e l'intuizione eidetica

La fenomenologia è il nome del progetto di una nuova scienza, in opposizione a quella tradizionale naturalistica, sviluppato, nei primi anni del XX secolo nel corso di una complessa ricerca, dal filosofo Edmund Husserl. La fenomenologia, definita come scienza dei puri fenomeni, dei vissuti originari, rappresenta un nuovo metodo scientifico di conoscenza e una nuova linea di ricerca basata sull'esperienza intuitiva¹ (Armezzani, 1998). Il fenomeno può essere inteso come: “la “datità” dell'oggetto, il modo in cui ci appare, il modo in cui *manifestatamente* è.” (Gallagher & Zahavi, 2008, tr. it. p.35); “ciò che si dà nell'evidenza originaria del vissuto” (Armezzani, 1998, p.52). La prospettiva fenomenologica, poi successivamente ampliata da successivi pensatori come Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, offre un contributo decisamente rilevante alla psicologia, sia per quanto riguarda la pratica clinica e psicoterapeutica sia per quanto riguarda la ricerca delle scienze cognitive (*ibidem*). Ritornando al dilemma presente in psicologia tra oggettivismo e soggettivismo, precedentemente citato, la fenomenologia si propone come scienza della soggettività, dissolvendo l'antinomia attraverso il recupero dell'esperienza vissuta e, quindi, attraverso la rivelazione dell'*intenzionalità*, tema principale della fenomenologia, ovvero l'evidenza, all'interno dell'esperienza, della correlazione essenziale tra soggettività e oggettività, per cui una loro separazione risulta essere solo un'operazione arbitraria applicata a posteriori (Armezzani, 1998).

¹ Il metodo fenomenologico, attenendosi all'evidenza dell'esperienza originaria, ha la finalità di “trasformare le intuizioni profonde in forme razionali inequivocabili” (Husserl, 1911, tr. it. p. 82).

Se infatti ci abbandoniamo all'esperienza originaria, questa struttura conoscitiva espressa dall'intenzionalità si manifesta come *primum* rispetto a quella che ci fa parlare di "un soggetto che si incontra con un oggetto"; non c'è, nel vissuto, da una parte il mio essere soggetto e dall'altra la cosa che io incontro; il vissuto (*Erlebnis*) è lo strato anteriore alle distinzioni. (*ibidem*, p.39)

Gallagher e Zahavi (2008) osservano come, tuttavia, oggi, nel campo delle scienze cognitive, l'immagine della fenomenologia sembra essere legata alla descrizione in prima persona di un'esperienza e addirittura a una forma di introspezione. A tale parere, si sono opposti i maggiori esponenti della tradizione fenomenologica negando di usare un metodo introspezioneista basato su un'osservazione interna: lo stesso Husserl e poi Heidegger e Merleau-Ponty hanno rifiutato l'idea di una divisione tra interno ed esterno, tra spazio interno della coscienza e mondo esterno, sostenendo, in questo modo, che non avrebbe alcun senso parlare di introspezione. Husserl è risoluto nel rifiutare la corrispondenza tra intuizione fenomenologica ed esperienza interna o introspezione. Inoltre, è importante riconoscere che la fenomenologia non nega l'oggettività, ma si interroga sulla costituzione del mondo, cioè sul suo apparire come "oggettivo" e questo rinunciando a certezze, postulati, mettendo in dubbio l'ovvietà dell'approccio naturalistico dell'esistenza di una realtà esterna e indipendente, e partendo dall'evidenza dell'esperienza originaria, dell'intenzionalità della coscienza, all'interno della quale riconosce l'autentica trascendenza (Gallagher & Zahavi, 2008). È necessario pertanto rinunciare all'oggettivazione, che significherebbe disconoscere l'insopprimibilità della coscienza intenzionale, e affidarsi all'intuizione originaria. La conoscenza intuitiva unita alla coerenza e al rigore del metodo doveva fondare la dignità scientifica della fenomenologia. Tuttavia, la sfiducia nell'intuizione come strumento di conoscenza scientifica ha arrecato diverse critiche alla proposta fenomenologica e lo stesso Husserl ha ammesso la sua difficoltà e insicurezza di fronte a un tale stravolgimento del procedere

scientifico che si impegnava ad avviare (Armezzani, 1998). Lévinas (2001), studioso di Husserl e in particolar modo della sua teoria dell'intuizione, mostra come attraverso l'atto intuitivo, nella percezione, nell'immaginazione e nella memoria, gli oggetti giungono a dati diretti. Caratteristica dell'atto intuitivo è quella che Husserl chiama la pienezza, il *Fülle*, ovvero il darsi dell'oggetto attraverso manifestazioni e adombramenti, chiamati *sensazioni* nella percezione e *fantasmi* nell'immaginazione e nel ricordo. L'intuizione originaria, che agisce nella percezione, è l'atto intuitivo privilegiato in cui la pienezza realizza come l'oggetto è in sé. Husserl chiama intuizione eidetica o intuizione di essenze o *Wesensschau*, la visione diretta della struttura necessaria di un fenomeno, l'essenza. Per Husserl, la visione essenziale è: "un atto originalmente offerente e quindi è l'analogo del percepire sensibile e non dell'immaginazione" (Husserl, 1912, tr. it. p.50). L'essenza è caratterizzata da idealità, in quanto non è individualizzata nello spazio e nel tempo, e da vaghezza e inesattezza. L'essenza del mondo-della-vita, del mondo concreto, per cui il mondo degli esatti scientifici è un derivato, presenta pertanto il carattere di indeterminatezza, che secondo Husserl definisce il significato intrinseco della vita (Lévinas, 2001). L'intuizione eidetica coglie in un fenomeno particolare, singolare, come può essere, ad esempio, una particolare esperienza di innamoramento o la percezione di una particolare casa, un significato che contiene una sorta di progetto di sua compiutezza e che rimanda a un significato unitario e generale che consente la comunicazione della conoscenza del fenomeno. Queste essenze, gli universali che si danno nell'esperienza originaria, non sono mai possedute per intero, ma è proprio attraverso queste che la fenomenologia può superare il soggettivismo relativista e ammettere una nuova concezione di oggettività, rendendo possibile l'acquisizione di conoscenze generali e comunicabili (Armezzani, 1998). L'intuizione eidetica richiede il ritorno all'evidenza

originaria dell'esperienza, che, a sua volta, prevede il faticoso esercizio dell'*epochè*, ovvero la sospensione o neutralizzazione della nostra inclinazione a quello che Husserl chiama atteggiamento naturale. L'atteggiamento naturale possiamo descriverlo come la nostra confidenza, familiarità con il mondo, che ci impedisce di riflettere sulle condizioni di possibilità dell'esperienza. È l'atteggiamento dogmatico e ingenuo del realismo della scienza ordinaria e della vita quotidiana, che ci fa dare il mondo come scontato, indipendente dall'esperienza, ignorando il ruolo della coscienza. L'*epochè* è un'operazione metodica e filosofica, che non nega la realtà, ma inverte lo sguardo in direzione del recupero della presenza originaria. “Se infatti si smette di credere che l'*epochè* sia una negazione del mondo, si può cominciare a pensare che essa dischiuda una visione alternativa delle cose, che è premessa di ogni concreto procedere conoscitivo e operativo” (*ibidem*, p.117). Tramite l'*epochè* si realizza la riduzione fenomenologica, ovvero il ritorno al fenomeno, così come si dà nella sua evidenza e purezza (Armezzani, 1998; Gallagher & Zahavi, 2008). Stanghellini (2021), in riferimento al rapporto con l'altro, che “sia questi una persona, o una cosa o una situazione”, descrive l'esercizio dell'*epochè*, come sospensione di qualsiasi pregiudizio:

L'epochè consiste, in vista della conoscenza diretta dell'altro, nella sospensione di ogni forma di preconoscenza. [...]. La fenomenologia è una pratica riflessiva che mira a una relazione preriflessiva con l'altro. È necessario cioè, insegna la fenomenologia, un percorso di pensiero riflessivo per neutralizzare quei pensieri che mi impediscono l'accesso all'altro, ma questo percorso ha come meta ultima il ritorno a un originario rapporto con l'altro prima del pensiero.

Per Husserl, l'intuizione diviene la chiave della verità: solo attraverso di essa è possibile cogliere la nozione di trascendenza e di essere. L'intuizione, la “visione”, l'intenzionalità che raggiunge l'essere, presentando l'oggetto in modo diretto, viene concepita da Husserl come fenomeno primo della verità e della ragione. Ciò non toglie comunque dignità alla

deduzione, elemento essenziale della ragione, attraverso cui la verità viene provata. Le premesse che rendono necessaria la conclusione di un sillogismo tramite la deduzione si basano su un'essenza formale, concepita con evidenza dall'intuizione. In questo modo, l'intuizione di essenze formali diventa il fondamento della discorsività logica (Lévinas, 2001). Secondo Husserl, vi è comunque un'estraneità reciproca e assoluta tra intuizione e pensiero logico che riflette l'estraneità tra mondo-della-vita e mondo-della-scienza. I risultati scientifici del mondo-della-scienza devono potere essere verificati nell'unico mondo reale, il mondo-della-vita, il mondo delle evidenze originarie, che allo stesso tempo si costituisce come fondamento di qualsiasi conoscenza. Il mondo-della-vita, il mondo delle conoscenze intuitive, è pertanto il punto di partenza e il punto di arrivo di qualsiasi ipotesi di conoscenza, come quella rappresentata dalla scienza obiettiva. Considerando la trascuratezza e talvolta la svalutazione che la scienza obiettiva ha riservato al mondo-della-vita, viene reso necessario il ritorno all'esperienza per recuperare il fondamento soggettivo di qualsiasi obiettività (Armezzani, 1998). Il progetto di una scienza del mondo-della-vita offre alla psicologia una soluzione anche all'antinomia tra prospettiva nomotetica e prospettiva idiosincratica, tra singolare e generale: la soggettività, cioè l'essere presente della cosa alla coscienza di un soggetto, viene riconosciuta come terreno ineliminabile di partenza per la ricerca di generalità e tipicità proprio perché qui si rivela tramite l'intuizione eidetica il generale; d'altra parte, essendo ogni fenomeno l'esempio di una possibilità generale, "l'oggettività si costituisce come incontro e reciproca conferma delle prospettive sulla cosa, è il risultato, mai definitivo dell'intersoggettività" (*ibidem*, p. 170) e

l'oggettività significa l'accordo sui modi di dati del vissuto, che non si fonda sopra la reale consistenza di oggetti, ma sulla relazione tra i soggetti e precisamente sull'intreccio di prospettive che si confermano nel costituire qualcosa come un oggetto. (*ibidem*, p. 177)

La ricerca di generalità, necessaria per poter caratterizzare la fenomenologia come scienza, si realizza così nel confronto intersoggettivo. Inoltre, l'indagine fenomenologica si avvale della tecnica della variazione d'esempio per estrarre l'essenza comune di un fenomeno, confrontando il singolo vissuto con altre possibili strutture di significato attraverso l'intuizione e l'immaginazione. La metodologia scientifica non si deve pertanto basare sulla quantità di fatti osservati, ma sull'apertura all'arte, alla poesia, alla letteratura che, come forme particolari di variazione d'esempio, offrono dei richiami estremamente profondi e pregnanti nella loro descrizione dei fenomeni umani, in grado di risuonare con il vissuto del singolo. Non per questo l'analisi delle essenze cessa di essere rigorosa e sistematica e, anzi, si costituisce come scientificamente rilevante (*ibidem*). In conclusione, l'intuizione è la modalità conoscitiva sulla quale la scienza si deve ergere, se il suo obiettivo è la conoscenza autentica della vita. L'applicazione del metodo fenomenologico basato sull'intuizione consente alla psicologia di rivolgersi direttamente al mondo dei vissuti originari, della vita, senza mai trascurarlo. La visione delle essenze, l'intuizione eidetica, non è qualcosa di mistico o di estraneo alla scienza e alla psicologia, ma anzi l'anello fondante la dialettica tra soggettività e oggettività, singolare e generale di un circolo ininterrotto, e deve poter essere riconosciuta come base della scienza, della psicologia come scienza e della vita.

II.2 *L'intuizione e il tempo*

Vorrei ora approfondire la nozione di intuizione al centro della filosofia di Bergson, per ribadire come questa debba essere recuperata e valorizzata in ambito psicologico,

partendo proprio dal contributo filosofico. Accanto alla fenomenologia di Husserl, la filosofia di Bergson si assume il compito, solo apparentemente facile, di recuperare il contatto con la vita, la fonte originaria da cui scaturisce la scienza, senza per questo cadere in un naturismo primitivo o nel misticismo. Mentre la fenomenologia husserliana indagava i fenomeni, rinunciando a qualsiasi teoria precostituita tramite l'esercizio dell'*epoché*, la filosofia bergsoniana "ha contrapposto, con mirabile audacia, l'intuizione all'intelligenza, il vivente al morto, il tempo allo spazio" (Minkowski, 1968, tr. it. p. 5). Nel 1903, con il saggio intitolato *Introduzione alla metafisica*, Bergson esplicita e giustifica il metodo dell'intuizione come metodo della metafisica, la cui necessità viene rivendicata nel panorama filosofico. La metafisica quale scienza positiva, e quindi in grado di generare delle ipotesi verificabili e falsificabili, viene rifondata da Bergson sulla base del rapporto all'assoluto, cioè a quanto è uno, semplice, perfetto e infinito. Questa via d'accesso all'assoluto, alla realtà così come essa è in se stessa, al di là di ogni punto di vista, al di là di ogni relatività, è l'intuizione (Ronchi, 2012). L'assoluto è, infatti, per Bergson il *Grande Fuori*, il territorio al quale la filosofia speculativa mira, raggiungibile fuoriuscendo dallo spazio claustrofobico della coscienza, oltrepassando la correlazione coscienza-mondo tramite l'intuizione (*ibidem*). La conoscenza assoluta per intuizione si oppone alla conoscenza relativa per analisi. Bergson (1903) descrive l'analisi come la modalità conoscitiva basata su un punto di vista, sulla rappresentazione simbolica, sull'utilizzo di concetti, che girano attorno alla cosa. Analizzare significa ridurre l'oggetto al già conosciuto, ai suoi elementi comuni con altri oggetti, esprimere "una cosa in funzione di ciò che essa non è" (Bergson, 1903, tr. it. p.26). L'analisi è una conoscenza finita che ha a che fare con oggetti fissi, immobili, ma che, tuttavia, procede all'infinito, moltiplicando i punti di vista per tentare di completare una traduzione destinata a rimanere

sempre imperfetta. La conoscenza intuitiva è, al contrario, una vera e propria conoscenza perfetta, infinita, prestandosi l'assoluto "al medesimo tempo a un apprendimento indivisibile e a una enumerazione inesauribile" (*ibidem*, p.26). La conoscenza per intuizione non scopre un mondo già dato, ma contribuisce a generarlo nell'atto di intuirlo; è quindi "un atto creativo, che coincide con il divenire della cosa, della cosa stessa nel suo farsi" (*ibidem*, p.9). Relativamente alla differenza tra le due conoscenze, Bergson (1903) propone il seguente esempio.

Consideriamo un personaggio di un romanzo del quale mi vengono raccontate le avventure. Il romanziere potrà moltiplicare i tratti della sua personalità, far parlare e agire il suo eroe nel modo in cui gli piace: tutto ciò non equivarrà al sentimento semplice e indivisibile che proverei se, per un istante, coincidessi con lo stesso personaggio. Allora le azioni, i gesti e le parole, mi sembrerebbero fluire con naturalezza, come dalla fonte, e non sarebbero delle accidentalità aggiunte all'idea che mi sono fatto del personaggio, arricchendo sempre più questa idea senza mai giungere a completarla. Il personaggio mi sarebbe offerto tutto d'un colpo nella sua integralità, e le mille sfaccettature che lo rappresentano, invece d'aggiungersi all'idea e arricchirla, mi sembrerebbero al contrario staccarsi da essa, senza tuttavia renderla sterile o impoverirne l'essenza. Tutto ciò che mi viene narrato della persona mi fornisce altrettanti punti di vista su di essa. Tutti i tratti che me la descrivono, e che me la fanno conoscere mediante comparazioni con personaggi o cose che già conosco, sono segni con i quali la si esprime più o meno simbolicamente. Simboli e punti di vista mi pongono dunque al di fuori di essa; essi mi rivelano quel che la persona ha in comune con le altre e non ciò che a essa appartiene in modo singolare. Ma ciò che essa propriamente è, quel che costituisce la sua essenza, non lo si saprebbe percepire dall'esterno, perché è per definizione interno, né esprimere con dei simboli, non essendo misurabile con altre cose. Descrizione, storia e analisi restano qui nel relativo. E solo la coincidenza con la persona stessa mi darebbe l'assoluto. È in questo senso e in questo senso solamente che l'assoluto è sinonimo di perfezione. (tr. it. pp.24-25)

L'intuizione viene descritta quindi come un atto semplice che ci trasporta all'interno di un oggetto, permettendoci di coincidere con ciò che esso ha di unico e inesprimibile. A

tale riguardo, Bergson (1903) la definisce *simpatia intellettuale*. Mentre la metafisica si affida all'intuizione per possedere l'assoluto, e in tal modo si costituisce come scienza che pretende di fare a meno dei simboli, la scienza positiva procede per analisi. Ciononostante, anche l'analisi viene riconosciuta, come l'intuizione, necessaria, in quanto la vita della cosa stessa è insieme divisibilità e indivisibilità, molteplicità e unità. Dunque, l'importanza della scienza viene riconosciuta da Bergson (1903) non solo per i suoi risvolti pratici e operativi, ma perché, pur non possedendo in maniera completa l'assoluto, non vi fuoriesce mai e quindi non fuoriesce mai neppure dalla verità. È fondamentale portare l'attenzione sulla forma temporale della realtà: l'assoluto, la vera realtà, è mobilità, continuità della durata. Qualsiasi forma di immobilità o inattività deriva da una conoscenza relativa in quanto le cose non sono fatte, ma "si fanno". Potendo simpatizzare intellettualmente solo con noi stessi, il nostro io, la nostra persona che scorre nel tempo, rappresenta la porta d'accesso alla comprensione della durata. Bergson "descrive il flusso (o la corrente della vita) come un flusso di esperienza continua, non discreta e compenetrata che ci espande costantemente senza un obiettivo o una conclusione prefissati" (Hardman, 2021, p.3, traduzione dell'autore). Giustamente, la psicologia come scienza utilizza l'analisi per suddividere la continuità dell'io in fatti psicologici da studiare separatamente come sensazioni, rappresentazioni, sentimenti etc. Questi elementi, stati psicologici, sono racchiusi in concetti e schemi che li rendono immobili. A tal proposito, l'immobilità, che intride la scienza psicologica, ritengo possa trovare espressione, con dei risvolti talvolta controproducenti nell'ottica di un esito curativo, anche nelle etichette diagnostiche utilizzate dalla clinica. Tuttavia, questa tensione verso l'immutabilità, realizzata dallo sforzo di astrazione dell'analisi, viene considerata da Bergson (1903) necessaria per lo sviluppo della scienza psicologica. La

differenza decisiva tra intuizione e analisi è che mentre l'analisi opera sull'immobile, l'intuizione si colloca nella durata e mentre dall'intuizione è possibile passare all'analisi e dalla realtà mobile a concetti fissi, dall'analisi non è possibile risalire all'intuizione, né dai concetti fissi alla realtà mobile. I concetti fissi, predefiniti, sono come delle stazioni che costellano il tragitto del divenire, ma che non sono in grado di penetrare nella natura intima delle cose così come fa l'intuizione. "Filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero" (*ibidem*, tr. it. p.53). "È umano cogliere quello che accade nell'intervallo, segnando con l'intelletto stazioni nella mobilità vivente, ma la filosofia può solo essere uno sforzo per trascendere la condizione umana" (*ibidem*, tr. it. p.56). Credo che questo sforzo sottolineato da Bergson (1903) si riferisca anche al fatto che la metafisica, essendo una scienza e non potendosi pertanto esimere dall'utilizzo di concetti, debba tentare allo stesso tempo di oltrepassare il concetto o almeno di adoperare concetti non rigidi, ma come descritti da Bergson (1903) "rappresentazioni flessibili, mobili, quasi fluide, sempre pronte a modellarsi sulle forme fuggevoli dell'intuizione" (tr. it. p.32) e come "concetti fluidi che possono seguire la realtà in tutte le sue sinuosità" (tr. it. p.53). Sembra così, come osservato da Ronchi (2012) che l'intuizione sia irrimediabilmente legata a un'interpretazione e quindi al relativismo: "l'intuizione, la simpatia con la cosa, non è mai presentata da Bergson come una specie di lampo che ci porterebbe immediatamente in presenza della cosa stessa saltando tutte le mediazioni concettuali" (*ibidem*, p.14). La metafisica, quindi, deve rassegnarsi in quanto scienza a riferirsi alla conoscenza intuitiva in una misura in qualche modo indiretta. Ritengo che la psicologia, cogliendo i suggerimenti di Bergson, debba sforzarsi di allinearsi alla realtà mobile, fluida, valorizzando l'intuizione come modalità conoscitiva e utilizzando il più possibile rappresentazioni concettuali di più ampio respiro e di potenziale trasformativo,

quali potrebbero essere quelle del linguaggio metaforico. Vorrei a questo punto focalizzarmi sulla durata interiore, la cui presentazione diretta avviene solo in un'intuizione. Per Bergson (1903) la coscienza è essenzialmente memoria. La continuità, la durata, il nostro scorrere, è dato dalla memoria che trascina e ingloba il passato nel presente. Non esiste nessuno stato psicologico immobile, fisso, perché qualsiasi sentimento o stato d'animo contiene sempre il passato e il presente. Bergson (1903) suggerisce indirettamente il senso originale della durata con l'immagine di un filo di un gomitolo, che, avvolgendosi senza sosta, come il passato, si ingrandisce continuamente del presente che incontra sul suo cammino. Per comprendere l'esperienza non possiamo esimerci dal volgere lo sguardo sulla temporalità. Per Minkowski (1968) l'esperienza è essenzialmente tempo. Merleau-Ponty (1962) afferma che "analizzando il tempo accediamo alle strutture concrete della nostra soggettività" (tr. it. p.526). Lo stesso Husserl sviluppa la teoria della struttura della coscienza interna del tempo come microstruttura dell'autocoscienza preriflessiva (Gallagher & Zahavi, 2008). Seppur attraverso astrazioni e reificazioni, che non possono che allontanarsi dal senso originario dell'esperienza del tempo, ma che, come abbiamo visto, se si vuole parlare di scienza non possiamo fare a meno del loro utilizzo, Husserl indaga la coscienza del tempo concludendo che la percezione della persistenza (ovvero dell'estensione di un oggetto nel tempo), della successione e del cambiamento non sarebbero possibili se la coscienza fosse costituita da punti di esperienza separati e scollegati, se la struttura temporale della coscienza fosse basata sull'istantaneità. Husserl riconosce che, come quando all'ascolto di una melodia il senso di una prima nota viene mantenuto mentre ascoltiamo la seconda e, contemporaneamente, il senso della terza nota viene anticipato in una sorta di orizzonte gestaltico, la coscienza non si riduce all'attimo presente, ma è anche coscienza di ciò che

è stato e di ciò che sta per accadere. Secondo Husserl infatti “l’unità di base della presenza vissuta non è un presente senza rimandi, ma un campo temporale che comprende le tre modalità del presente, passato e futuro” (*ibidem*, p.121). Per descrivere la struttura temporale della coscienza, Husserl utilizza tre termini tecnici: l’*impressione originaria*, che ci fornisce l’intuizione del senso presente di un oggetto, la *ritenzione*, che ci fornisce l’intuizione del senso appena trascorso dell’oggetto e la *protenzione*, che ci fornisce l’intuizione di ciò che sta per accadere. La *ritenzione* aggiunge quindi all’*impressione originaria* un contesto rivolto al passato, che non ha nulla a che vedere con il ricordo (essendo questo una rappresentazione di un evento passato), mentre la *protenzione* vi aggiunge un contesto rivolto al futuro, un’anticipazione temporale più o meno indefinita. Questi tre aspetti sono costrutti utilizzati da Husserl per identificare la presentazione intuitiva della presenza, e quindi della durata di un oggetto, che si realizza nella percezione, nell’immaginazione e nella memoria. La presenza non è puntuale, ma dinamica e come sostenuto dal neuro fenomenologo Varela “l’ora neurodinamica è la base neurale del momento cognitivo presente” (*ibidem*, p.129). Arrivati a questo punto è chiaro che esiste una difficoltà insormontabile, anzi una vera e propria impossibilità, nel racchiudere la modalità conoscitiva intuitiva una volta per tutte in concetti. Essendo l’intuizione in se stessa proprio l’assenza di qualsiasi mediazione concettuale, rimarrà sempre necessariamente inesprimibile, e comprensibile solo tramite l’esperienza diretta con cui essa si realizza. Questa esperienza è a contatto con la vita nella sua mobilità, continuità, tensione al divenire. Il senso della vita nel suo continuo flusso temporale, inafferrabile a parole, può essere colto solo dall’intuizione. La psicologia non lo deve scordare.

II.3 *L'intuizione e il richiamo alla vita*

L'intuizione è stata riconosciuta come modalità conoscitiva essenziale dell'esperienza psicologica e psicopatologica da molti pensatori-psichiatri, che, influenzati dalla proposta fenomenologica, si sono orientati verso il senso della presenza umana (Armezzani, 1998). Così relativamente alla comprensione fenomenologica, secondo Eugenio Borgna (1997) “la fenomenologia ha dimostrato come le realtà più profonde e misteriose della vita (quelle che si intravedono nelle aree segrete delle esperienze psicotiche e non-psicotiche) si intravedano solo con la luce, con torce divorate dal vento, dell'intuizione” (p.235). E ancora:

Solo mettendo-fra-parentesi ogni impostazione ideologica, ogni teoria che si sovrapponga come uno schermo alle realtà psicologiche e umane (“normali” e patologiche), solo muovendo dalle esperienze vissute delle pazienti (dei pazienti) decifrate con le sonde dell'intuizione e della immedesimazione, è possibile cogliere le dimensioni reali e le interne articolazioni della vita psichica; e avvicinarsi al senso (doloroso e opaco, frastagliato e straziante, silenzioso e nostalgico) che si nasconde nei fenomeni della vita psichica: talora facilmente emergenti e talora oscuri nella loro indicibilità: nei loro nodi temerari di significazioni. (Borgna, 1999, p. 37)

Riferendosi all'intuizione, Binswanger (1923), fondatore della *Daseinanalyse* (“l'analisi della presenza”), afferma: “accanto alla percezione sensibile, si dia altresì un altro genere di conoscenza, di esperienza immediata, diretta e, accanto alla scomposizione concettuale dell'oggetto nei suoi singoli elementi, esiste la possibilità di coglierlo in modo più originario e totale” (tr. it., p.7). Un esempio meraviglioso esprime come la visione fenomenologica delle essenze, la conoscenza intuitiva, sia in grado di cogliere i fenomeni nella loro pura verità, indipendentemente dalla percezione sensoriale:

Quando Van Gogh dipinge un albero frustato dal vento o un campo di grano, vede nell'albero non l'albero singolo, bensì, come egli stesso scrive, un «dramma»; nel grano nuovo, non i singoli steli,

bensi «qualcosa di indicibilmente puro e mite», «che suscita una commozione analoga a quella suscitata per esempio dall'espressione di un bambino dormiente» (Lettere al fratello). Egli vede perciò uno stesso fenomeno nell'albero in lotta col vento e nel destino dell'uomo (un dramma), uno stesso fenomeno (la purezza, la dolcezza) nel grano nuovo e nel bambino dormiente. Lo vede, anche se non lo percepisce sensorialmente. Non si tratta di vedere con gli occhi, eppure si tratta di una presa di coscienza immediata, di un vedere «dentro» che non ha nulla da invidiare alla conoscenza sensoriale e che è probabilmente più sicuro. (*ibidem*)

Seppur simile all'intuizione artistica, Ludwig Binswanger sottolinea come l'analisi fenomenologica, per cogliere i fenomeni strutturali, alla base, in questo caso, delle presenze psicotiche, si differenzia da questa perché prevede, essendo scientifica, un metodo rigoroso e la possibilità di controllo e di convalida rispetto a ciò che viene di volta in volta appreso (Armezzani, 1998). L'atto intuitivo coglie, ad esempio, l'essenza della stramberia schizofrenica riconducibile a quella che Binswanger definisce *consequenzialità penosa*², e si rinnova continuamente considerando nuove e diverse forme di esistenza "strambe", rimanendo sempre aperto a possibili convalide o falsificazioni. Eugène Minkowski, allo stesso modo, persegue la sua ricerca psicopatologica e filosofica riconoscendo l'intuizione come strumento privilegiato per la penetrazione nel vissuto e per addentrarsi nella profondità dell'esistenza e risalire al fondo comune d'esperienza (*ibidem*). Leoni (2004) introduce l'opera di Minkowski *Il tempo vissuto*, sottolineando come il tempo venga riconosciuto da Minkowski come struttura originaria di ogni esperienza, come il filo rosso del senso profondo che attraversa le esperienze psicologiche e psicopatologiche. Profondamente influenzato da Bergson,

² Con "consequenzialità penosa" Binswanger si riferisce ad un'azione che non tiene conto, nelle sue conseguenze, della coesistenza e quindi della partecipazione comune a un elemento comune, impedendo così qualsiasi comunicazione autentica. Così, ad esempio, può essere colta nel gesto di un padre che a Natale regala una bara alla figlia malata di cancro, o in quello di un uomo che si raffredda la testa con un pezzo di lingua fredda della cena (Armezzani, 1998).

l'obiettivo che si prefigge Minkowski è quello di recuperare il contatto con il reale, ristabilendo l'intuizione nella sua primordiale purezza. Ciò significa distanziarsi dal tempo delle scienze oggettivo, statico, degli istanti, per rivolgersi al tempo vissuto, alla *durata pura* la cui natura temporale non sta né nel mondo della natura oggettivo né in quello della coscienza soggettivo, ma assume le sembianze di "un tempo neutro, un tempo dietro al tempo, nella figura del ritmo, della pura «vita»" (*ibidem*, p. XXIX). Pur centrandosi sui temi bergsoniani, la fenomenologia di Husserl rappresenta un importante punto di riferimento per lo studio del patologico di Minkowski, che lo porta a sviluppare un proprio personale campo di ricerca basato sull'analisi delle essenze del tempo qualitativo (Paci, 2004). Un limite invalicabile emerge a questo punto: l'aspirazione della fenomenologia al ritorno alla vita, al presente vivente, denso, mobile, si scontra necessariamente con la figura astratta del vissuto e, in uno sforzo interminabile di vivificare ciò che è già accaduto, ciò che è morto, la fenomenologia è destinata a rinviare continuamente il concreto, in tutta la sua pienezza.

Ambiguità del vissuto, dunque. Esso sta al cospetto del vivente come di fronte al paradiso mai raggiunto, mai raggiungibile dell'origine; ma il vivente stesso fronteggia il vissuto come il neutro e inabitabile spazio del senso, a fronte della familiare, accogliente finitezza e caducità del significato. (Leoni, 2004, p. XVIII)

Minkowski riconosce il carattere di irrazionalità e inesprimibilità del tempo vissuto: non è possibile catturarlo nemmeno con i processi più elementari del pensiero discorsivo; non è possibile definirlo, analizzarlo, distanziarci per farne un oggetto di conoscenza. "Riconosco di designarlo in modo approssimativo e molto imperfetto quando dico che il tempo scorre, passa, fugge in modo irrimediabile, ma anche avanza, progredisce, va verso un avvenire indefinito e inafferrabile" (Minkowski, 1968, tr. it. p.18). La logica mette in

luce il carattere di contraddittorietà del tempo, rivelando la sua “non esistenza”: se il passato è già accaduto e il futuro deve ancora avvenire, allora il presente si trova logicamente situato tra due nulla e, essendo un punto senza estensione perché dal momento che è qui, non è già più qui, è anch’esso un nulla. Agostino, a cui si deve il merito di avere per primo concepito il tempo nelle sue basi soggettive, si domandava: “Cos’è dunque il tempo? Se nessuno m’interroga, lo so, se volessi spiegarlo a chi m’interroga, non lo so” (Agostino, 397-400 d.C., citato da Borgna, 2018, p.61). Questa domanda lascia intendere che il tempo non può essere spiegato, ma solo vissuto. La rivelazione di Minkowski del tempo vissuto come un flusso, come il divenire, era già stata colta da Agostino.

È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente e presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell’animo e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l’intuizione, il presente del futuro l’attesa. (*ibidem*)

L’intuizione si staglia così come essenza del presente vivente e come lo stesso unico metodo per indagarlo. Credo che sia fondamentale riconoscere che ciò che caratterizza l’esperienza nella sua pura concretezza è una dimensione irrazionale, inaccessibile alla logica e al pensiero discorsivo. Se vuole essere ancorata alla vita, la psicologia non può disconoscerne l’irrazionalità, nucleo fondante della vita stessa nel suo manifestarsi, e non può pertanto esimersi dal valorizzare l’intuizione come modalità conoscitiva originaria. Ritengo che il fenomeno dello slancio vitale e quello del contatto vitale con la realtà, descritti da Minkowski (1968), ci avvicinino al senso profondo dell’intuizione, la quale, come abbiamo visto, è essa stessa inafferrabile e sfuggente. Lo slancio vitale è l’essenzialità della vita, ciò che “illimitato per sua natura crea e apre a dismisura la

prospettiva dell'avvenire davanti a noi" (Minkowski, 1968, tr.it. p.39). Attraverso lo slancio personale, l'io si espande e si afferma come personalità vivente nel divenire con le sue azioni e le sue opere. "Io tendo spontaneamente con tutte le mie forze, con tutto il mio essere, verso l'avvenire, realizzando tutta la pienezza della vita di cui sono capace" (*ibidem*, p.37). Lo slancio personale contiene quello che Minkowski chiama fattore sovraindividuale, una sorta di forza che guida la persona, e che viene vissuta nell'intimo come trascendente.

È come un'ombra che fatta a mia immagine, mi segue, ma un'ombra che, come dicevamo prima, si rivela molto più luminosa della luce stessa [...] Quando realizzo un'opera che mi sembra particolarmente personale, cioè quando il mio slancio "personale" si manifesta nella sua forma più pura, non mi succede forse di sentirmi molto vicino alla divinità, non per voler in tal modo affermare, nel mio orgoglio, di essere un dio, ma unicamente, nel sentirmi, nella mia umiltà, attingere tutte le forze vive della mia ispirazione e della mia opera fuori di me, da una forza che mi trascende?³ (*ibidem*, p. 47)

Secondo Minkowski (1968), è un'intima intuizione che realizza la fiducia nell'espansione della mia personalità al fine di raggiungere un'armonia, lo scopo generale della mia esistenza.⁴ Lo slancio personale sembra provenire da una sorgente profonda, dalla profondità del nostro essere, in cui, non come in un pozzo con un fondo, ma come in una dimensione in profondità mobile e viva, il divenire si fa strada scavando. Questa dimensione in profondità, movente originario dello slancio personale (e quindi della motivazione ad agire), viene chiamata da Minkowski (1968) *inconscio*. Nonostante l'apparente contraddizione, Minkowski (1968) si riferisce alla *coscienza dell'inconscio* in quanto questo *inconscio* è presente alla coscienza, ma è definito tale per la sua natura

³ Tali frasi potrebbero destare il sospetto di uno sviamento nel misticismo, ma Minkowski ci fa notare come si tratta semplicemente della presentazione di un fenomeno nella sua immediatezza.

⁴ A tale riguardo, rimando al capitolo successivo dove verrà trattato il tema dell'*eudaimonia*.

dinamica e viva, fuggente a qualsiasi tentativo di scomposizione o esposizione razionale. Ecco che, ancora una volta, con la *coscienza dell'inconscio*, emerge come l'irrazionalità sia fondante la nostra vita cosciente e, anzi, costituisca, insieme alla coscienza di sé⁵, il senso vivo, lo "psichico" della coscienza, dal quale possono essere vivificati gli elementi coscienti isolati. Accanto al risvolto che possiamo considerare positivo dello slancio personale, e che è quello legato alla possibilità di affermazione e di realizzazione della mia opera nel mondo, si delinea quello che Minkowski (1968) chiama fattore di limitazione, ovvero la rinuncia, nel mio espandermi in un orizzonte che non può far altro che restringersi, di qualcosa di prezioso, sentita come un senso di nostalgia, di "incompletezza", di perdita. L'aspirazione umana è quella di raggiungere una completezza, una sensazione di pienezza di fronte al divenire-ambiente, che mai potrà dirsi compiuta. Al fattore di limitazione intrinseco dello slancio personale subentra così il fenomeno del contatto vitale con la realtà. Mentre lo slancio personale era caratterizzato da un senso di tensione, il contatto vitale con la realtà si caratterizza per un senso di distensione, di riposo, relativo a un'intima connessione con il divenire-ambiente. Minkowski (1968) parla del fenomeno del *sincronismo vissuto* come l'avanzare armonioso con il divenire-ambiente, in una penetrazione reciproca che ci fa sentire un tutt'uno con esso.

Questo termine ci fa pensare a due linee parallele. Si ha infatti una sorta di parallelismo nel contatto vitale con la realtà; quasi come due durate che scorrano armoniosamente accordandosi scambievolmente una accanto all'altra. Ma l'immagine del parallelismo non può essere applicata integralmente a questo fenomeno, poiché non si tratta di rapporti di ordine spaziale. Inoltre, possiamo vedere che le nostre due linee, pur restando parallele, si toccano, addirittura si penetrano in ogni momento del loro percorso. Fra le due vi è come uno scambio continuo, ma senza che esse si confondano. Ciò potrà sembrare

⁵ Cfr. la nozione di autocoscienza preriflessiva, trattata da Gallagher e Zahavi (2008).

irrazionale, ma non ci sorprende affatto. Per sottolineare questo carattere particolare del contatto vitale con la realtà, parleremo qui del *principio di penetrazione*. (*ibidem*, p. 62)

Il contatto vitale con la realtà, nella forma della contemplazione, contribuisce, insieme alla dimensione in profondità, ad arricchire, vivificare lo slancio personale, offrendo un'*ispirazione*. La contemplazione, come forma ordinaria di contatto vitale con la realtà, illustra quest'ultimo nella sua essenza: contemplare è

un lasciarci andare che ci dà la possibilità di assorbirci interamente in ciò che contempliamo e di lasciarci da questo penetrare. Tra colui che contempla e la cosa contemplata c'è una specie di scambio ininterrotto di contatti reciproci, una specie di successione costante di flusso e riflusso dall'uno all'altro, così densa da non poter pensare di scomporla in fasi distinte, ed è così che nasce l'impressione di un tutto nel quale il soggetto e l'oggetto si confondono in un movimento armonioso. (*ibidem*, p.63)

Apparentemente immobile e passiva, la contemplazione è invece pura armonia e riposo dell'unione intima con il divenire-ambiente e vivificazione della cosa contemplata, la quale, penetrando nel fondo del mio essere, può divenire sorgente di ispirazione. Nelle parole di Minkowski (1968) relative alla contemplazione, sembra riecheggiare la descrizione della comprensione ermeneutica di Gadamer, riportata nel primo capitolo. Inoltre, mi pare possibile scorgere una somiglianza significativa con la cosiddetta *Einfühlung*:

Concetto, solitamente reso con "empatia" o "simpatia simbolica", (la traduzione letterale è «immedesimazione») posto alla base della teoria estetica elaborata da R. Vischer (*Über das optische Formgefühl*, 1873) e T. Lipps (*Ästhetik*, 1903-06), secondo la quale l'arte è l'immedesimarsi del sentimento nelle forme naturali, a causa di una profonda consonanza o simpatia tra soggetto e oggetto. L'uomo attribuisce bellezza alle forme nelle quali riesce a trasferire o proiettare il proprio senso vitale. Il godimento estetico è pertanto godimento oggettivato di noi stessi. (Treccani)

La parola tedesca *Einfühlung*, si riferisce quindi a un “sentire dentro”, al godimento estetico derivante dal coinvolgimento sfociante dalla propensione del nostro corpo a imitare l’oggetto inanimato che contemplo, realizzando una percezione vissuta come antropomorfica: così, ad esempio, posso sentire un gonfiore nella pancia davanti a un’urna greca, o una sensazione di sforzo davanti a un’esile colonna sottostante un grosso capitello (*ibidem*; Watt Smith, 2015). Un altro fenomeno esemplificativo del contatto vitale con la realtà è proprio la *simpatia*: “Chiamiamo così quel dono meraviglioso che portiamo in noi di far nostre le gioie e le pene dei nostri simili, di farcene penetrare interamente, di sentirci in perfetta comunione, di sentirci un tutt’uno con essi.” (Minkowski, 1968, tr. it. pp.63-64). Minkowski (1968) descrive la *simpatia* come vera e propria partecipazione di un unico sentimento tra due vite individuali, due divenire, che, come due flussi paralleli, si uniscono in perfetta armonia. La scomposizione della simpatia in due momenti, quello del riconoscimento della presenza di un sentimento soggettivo nell’altro e quello della reazione con un sentimento adeguato, è posteriore al fenomeno della *simpatia* e ne rappresenta un’astrazione. La psicologia classica tenta di spiegare il primo momento sulla base, ad esempio, di giudizi per analogia, di cui non vi è però alcuna prova esperienziale nella coscienza (*ibidem*). Così, ad esempio, nell’ambito più generale della cognizione sociale, nel tentativo di spiegare la capacità umana di attribuzione degli stati mentali a noi stessi e agli altri, la teoria della simulazione della mente, nelle sue varianti esplicita e implicita, si discosta da quello che è il contatto vitale della realtà, rinunciando a cogliere il carattere di immediatezza e facilità con cui si realizza la comprensione intuitiva. Da una parte, i sostenitori della simulazione esplicita, ritenendo che attraverso l’esercizio dell’immaginazione e dell’inferenza deliberativa sia possibile un processo di autosimulazione (mettermi “nei panni mentali” dell’altro per

comprenderlo), trascurano l'evidenza che di tali pratiche non c'è traccia nella coscienza. Inoltre, "se proietto i risultati della mia simulazione sull'altro, quello che comprendo è solo me stesso in un'altra situazione, e non necessariamente l'altro" (Gallagher & Zahavi, 2008, tr. it. p.268). D'altra parte, la teoria implicita della simulazione della mente, appellandosi all'evidenza neuroscientifica dell'attivazione dei sistemi di risonanza (neuroni specchio e rappresentazioni condivise), sembra riferirsi non tanto a un processo di simulazione, quanto all'attivazione di processi di risonanza neurale che sottendono la percezione intersoggettiva, in quanto la modalità di attivazione neurale è neutrale rispetto all'agente (*ibidem*). L'argomento dell'analogia al quale si riferisce Minkowski, consiste nel partire dall'osservazione che altri corpi vivono esperienze simili alle mie per inferire la migliore spiegazione che permetta di collegare un comportamento pubblico osservato a una causa mentale nascosta. La fenomenologia obietta che, durante l'incontro con l'altro, ci troviamo di fronte non semplicemente a un corpo o a una psiche nascosta, ma a quella che Scheler chiama "unità espressiva", la cui suddivisione in interno ed esterno è il risultato di un'astrazione successiva. L'empatia, che la fenomenologia definisce "come una forma di intenzionalità in cui si è diretti verso le esperienze vissute dell'altro" (*ibidem*, p.278), rende conto dell'esperienza diretta dell'altro come persona, come "soggettività incarnata" e

si contrappone, quindi, a qualsiasi teoria che sostiene che il modo primario di comprensione degli altri è la percezione del loro comportamento corporeo, alla quale vada ad aggiungersi l'inferire o l'ipotizzare che il loro comportamento è causato da esperienze o stati mentali interni simili a quelli che evidentemente causano in noi comportamenti simili. (*ibidem*, pp.278-279)

Ritornando al linguaggio luminoso di Minkowski (1968), la centralità del fenomeno originario della *simpatia* viene ribadita.

In realtà, la simpatia è quanto in noi c'è di più naturale, di più 'umano'. Serve da supporto, da struttura alla nostra stessa vita. I nostri stessi sentimenti esistono per noi soltanto in quanto sono capaci di crearci attorno simpatia e questo non possono non farlo, perché la simpatia è la base stessa della vita sentimentale. (*ibidem*, tr. it. p.65)

Un ulteriore esempio di contatto vitale con la realtà può essere individuato “in quel senso di misura e di limiti che circonda come di una frangia viva tutti i nostri precetti rendendoli infinitamente sfumati e infinitamente umani” (*ibidem*, p.66). Secondo Minkowski (1968), solo l'intuizione ci guida nella nostra condotta, contravvenendo, in casi particolari, ai precetti adottati, sempre in funzione di un accordo, di un'armonia con noi stessi e con la vita.

Senza poter definire nulla, sappiamo quello che dobbiamo fare ed è questo che rende la nostra attività infinitamente flessibile, infinitamente malleabile, infinitamente 'umana', non nel senso 'proprio all'uomo' in quanto membro del genere animale, ma nel senso che tende a uno dei valori supremi al di là dei quali non possiamo andare. (*ibidem*, tr. it. p.66)

Minkowski (1968) associa il contrasto tra contatto vitale con la realtà e fattore di limitazione dello slancio personale alle due nozioni di Bleuler di *sintonia* e *schizoidia*: mentre la *sintonia* si riferisce alla nostra capacità di vibrare all'unisono con l'ambiente, la *schizoidia* si riferisce alla nostra capacità di compiere un distacco da quest'ultimo. Entrambe riconosciute come due principi indispensabili e non auto escludenti, nonostante la loro contraddittorietà, sono inserite all'interno del ciclo dello slancio personale, che è la ricerca del massimo equilibrio, felicità a cui aspiriamo. La dinamicità del ciclo dello slancio personale

riguarda soprattutto il groviglio e l'interpenetrarsi dei due principi essenziali della vita: lo slancio personale, in quanto scava un fossato tra noi e l'ambiente, e il contatto vitale con la realtà, in ciò che vi è in esso di armonioso e di riposante. [...]. Noi cerchiamo di raggiungere col nostro slancio ciò che ci è

dato completamente nel contatto vitale con la realtà, cioè l'accordo perfetto tra noi stessi e il divenire; siamo obbligati a cercarlo così, poiché il contatto con la realtà non può soddisfarci; per sua stessa natura serve da supporto e da bersaglio allo slancio, ma non può essere creato da esso. Questo è il vero dramma, ma anche la vera grandezza della nostra vita. (*ibidem*, tr. it. pp.73-74)

La trattazione filosofica di Minkowski (1968), nelle sue radici bergsoniane e husserliane, offre una base e un metodo per accostarsi allo studio del patologico, in tutta la sua concretezza. La comprensione delle forme di esistenza psicopatologiche fondata sulla visione dei dati immediati, per potersi realizzare davvero, e Minkowski lo sottolinea, necessita del mantenimento del contatto con la viva realtà dei malati. Se l'essere umano è il centro delle indagini della psicologia e della psicopatologia allora è naturale attingere alla fonte della filosofia, in particolare quella fenomenologica. Tuttavia, come espresso da Calvi (1993) l'esercizio della fenomenologia

non richiede necessariamente di possederne tutto l'impianto filosofico, perché si può essere fenomenologi anche seguendo strade diverse e più brevi. La prima strada è quella di valorizzare l'incontro diretto e di aver fiducia nell'intuito in quanto strumento della visione ("occhio clinico"). La seconda è quella di confrontare l'intuito con l'esperienza dell'uomo della strada ed ascoltare, valorizzare, decifrare quel che egli esprime in termini di senso comune, avendolo acquistato con la "seconda vista". Chi percorre la prima o la seconda strada è quasi sempre fenomenologo senza saperlo. (p.99)

Quanto finora riportato esprime un forte richiamo alla vita e alla ricerca della sua più profonda verità. Vorrei mostrare come la psicologia debba, nel suo compito di indagine dell'essere umano, non solo riconoscere, ma anche valorizzare questa chiamata alla vita, focalizzandosi su quella che è la sua essenza. Perché accanto all'oggettivazione, l'astrazione, la definizione, la logica, l'analisi, la razionalità, l'immobilità, attraverso cui prende forma la conoscenza scientifica, ciò che costituisce l'essenza della vita è la

dimensione dell'irrazionalità, l'indicibile, l'immediatezza, la mobilità, la durata, il divenire e l'intuizione, che ci consente, in poche parole, di vivere e di indagare la vita stessa.

II.4 *L'intuizione rivelatrice di autenticità*

L'intuizione, oltre a rendere possibile la comprensione autentica dell'altro, è anche riconosciuta come modalità essenziale per accedere alla propria personale autenticità. Considererò di seguito il contributo particolare del filosofo José Ortega y Gasset e dello psicologo di derivazione junghiana James Hillman, nella loro illuminante trattazione della *vocazione* e della sua vitale importanza per l'essere umano. Di fronte all'impossibilità e inutilità di appellarsi a una conoscenza razionale che possa spiegare, analizzare e definire logicamente il carattere dell'autenticità, della vocazione, ritengo estremamente importante che la psicologia riconosca il legittimo spazio a quella dimensione così misteriosa, ma innegabilmente vera, dell'indicibile. Come sostenuto da Borgna (1999):

Ci sono cose che si possono dire, e ci sono cose che non si possono dire (certo): il dicibile e l'indicibile fanno parte della realtà della conoscenza (anche scientifica) e sconfinano l'uno nell'altro; ma l'area dell'indicibile non scompare mai: solo mantenendola viva, direi, ci si avvicina al senso misterioso e fatale (alla complessità) delle cose. (p.218)

Ritornando alla nozione di Minkowski dello slancio personale, l'espansione della personalità nell'avvenire si connette alla visione dell'uomo di Ortega y Gasset: "un ente il cui essere consiste non in ciò che egli è già, ma in ciò che ancora non è, un essere che consiste nel non essere ancora" (Ortega y Gasset, 1957b, p.338). Anche per Jung (1921) la formazione della propria individualità è un processo in divenire: "Il processo psicologico dell'individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta funzione trascendente; l'individuazione rappresenta un ampliamento della sfera della coscienza e

della vita psicologica cosciente” (tr. it. pp.534-535). Secondo Ortega y Gasset l’essere umano è una realtà incompiuta, intrinsecamente incerta, ed è solo attraverso il *quehacer* che diviene ciò che è (Ferracuti, 2013). “La vita di ciascuno di noi è qualcosa che non ci è dato fatto, regalato, ma che bisogna fare (*hay que hacer*)” (Ortega y Gasset, 1957b). Il *quehacer*, che dà forma alla vita, ha come obiettivo quello di realizzare il proprio programma personale, la propria vocazione, che è una pretesa di essere, quello che chiamiamo il nostro *io*. A livello ontologico, secondo Ortega y Gasset, l’uomo è essenzialmente entelechia, essendo progettato secondo il suo personalissimo disegno. In qualche modo, quella che psicologicamente è sentita come una preferenza per un certo tipo di vita, non può essere decisa, controllata dall’uomo, ma soltanto accolta (Ferracuti, 2013).

Questo progetto in cui l’io consiste non è un’idea o piano ideato dall’uomo e liberamente scelto. È anteriore, nel senso di indipendente, a tutte le idee che la sua intelligenza può formare, a tutte le decisioni della sua volontà. Più ancora: ordinariamente non ne abbiamo che una conoscenza vaga. Tuttavia, è il nostro autentico essere, il nostro destino. La nostra volontà è libera di realizzare o no questo progetto vitale che ultimamente siamo, ma non può correggerlo, cambiarlo, prescindere o sostituirlo. Siamo indelebilmente questo unico personaggio programmatico che necessita di realizzarsi. (Ortega y Gasset, 1957d, p. 400)

La vocazione assume la forma di una missione, di un imperativo vitale:

missione, intanto, significa ciò che un uomo deve fare nella sua vita. In tal senso, la missione è qualcosa di esclusivo dell’uomo. Senza uomo non c’è missione. Ma questa necessità, a cui l’espressione “dover fare” allude, è una condizione molto strana e non assomiglia affatto alla costrizione con cui la pietra gravita verso il centro della terra. La pietra non può evitare di gravitare, ma l’uomo può benissimo non fare ciò che deve fare. Non è curioso questo? Qui la necessità è quanto di più opposto a una costrizione: è un invito. È possibile qualcosa di più galante? L’uomo si sente invitato a prestare il suo assenso al

necessario... ciò che l'uomo deve fare, ciò che l'uomo deve essere, non gli è imposto, ma proposto.
(Ortega y Gasset, 1957c, p.210)

Ortega y Gasset fa riferimento all'inevitabile libertà di scelta che ci caratterizza. Nel suo cammino continuo, l'individuo può scegliere se essere fedele o infedele alla propria vocazione, ritrovandosi sempre però iscritto in un mondo che, con le sue circostanze, si costituisce come un sistema di agevolazioni e ostacoli di fronte alla spinta della persona verso la realizzazione della propria vocazione. Per questo motivo, la vocazione e la circostanza si trovano legati in un'unità dinamica, che può prendere le sembianze di una vera e propria lotta (Ferracuti, 2013).

La circostanza, ripeto, il qui e l'ora dentro cui siamo inesorabilmente iscritti e prigionieri, non ci impone ad ogni istante un'unica azione o fare, bensì diverse azioni possibili, e ci lascia crudelmente affidati alla nostra iniziativa e alla nostra ispirazione; pertanto, alla nostra responsabilità. (Ortega y Gasset, 1957a, p.103)

A questo punto, è interessante indagare come avviene questa ispirazione intuitiva, in particolare rispetto alla realizzazione del proprio progetto vitale, il nucleo più intimo, autentico, della persona. Di fronte alla possibilità di scelta, l'individuo si ritrova in uno stato di perplessità e il *quehacer* assume i connotati di una domanda, piuttosto che di un'affermazione certa. Nessuno è sicuro di che cosa esattamente deve fare in concreto e per questo non può far altro che interrogarsi. Per quanto riguarda la scelta della carriera personale che, come sottolineato da Ortega y Gasset, è solo una parte del progetto di vita di una persona, il filosofo riconosce come questa avvenga tramite un'inclinazione (Ferracuti, 2013). "L'inclinazione è un movente autentico, intimo, spontaneo, che ha la caratteristica di un desiderio o appetito per una cosa- in questo senso è una sincera e innegabile necessità" (Ortega y Gasset, 1957e, p.175, citato da Ferracuti, 2013).

L'inclinazione, per manifestarsi, si affida all'esercizio dell'immaginazione di diversi tipi di vita possibile, utilizzando schemi provenienti dal repertorio sociale e culturale di cui disponiamo. Alla luce della natura estremamente individuale, singolare, concreta della vocazione, questi schemi di vita rappresentano previsioni astratte ma, allo stesso tempo, indispensabili, in quanto è facendo affidamento all'ereditarietà del passato, che l'individuo può sbocciare nella sua unicità come irripetibile novità, in quanto "continuità e creatività si implicano mutuamente nel presente" (Ferracuti, 2013, p.112). La realizzazione della propria vocazione, la risonanza con la propria autenticità, genera il meraviglioso risultato della felicità.

La cosa è a tal punto così che chi lavora lo fa con la speranza, più o meno tenue, di guadagnarsi in questo modo, un giorno, la liberazione della sua vita, di poter a suo tempo cessare di lavorare e...cominciare a vivere. La qual cosa rende manifesto che, immerso penosamente nei suoi lavori o occupazioni forzate, l'uomo proietta con la sua fantasia, alla massima distanza da loro, un'altra figura di vita consistente in occupazioni ben diverse, nella cui esecuzione non gli sembrerebbe di perdere tempo, ma al contrario di guadagnarlo, riempiendolo in modo soddisfacente e acconcio. Di fronte alla vita che si annulla e si guasta -la vita come lavoro-, erige il programma di una vita pienamente riuscita, la vita come delizia e felicità. Mentre le occupazioni obbligate si presentano con l'aspetto di imposizioni estranee, alle altre ci sentiamo chiamati da una vocina intima che le reclama da angoli segreti e profondi giacenti nel nostro essere recondito. Questo stranissimo fenomeno per cui ci chiamiamo a noi stessi per fare determinate cose, è la "vocazione". (Ortega y Gasset, 1957a, p.423, citato da Ferracuti, 2013)

Non possiamo chiamare questa intima voce, la guida nel cammino verso la nostra profonda autenticità, intuizione? Secondo James Hillman (1996) è proprio l'intuizione la modalità per percepire la nostra vocazione, la nostra "ghianda". Nel suo libro *Il codice dell'anima*, Hillman usa termini interscambiabili per riferirsi alla vocazione: destino, immagine innata, immagine del cuore, paradigma, fato, genio, carattere, *daimon*, ghianda.

Si è cercato per secoli il termine più appropriato per indicare questo tipo di “vocazione”, o chiamata. I latini parlavano del nostro *genius*, i greci del nostro *daimon* e i cristiani dell’angelo custode. I romantici, Keats per esempio, dicevano che la chiamata veniva dal cuore, mentre l’occhio intuitivo di Michelangelo vedeva un’immagine nel cuore della persona che stava scolpendo. (*ibidem*, tr. it. p.24)

Il latinista Ivano Dionigi (2020) si riferisce al *daimon*, al nostro “demone interiore” in questo modo:

Nozione complessa, quella del demone, “equivoca e quasi inafferrabile” per la sua duplice appartenenza alle sfere religiosa e filosofica, e per la sua duplice dimensione esterna e interna all’uomo, già a partire da Omero e dal pensiero pitagorico. Da divinità e potenza del mondo invisibile passa a significare l’essere intermedio tra Dio e l’uomo, l’entità soprannaturale e sconosciuta, la nostra divinità tutelare, fino a identificarsi con l’anima, la sorte, il destino; e da ultimo diviene il divino che è in noi, il consigliere invisibile e il compagno inseparabile, la voce interiore. Un concetto che progressivamente slitta dal piano mistico e religioso a quello umano, senza tuttavia recidere completamente il filo che lega terra e cielo, visibile e invisibile, dentro e fuori; e che sarà alla base stessa dell’idea di “felicità” (*eudaimonía*): quello stato nel quale siamo assistiti da un “buon (*eu*) demone (*dáimon*)”, una sorta di angelo custode. (*ibidem*, p. 30)

Hillman (1996) espone, secondo una visione immaginifica, la teoria della ghianda: “l’idea che ciascuna persona sia portatrice di un’unicità che chiede di essere vissuta e che è già presente prima di poter essere vissuta” (tr. it. p.21). Traspare la concezione di come il nostro *essere* corrisponda all’immagine della nostra autenticità che si sviluppa nel tempo, ma che per natura, essendo un’immagine, è presente tutta in una volta come *Gestalt*, senza possibilità di essere scomposta in parti che si succedono nel tempo. La teoria della ghianda riprende il racconto platonico del mito di Er, presente alla fine della *Repubblica*:

Prima della nascita, l’anima di ciascuno di noi sceglie un’immagine o disegno che poi vivremo sulla terra e riceve un compagno che ci guidi quassù, un *daimon*, che è unico e tipico nostro. Tuttavia, nel venire al mondo, dimentichiamo tutto questo e crediamo di esserci venuti vuoti. È il *daimon* che ricorda

il contenuto della nostra immagine, gli elementi del disegno prescelto, è lui dunque il portatore del nostro destino. (*ibidem*, p.23)

Il *daimon*, la chiamata del destino, deve essere riconosciuto dalla psicologia come un elemento fondamentale dell'esistenza umana e, anzi, Hillman (1996) sostiene, come quell'elemento insieme a cui le circostanze della nostra vita, anch'esse parte del disegno dell'immagine, contribuiscono a realizzare la nostra vocazione. Definire il *daimon* è impossibile essendo esso stesso ineffabile. "Non possiamo sapere a che cosa esattamente ci riferiamo, perché la sua natura rimane nebulosa e si rivela più che altro per allusioni, per sprazzi di intuizione, in sussurri e nelle improvvise passioni e bizzarrie che interferiscono nella nostra vita e che noi ci ostiniamo a chiamare sintomi" (*ibidem*, tr. it. pp.25-26). Trovo personalmente risonante e meraviglioso quella che Hillman (1996) individua come esperienza che, in modo così semplice e travolgente, ci permette di avvicinarci al significato del *daimon*, rendendo lampante la sua esistenza: l'innamoramento.

se mai volessimo la prova lampante dell'esistenza del *daimon* che chiama, basta che ci innamoriamo una volta. Le fonti razionali dell'ereditarietà e dell'ambiente non sono abbastanza ricche da far scaturire il fiume in piena dello spasimo romantico. Lì ci sei tutto intero, in nessun'altra occasione ti senti altrettanto sopraffatto dall'importanza del tuo essere e dal destino; in nessun'altra occasione ogni tuo gesto si rivela più chiaramente ispirato da un demone. (*ibidem*, tr. it. p.186)

Hillman (1996) descrive il *daimon* nella mania amorosa in questo modo:

il suo fuoco illumina precisamente il compagno o la compagna che ci vogliono per me, nel bene o nel male, a breve o a lungo termine, convincendomi che questa altra persona è l'unica e la sola e che questo evento è unico o irripetibile. Gli altri stili amorosi (condivisione, cura, solidarietà, intimità libidica) sono meno selettivi, meno personali. Non si ostinano su questa particolare persona che incarna l'immagine

che mi porto nel cuore. La mania amorosa vede ciò che è già contenuto nella ghianda prima di venire al mondo. (tr. it. pp.187-188)

L'espressione del *daimon* è differente da individuo a individuo, sebbene segua delle manifestazioni tipiche: può essere associato a una sensazione di intensa eccitazione, a una di massima urgenza; talvolta alla certezza di qualcosa che ci riguarda personalmente nel futuro senza per questo essere un desiderio; a un compito inderogabile, ma inspiegabile; emblematica l'espressione "era come se si fosse alzato un velo a rivelare il mio destino" (*ibidem*, p.31); alle volte a una "insofferenza ribelle" (*ibidem*, p.35) o a una "inattesa annunciazione" (*ibidem*, p. 36). I tempi con cui agisce possono essere diversi e mentre alle volte irrompe improvvisamente, altre volte agisce nascondendosi e travestendosi. Ritengo che la psicologia debba assumersi il compito di considerare attentamente tali esperienze intuitive dell'individuo, aiutandolo a smascherare il proprio *daimon*. Hillman (1996) riconosce come le prime tracce del *daimon* possono essere intraviste durante l'infanzia. Proprio come un bambino, il *daimon*

c'entra molto con i sentimenti di unicità, di grandezza, e con l'inquietudine del cuore, con la sua impazienza, la sua insoddisfazione, i suoi struggimenti. Ha bisogno della sua parte di bellezza. Vuole essere visto, ricevere testimonianza, riconoscimento, soprattutto dal suo padrone. È lento ad ancorarsi, svelto a volare. Poiché non può dimenticare la sua propria vocazione divina, si sente insieme esule sulla terra e partecipe dell'armonia del cosmo. Le immagini e le metafore sono la sua lingua madre, innata, la stessa che costituisce la base poetica della mente e rende possibile la comunicazione con tutti gli uomini e tutte le cose (*ibidem*, tr. it. p. 61).

Ecco che il *daimon*, nella sua illogicità e possiamo dire irrazionalità, sembra personificare la nostra intuizione. Hillman (1996) si schiera radicalmente contro la psicologia moderna, incolpandola di non avere dignitosamente considerato questa dimensione:

noi siamo vittime della psicologia accademica, della psicologia scientifica, financo della psicologia terapeutica, i cui paradigmi non spiegano e non affrontano in maniera soddisfacente – che è come dire ignorano- il senso della vocazione, quel mistero fondamentale che sta al centro di ogni vita umana. (*ibidem*, tr. it. p.21)

La tendenza della psicologia contemporanea a ridurre la complessità dei fenomeni a definizioni univoche viene duramente criticato. Il metodo psicologico analitico, pur riconoscendo l'individualità che ci caratterizza, comporta una frammentazione dell'individuo in tratti di personalità, temperamenti e complessi e attribuisce la causa della nostra scintilla di unicità ai substrati neurali, alla genetica o al condizionamento ambientale, senza cogliere il suo senso più profondo e vitale. Hillman (1996) sostiene che la psicologia ha mortificato la vita, macchiandosi di un peccato gravissimo: quello di svuotarla dalla bellezza. "Contemplazione della vita, intesa come immagini, è quello che manca. La psicologia fa un salto direttamente all'analisi, all'interpretazione, senza prima apprezzare l'immagine, perdendo il piacere, ignorando la bellezza" (*ibidem*, tr. it. pp.56-57). In *Revisione della psicologia*, Hillman (1975) accusa la psicologia di averci svuotato dell'anima, dell'indicibile, proponendo una revisione radicale in direzione di una psicologia dell'anima.

Le intenzioni, i comportamenti, le voci, i sentimenti che io non controllo con la mia volontà o ai quali non posso collegarmi mediante la ragione sono dichiarati contrari, negativi, psicopatologici. Tutta la mia soggettività e la mia interiorità debbono, alla lettera, essere *mie*, cioè proprietà della mia personalità egoica conscia. Tutt'al più, noi abbiamo delle anime; ma nessuno dice che noi *siamo* anime. La psicologia addirittura non usa la parola anima: una persona è detta un sé oppure un io. Tanto il mondo là fuori quanto quello dentro di noi ha subito il medesimo processo di depersonificazione. Siamo stati tutti privati di anima. (*ibidem*, tr. it. p.32)

La terapia di una psicologia dell'anima deve basarsi sull'immaginazione perché "l'anima è immaginazione, è un cavernoso deposito di tesori - per usare un'immagine di Sant'Agostino - confusione e ricchezza insieme" (*ibidem*, p.141). Secondo la prospettiva archetipica, le strutture nucleari, profonde dell'anima sono delle immagini assiomatiche, delle metafore, chiamate archetipi. Come degli Dei, gli archetipi dominano su di noi, costituendosi come i modelli più profondi del funzionamento psichico. "Utilizzando il sogno come modello della realtà psichica e ideando una teoria della personalità basata sul sogno, noi immaginiamo la struttura basilare della psiche come un panorama interiore popolato di immagini personizzate" (*ibidem*, p.82). Non è la traduzione delle immagini che ci popolano in concetti, ma l'intuizione che si staglia come unica modalità conoscitiva in grado di cogliere la profondità dell'anima.

L'anima è impegnata in un continuo discorso su se stessa fatto di motivi perennemente ricorrenti con variazioni sempre nuove, come nella musica; che quest'anima è incommensurabilmente profonda e può essere illuminata soltanto da intuizioni, da lampi di luce in una vasta caverna di incomprendimento. (*ibidem*, p.25)

Lo sguardo antiscientifico di Hillman (1996) vuole restituire senso e vitalità alla conoscenza dell'essere umano.

Voglio che la psicologia ponga le sue basi sull'immaginazione delle persone, anziché farle oggetto di calcoli statistici e di classificazioni diagnostiche. Voglio che si guardi alle storie cliniche con la mente poetica, così da leggerle per quello che sono: forme letterarie del nostro tempo, e non relazioni scientifiche. (*ibidem*, tr. it. pp.52.53)

Per restituire dignità alla chiamata del destino, la terapia psicologica deve "rintracciare la trama di fondo della mia storia, ricerca di una biografia soddisfacente, immagine coerente di me" (*ibidem*, p.19). Confrontando le biografie di personaggi eminenti, la manifestazione del loro destino in una forma pregnante ed emblematica e "fuori dal

comune”, è possibile scorgere in modo evidente la vocazione che caratterizza ciascuno di noi. L’esplorazione dei segni del *daimon* nell’infanzia e un metodo aneddotico sono illuminati dal recupero della sensibilità immaginativa, da un entusiasmo romantico e romanzesco, posto ai limiti del riduzionismo della ragione perché “non è bene sminuire ciò che non si comprende” (*ibidem*, p.20). È necessario, inoltre, che la psicologia si riempi di bellezza, che possa accogliere il suo senso così prezioso per la vita.

La nostalgia della bellezza che alberga nel cuore umano deve ricevere riconoscimento dalla disciplina che considera il cuore umano il suo campo di studio. La psicologia deve ritrovare la strada verso la bellezza, per non morire. [...]. Come potrà mai uno stile biografico che ignora la forza propulsiva della bellezza (la ghianda non vuole forse diventare una bellissima quercia?) soddisfare il bisogno di lettori che nelle biografie cercano suggerimenti per vivere? Soltanto se la narrazione stessa trasmette il senso della bellezza, una biografia può rendere giustizia alla vita che narra. (*ibidem*, p.59)

È l’intuizione a conferire la bellezza a quelli che Hillman (1996) identifica come i tre ponti di cui disponiamo per trasportare l’invisibile nel visibile: la matematica, la musica e il mito. In particolare, il mito viene riconosciuto come ponte principale, in grado di dedicare la dovuta attenzione all’invisibilità della ghianda. La sensibilità mitica, “ciò che ci consente di notare l’anima vivificante dentro la quale sono impiantate le nostre vite” (*ibidem*, tr. it. p.129), è racchiusa nell’intuizione, la quale ci consente di essere afferrati da un mito, facendoci cogliere la verità di cui è portatore. Hillman (1996) ricorda come sia comunque indispensabile accompagnare la funzione intuitiva, alle funzioni razionali di pensiero e sentimento.⁶

a dispetto della sua sicurezza, l’intuizione può non essere affatto esatta. La nostra sensibilità mitica può ben cogliere le autentiche notizie di cose invisibili, ma l’autenticità può essere garantita soltanto

⁶ Cfr. le funzioni psicologiche denotate da Jung (1921), trattate nel prossimo capitolo.

controllando i fatti, tenendo conto della tradizione, applicando scrupolosamente il pensiero e giudicando con il sentimento. (*ibidem*, tr. it. p.132)

Di fronte alla scienza psicologica che “continua a essere motivata da una smania di ingabbiare l’invisibile con metodi visibili” (*ibidem*, p.123), diventa invece di estrema importanza ritornare all’antico contatto con l’invisibile, ripristinando l’intuizione come modalità per percepirlo, pena l’avvilimento della vita.

Quando l’invisibile abbandona il mondo quotidiano [...], allora il mondo visibile non può più alimentare la vita, perché la vita non ha più il suo sostegno invisibile. Allora il mondo ti dilania. [...]. La compresenza di visibile e invisibile è ciò che alimenta la vita. Noi arriviamo a riconoscere la straordinaria importanza dell’invisibile soltanto quando ci lascia da soli. (*ibidem*, p.146)

Negando la dimensione irrazionale, l’adozione di un approccio naturalistico in psicologia comporta un vero e proprio impoverimento della conoscenza relativa all’essere umano. L’importanza di una coesistenza armonica tra dimensione razionale e irrazionale nell’individuo dovrebbe riferirsi anche al metodo psicologico: la rivalutazione della modalità conoscitiva intuitiva, relativa sia alla comprensione autentica dell’altro che di sé, dovrebbe fondare il procedere operativo della psicologia, in modo da mantenere saldo il contatto con il mondo della vita.

Capitolo III: L'intuizione nella ricerca psicologica, nel contesto clinico e terapeutico

III.1 Le definizioni di intuizione in psicologia

Sembra che negli ultimi vent'anni, l'intuizione, come oggetto di indagine, abbia acceso l'interesse della ricerca psicologica, in particolare di quella cognitiva (Arnd-Caddigan & Stickle, 2017). Sicuramente il recente incremento dell'attenzione ricevuta, che ha risvegliato la psicologia dal torpore della sua riluttanza a studiare qualcosa di inspiegabile, misterioso e connotato da "*pensieri magici o voodoo*" (Shirley & Lagan-Fox, 1996, p. 563, tda), è da attribuire ai fini utilitaristici e ai requisiti performativi caratterizzanti la società occidentale. Nel nostro contesto culturale risulta, infatti, estremamente importante ai fini pratici studiare l'intuizione nell'area del problem solving creativo, della scoperta o inventiva scientifica e del decision making, ad esempio nelle situazioni caratterizzate da alta incertezza, tempo limitato, variabili poco prevedibili e possibilità di diverse alternative di soluzione (*ibidem*; Vaughan Clark, 1973). Tuttavia, nell'accostarsi all'intuizione, la ricerca empirica si trova di fronte a un problema non da poco: non esiste consenso su un'unica definizione di intuizione riconosciuta universalmente dalla comunità scientifica, ma l'esistenza di diverse definizioni proposte da differenti prospettive e modelli, che rendono difficile la sua operazionalizzazione, e controverso e complesso il suo studio scientifico (Arnd-Caddigan & Stickle, 2017; Shirley & Lagan-Fox, 1996; Vaughan Clark, 1973). L'intuizione può essere, infatti, considerata un termine ombrello, inglobando al suo interno una serie di fenomeni diversi (Shirley & Lagan-Fox, 1996). È esclusivamente tramite l'esperienza, come abbiamo visto, che può avvenire la conoscenza diretta dell'intuizione e, come riconosciuto da Vaughan Clark (1973),

quelle che chiamiamo intuitive sono diverse esperienze, tra cui: l'*insight* nell'essenza della realtà, l'apprendimento mistico di una verità assoluta, l'esperienza di unità della coscienza (*unitive consciousness*), l'ispirazione artistica, il problem solving creativo, la scoperta e l'inventiva scientifica, la sensazione di attrazione e avversione, la conoscenza e la percezione tramite il corpo, la percezione di possibilità, le impressioni, le premonizioni e la percezione extrasensoriale (che include chiaroveggenza, telepatia, precognizione e retrocognizione)⁷. Arnd-Caddigan e Stickle (2017) riportano come, nonostante le diverse definizioni di intuizione, gli autori e ricercatori cognitivi concordano su alcuni punti centrali, restringendo il campo di studio delle esperienze intuitive. Un primo punto di condivisione è il legame invalicabile tra intuizione e processi di decision making: l'intuizione si caratterizza come giudizio, decisione rispetto a una particolare azione. Un altro punto messo in luce dagli autori è l'apparente assenza di sforzo cosciente delle risposte intuitive, accompagnate però da un vissuto di intensa certezza (Shirley & Langan-Fox, 1996). Infine, l'intuizione viene riconosciuta dalla psicologia cognitiva come il prodotto di un apprendimento implicito, attraverso cui l'individuo raggiunge la conoscenza necessaria per emettere un giudizio su una particolare questione (Arnd-Caddigan & Stickle, 2017). Shirley e Langan-Fox (1996) sostengono, tra l'altro, che siano stati proprio l'apprendimento implicito e la conoscenza tacita implicata nei processi intuitivi, a rappresentare la porta d'accesso per lo studio dell'intuizione nel reame della psicologia cognitiva. Riporterò ora solo alcune delle numerose definizioni e modelli diffusi nei diversi rami della psicologia per tracciare un quadro generale, ma sicuramente incompleto, sull'indagine dell'intuizione in ambito

⁷ Cfr. gli studi di parapsicologia condotti da Ryzl (1972). L'ESP (percezione extra sensoriale) annoverata tra le forme di intuizione, viene definita come una funzione di ricettività straordinaria, probabilmente a uno stimolo straordinario, accompagnata dall'esperienza soggettiva di comprensione globale e di visione nella natura delle cose (Vaughan Clark, 1973).

psicologico. Come è stato già rilevato, per la tradizione filosofica occidentale, che ha tra i suoi esponenti Bergson e Spinoza, è l'intuizione a consentire la diretta esperienza della verità, l'essenza della vita, transcendendo l'uso della ragione e dell'intelletto. L'intuizione come esperienza di verità è un tema fondante anche la tradizione buddhista orientale: Lama Govinda (1969, citato da Vaughan Clark, 1973) afferma, a tal proposito, come la mente intuitiva sia simultaneamente connessa al sistema mentale individuale e a una mente universale e possa, grazie a questa unione, giungere alla comprensione dell'essenza della vita. Vaughan Clark (1973) annovera tra le esperienze intuitive anche l'esperienza religiosa: sperimentata come un abbandono a un forte potere transcendente l'individuo, si caratterizza per la sensazione di certezza, intensità, comprensione e gioia, e comprende la conoscenza mistica di Dio, la conoscenza della verità assoluta, della bellezza, il vissuto di benedizione e di estasi e l'esperienza di unità, connessione, tra tutti gli oggetti e processi come realtà originaria. Vaughan Clark (1973) afferma, inoltre, come l'intuizione determina il modo in cui percepiamo la realtà e la nostra comprensione della verità personale: il nostro livello più basico, profondo del nostro essere, i nostri valori, sistemi di credenze, le nostre scelte, ciò che ci attrae. Il fondatore della psicosintesi, Roberto Assagioli (1965) distingue l'intuizione personale, intesa come inferenza, dall'intuizione spirituale, intesa come esperienza di verità. Per Assagioli (1965) l'intuizione è la funzione cognitiva in grado di apprendere la realtà direttamente nel suo insieme, in un tutt'uno. La capacità dell'intuizione di cogliere una Gestalt viene riconosciuta anche da Hillman (1996): "è essenzialmente intuitiva, ad esempio, la nostra percezione delle persone. Noi assorbiamo l'altro come una Gestalt globale. L'intuizione percepisce l'immagine, il paradigma, una Gestalt" (tr. it. p.130). L'intuizione viene, inoltre, descritta come "chiara, fulminea, completa, come una rivelazione arriva tutta in una volta

istantaneamente. È fortemente convincente” (*ibidem*, p.131). Un contributo decisamente importante, proveniente dalla ricerca cognitiva, è stato quello di Westcott che, tra 1961 e 1968, si è dedicato molto al tema dell’intuizione, arrivando a sviluppare uno strumento di misura, il *Westcott’s Test of Intuitive Ability*⁸. L’intuizione era intesa da Westcott (1968) come inferenza, cioè come quel processo che consente di giungere a una conclusione accurata sulla base di informazioni insufficienti. Molteplici esperimenti condotti in laboratorio mostravano come gli individui differivano sulla base della quantità di informazioni necessarie per tentare la soluzione di un problema e del grado di successo nel giungere alle conclusioni corrette. Il test, composto da venti problemi, ciascuno con una serie di indizi che possono essere richiesti, suddivide gli individui in quattro categorie sulla base del numero di problemi risolti correttamente, il numero di indizi richiesti e il grado di confidenza nella soluzione: “i pensatori logici” (*steady logical thinkers*), che chiedono molti indizi e giungono a soluzioni corrette; “i risolutori scarsi” (*poor problem solvers*), che chiedono molti indizi, ma giungono a soluzioni sbagliate; “gli indovini spontanei” (*wild guessers*), che chiedono pochi indizi e giungono a soluzioni sbagliate; “i pensatori intuitivi di successo” (*successful intuitive thinkers*), che chiedono pochi indizi e giungono a soluzioni corrette (Shirley & Langan-Fox, 1996; Vaughan Clark, 1973). Il legame tra intuizione e problem solving viene riconosciuto anche da autori come Nutt (1989) e Simonton (1980), i quali affiancano l’intuizione alla logica e alla ragione come modalità di problem solving (Shirley e Langan-Fox, 1996). Gore e Sadler-Smith (2011, citati da Arnd-Caddigan e Stickle, 2017) distinguono, a tal proposito, un sistema intuitivo

⁸ *Westcott’s Test of Intuitive Ability*, è uno degli strumenti più utilizzati insieme al *Myers-Briggs Type Indicator* (Shirley & Langan-Fox, 1996). Cfr. McCrea (2010) per i dubbi riportati dalla prospettiva neuroscientifica sociale cognitiva relativamente alla validità del *Myers-Briggs Type Indicator*.

di problem solving, più antico e caratterizzato da processi rapidi e automatici, e un sistema deliberativo di problem solving, più recente e caratterizzato da processi lenti, seriali, che consentono il ragionamento astratto e il pensiero ipotetico. Secondo Shirley e Langan-Fox (1996), tra le varie definizioni di intuizione esistenti, è quella della psicologa Frances Vaughan (1979), ad essere generalmente accettata: “l’intuizione è conoscere senza saper spiegare come conosciamo” (p.46, tda). Vaughan (1979), interessata, oltre al tema dell’intuizione, a quello della crescita spirituale dell’individuo, divide le esperienze umane intuitive in quattro livelli di consapevolezza: il livello fisico, associato a sensazioni corporee (come mal di testa, tensione) e risposte corporee a una particolare situazione o persona; il livello emotivo, che include la ricettività nei confronti di emozioni e sentimenti di altre persone, la vaga sensazione che sia giusto che una persona faccia qualcosa, e l’immediata sensazione di attrazione o avversione apparentemente immotivata; il livello mentale, relativo all’abilità di giungere a conclusioni accurate sulla base di informazioni insufficienti, come avviene nel problem solving, nell’indagine scientifica e nella matematica; il livello spirituale, in cui l’intuizione assume la forma di un’esperienza mistica indipendente da sensazioni, sentimenti e pensiero, in grado di generare nell’individuo una comprensione olistica dell’unità della vita, all’interno di una dimensione transpersonale. Goldberg (1989) offre un ulteriore contributo alla conoscenza della natura dell’intuizione, distinguendola nelle sue diverse funzioni: la scoperta intuitiva, che riguarda l’esposizione, attraverso un *insight*, di fatti verificabili, relativi sia a problemi quotidiani, personali e sociali, sia a questioni concettuali astratte; l’intuizione creativa, che invece di riguardare fatti e informazioni verificabili o problemi risolvibili in un solo modo, riguarda alternative e possibilità e genera idee non giuste o sbagliate, ma appropriate alla situazione; la valutazione intuitiva, che si esprime come giudizio binario

in termini di sì/no; l'intuizione operativa, che ci guida in una particolare direzione, alle volte con fervore e alle volte in maniera più subdola, sollecitandoci ad agire in modi apparentemente senza ragione “chiedendoci cosa diavolo ci sta possedendo”⁹ (*ibidem*, p.72, tda); l'illuminazione intuitiva, funzione trascendente alle altre e corrispondente all'aspetto più spirituale dell'intuizione, che si caratterizza come la più alta forma di conoscenza, relativa ad esempio alla comprensione di cosa ci costituisce essenzialmente come esseri umani; la previsione intuitiva, che riguarda lo sconosciuto, impenetrabile dai metodi razionali e analitici (Shirley & Langan-Fox, 1996). La dimensione conoscitiva intuitiva è stata quindi indagata nelle sue diverse declinazioni e, in particolare, ha rivestito significativo interesse la sua relazione con il fenomeno dell'*insight* e con la creatività. “All'intuizione ci si richiama anche per spiegare la creatività e la genialità; l'inesplicabile, cioè, viene spiegato per mezzo di un processo a sua volta inesplicabile” (Hillman, 1996, tr. it. p.132).

III.2 *Insight e creatività*

Per gli psicologi gestaltisti Wolfgang Köhler (1929) e Max Wertheimer (1945) il termine *insight* si riferisce al momento di risoluzione di un problema attraverso una improvvisa ristrutturazione del campo percettivo. L'esperienza dell'*insight*, legata alla creatività, si manifesta come vissuto di scoperta o illuminazione improvvisa, chiamata *Aha-Erlebnis*, come fase culminante del processo di problem solving (Cherubini, 2012). Köhler, Duncker (1935) e Wertheimer (1945), citati da Cherubini (2012), hanno descritto le fasi precedenti all'*insight*, cioè all'immediata rivelazione della soluzione: la fase di *impasse*, in cui l'individuo si ritrova bloccato dopo una serie di tentativi senza successo; la fase di

⁹ Mi sembra che “l'intuizione operativa” di Goldberg (1989) possa essere assimilata alla nozione di *daimon* di Hillman (1996).

fissità, in cui l'individuo, ritentando più volte strategie rivelatasi inefficaci, fatica a sganciarsi da vecchie ipotesi e a ricercare nuove possibilità; la fase dell'*incubazione*, che si può alternare ai diversi tentativi di soluzione e durante la quale non si riporta l'attenzione sul problema. Sembra essere proprio la fase dell'*incubazione*, caratterizzata da un'elaborazione del problema inconscia e dall'oblio di quelle informazioni relative alle strategie inefficaci e a tutte le nostre "gabbie mentali" (Cherubini, 2012, p. 394) che provocano fissità, a favorire l'emergere dell'*insight*. La risoluzione di un problema si associa quindi a un particolare pattern temporale, durante il quale ci si avvicina sempre più coscientemente alla soluzione, fino a culminare nel "*momento eureka*" (McCrea, 2010). La ricerca cognitiva e neuroscientifica ha distinto la nozione di intuizione da quella di *insight*, considerando differenze e punti in comune. Tra gli autori e ricercatori cognitivi vi è consenso nel definire l'intuizione come decisione o come conoscenza certa sulla base di informazioni insufficienti in assenza della consapevolezza cosciente del pensiero razionale, e l'*insight* come acquisizione di conoscenza e realizzazione improvvisa, successiva a una fase di incubazione (Arnd-Caddigan & Stickle, 2017; Shirley & Langan-Fox, 1996). Una differenza chiave riconosciuta riguardo la differente natura di intuizione e *insight* è che mentre l'intuizione è emotivamente carica, accade immediatamente, è implicita e verbalmente incomunicabile, l'*insight* può essere comunicabile ed esplicita nella memoria (McCrea, 2010). Zhang et al. (2016) sottolineano come, sulla base dell'evidenza di numerosi studi, mentre l'intuizione è relativa a un giudizio in termini di sì/no e a un improvviso apprendimento di coerenza di una struttura o di un significato, l'*insight* si riferisce a "cosa" è la soluzione, all'accesso immediato alla soluzione tramite la ristrutturazione o il cambiamento della rappresentazione del problema. Ciò che accomuna intuizione e insight è la condivisione della stessa base neurale: l'attivazione

della corteccia temporale superiore destra, relativa all'elaborazione inconscia dell'informazione. Tuttavia, Zhang et al. (2016) mettono in luce come, mentre nell'intuizione l'attivazione inconscia dell'informazione mira a un comportamento di decision making e quindi all'emissione di un giudizio, portando all'attivazione della corteccia parietale inferiore bilaterale, nell'*insight* l'attivazione inconscia dell'informazione guida al recupero cosciente della soluzione, elicitando l'attività delle onde gamma. Inoltre, Zhang et al. (2016) mostrano come l'attivazione di questa conoscenza tacita, implicita, agisca e abbia effetti diversi su intuizione e *insight*: l'atto intuitivo è favorito dalla conoscenza tacita, manifestandosi una continuità tra attivazione della conoscenza tacita e giudizio intuitivo finale; in maniera diversa, l'*insight* viene prima ostacolato, nella fase di impasse, dall'attivazione di conoscenze tacite non utili alla soluzione del problema, per poi essere generato tramite l'accesso a una conoscenza tacita valida, associandosi all'attività del giro temporale superiore anteriore destro. Volz e Von Cramon (2006) osservano come, sia da un punto di vista cognitivo che da un punto di vista neurale, l'intuizione precede l'atto cosciente di *insight* (McCrea, 2010). A livello cognitivo, infine, la fluenza, intesa come la velocità e l'efficienza dell'elaborazione dell'informazione, è la fonte del vissuto di "sensazione di stomaco" (*gut feeling*) dell'intuizione e, relativamente al recupero della soluzione, genera, nell'*insight*, la sua caratteristica esperienziale distintiva, l'*Aha- Erlebnis* (Zhang et al., 2016). È interessante a tal proposito, considerare lo studio svolto sulla psicologia dell'invenzione matematica dal matematico Jacques Hadamard (1945, citato da Massironi, 2013). Nel suo volume *La psicologia dell'invenzione in campo matematico*, Hadamard (1945) costruisce una teoria sulla creatività matematica articolata proprio sui tre momenti della *preparazione*, ovvero il lavoro rigorosamente logico che il pensiero cosciente mette in atto per assumere i

termini del problema da risolvere, l'*incubazione*, cioè l'elaborazione del problema da parte di processi inconsapevoli dell'inconscio che consente la generazione di nuove idee e il loro confronto, e l'*illuminazione*, il momento della scelta risolutiva. È interessante l'osservazione di Massironi (2013) riguardo la teoria della creatività sviluppata da Hadamard: "Il lavoro dell'inconscio si conclude dunque con una scelta illuminata e non illuministica" (p.173). Il carattere imprevedibile e sorprendente dell'illuminazione è evidente nell'aneddoto proposto da Hadamard (1945): il matematico Poincaré aveva scoperto le funzioni fuchsiane proprio mentre saliva in treno per una gita e non mentre era concentrato a scervellarsi sul problema. Secondo Hadamard (1945) l'invenzione matematica così come quella poetica è essenzialmente una scelta guidata dal criterio estetico. Ecco che la bellezza¹⁰ si impone nel campo scientifico e matematico in tutto il suo innegabile potere, governando sia la scelta degli argomenti di ricerca sia l'illuminazione risolutiva. "E questo avviene anche nell'artista: è un felice senso di bellezza a guidarlo nelle scelte e una folgorazione ne illumina l'esecuzione" (Massironi, 2013, p.174). Come osservato da Hadamard (1945):

Ci si può stupire di vedere invocare la sensibilità a proposito di dimostrazioni matematiche che sembrerebbero interessare solo l'intelligenza. Sarebbe dimenticare la sensazione della bellezza matematica, dell'armonia dei numeri e delle forme, dell'eleganza geometrica. È una vera sensazione estetica che tutti i veri matematici conoscono. Ed è proprio questione di sensibilità. (p.29)

L'indicatore attendibile di qualsiasi scelta intuitiva, anche quella più ordinaria e banale, è da rintracciare quindi nel senso di bellezza (Massironi, 2013). Hardman (2021) identifica nell'indagine svolta negli anni '50 dal matematico e psicologo Michael Polany, uno dei contributi relativi alla scoperta scientifica più esaurienti. La conclusione a cui

¹⁰ Cfr. Hillman (1996).

giunge Polany (1967), considerando le descrizioni di come diversi scienziati pervenivano a una svolta intuitiva su una nuova visione della realtà, è che la logica, la ragione e la raccolta dei dati costituivano solo dei momenti successivi alla modalità conoscitiva intuitiva nel processo di scoperta scientifica. L'intuizione viene descritta da Polany come "un atto profondamente legato alla convinzione che c'è qualcosa da scoprire" (Hardman, 2021, p. 2, tda). "Lo scopritore è riempito da un senso di impellente responsabilità nella ricerca di una verità nascosta che richiede il suo servizio per essere rivelata" (*ibidem*). Anche secondo Weil (1972) gli sprazzi intuitivi, definiti come transitori stati alterati di coscienza associati a un forte investimento emotivo, hanno consentito alla conoscenza scientifica di progredire, molto più di quanto non abbiano fatto i processi logici dell'intelletto (Vaughan Clark, 1973). A mostrare l'importanza decisiva dell'intuizione per la scoperta scientifica è nientedimeno che Einstein: "L'intelletto ha poco a che fare sulla strada verso la scoperta. Ecco che arriva un lampo nella coscienza, l'intuizione o come si vuole chiamarlo, e la soluzione ti arriva, senza sapere come e perché" (Chang, 2006, p. 179, tda). E ancora:

Credo nell'intuizione e nell'ispirazione. L'immaginazione è più importante della conoscenza. La conoscenza è limitata, mentre l'immaginazione abbraccia il mondo intero, stimolando il progresso, dando vita all'evoluzione. È, in senso stretto, un vero e proprio fattore nella ricerca scientifica. (Einstein, 1931, p.97, tda)

Come la matematica e la fisica, la scienza psicologica dovrebbe valorizzare la modalità conoscitiva intuitiva. Bastick (1982) si è accostato alla relazione tra intuizione e creatività, individuando due fasi del processo creativo: una prima fase intuitiva, composta a sua volta dalla preparazione, incubazione e illuminazione, e una seconda fase di verifica logica, in cui agisce nuovamente l'intuizione, guidando, questa volta, alla selezione del

metodo analitico da utilizzare e al modo in cui usarlo. Bastick (1982) ha inoltre descritto le caratteristiche delle persone creative e come l'intuizione agisce diversamente nella creatività scientifica e in quella artistica. Le persone creative, riconosciute come intuitive, sono pure in grado di alternare e mantenere costante le proprie funzioni intuitive e analitica e tendono a ricreare ambienti familiari con precedenti esperienze di intuizione. Mentre nella creatività scientifica l'intuizione deve adattarsi alla conoscenza attuale dell'area scientifica, nella creatività artistica non è necessario. L'artista creativo è inoltre considerato più intuitivo in quanto a differenza dello scienziato creativo dispone di più set emotivi. Entrambi artista e scienziato necessitano comunque dell'esperienza tecnica e di una comprensione intuitiva delle tecniche analitiche disponibili in modo da compiere la scelta di una tecnica accurata (Shirley & Langan-Fox, 1996). Shirley e Langan-Fox (1996) riconoscono, tuttavia, il carattere puramente speculativo e ipotetico delle idee di Bastick. Riferendosi al contributo della psicologia junghiana, delle filosofie orientali del Taoismo e dello Zen¹¹, e delle opere dei filosofi occidentali Deleuze, Bergson, Maritain, William James e Henry James, ciascuno legato al filo comune dell'intuizione come elemento vitale di ogni forma di creatività, Hardman (2021) ha descritto minuziosamente l'esperienza dell'intuizione creativa. “L'esperienza dell'intuizione creativa è fragile e fugace, caratterizzata da momenti di misteriosa potenzialità e da suggestione illimitata che genera nuove e originali idee, suoni, immagini e azioni” (*ibidem*, p.1, tda). È riconducendosi al proprio personale potenziale creativo, che la persona creativa trae

¹¹ Cfr. Hardman (2021). L'intuizione viene definita dal Taoismo come “la privata consapevolezza dell'intimità dell'essere” (Chang, 1975 citazione da Hardman, 2021, p.2, tda); è “pura” coscienza tramite “una penetrazione immediata, diretta, primitiva invece di metodi che sono derivati, inferenziali o razionali. Nella sfera della conoscenza intuitiva non c'è separazione tra il conoscitore e il conosciuto” (*ibidem*). L'intuizione creativa viene descritta dallo Zen come “esperienza di illuminazione, una conoscenza diretta derivata dall'attenzione sul particolare tramite lo stato di mindfulness” (*ibidem*).

ispirazione per esprimere il proprio originale contributo nel mondo attraverso la propria tecnica (come pittura, scrittura, musica). Hardman (2021) ha identificato quattro principi caratterizzanti il fenomeno dell'intuizione creativa, che, ci tiene a sottolinearlo, sono solo il risultato di una divisione fittizia, agendo ciascun principio simultaneamente agli altri e in una sinergica interazione continua, all'interno dell'esperienza intuitiva che, nel processo creativo, così come nella vita quotidiana, è olistica. Il primo principio si riferisce a uno stato di espansione della coscienza, caratterizzato dalla connessione e dall'interazione tra conscio e inconscio. Attraverso questo stato, che Hardman (2021) descrive come "quasi mistico", di approfondimento e ampliamento della consapevolezza, nuove immagini, significati e impressioni vengono comunicate alla coscienza, senza sapere da dove emergono (Maritain, 1955, citato da Hardman, 2021), rivelando possibilità nascoste di potenziale. Per accedere a questo stato mentale è necessario un atteggiamento di ricettività e accoglienza, descritto da James come "ascolto passivo e ricettivo" (Hardman, 2021, p.4, tda), una sorta di stato di attesa dei significati che si possono presentare, piuttosto che di imposizione dei significati sul mondo, attraverso il rilassamento dei confini della coscienza dell'io. "Le intuizioni arrivano, non le facciamo noi. Ci arrivano come idea improvvisa, giudizio certo, significato colto al volo. È come una visione" (Hillman, 1996, tr. it. p. 130). Il secondo principio è relativo a una modalità di essere fluida e aperta. Si tratta proprio di recuperare l'approccio alla realtà proposto da Bergson, quello intuitivo riferito a una realtà fluida e dinamica, che consente di percepire il mondo nel suo costante divenire. La coscienza intuitiva non fa altro che aprirsi al continuo cambiamento e incertezza e abbandonarsi a tutte le possibilità, favorendo in tal modo la manifestazione di forme di pensiero più anarchiche come il pensiero fantasioso, quello periferico, il sogno ad occhi aperti, tutte potenzialmente in grado di generare e

combinare nuove idee. È stato, infatti, dimostrato che la capacità di accogliere incertezza e trattenere idee contrastanti si è rivelata essenziale per le svolte creative. Il terzo principio è la focalizzazione sul particolare, piuttosto che sul generale. Affinché l'intuizione non si riveli infruttuosa, è indispensabile che l'attenzione venga orientata verso qualcosa di specifico, verso una particolarità relativa al mondo esterno o al mondo interno emotivo dell'individuo. Soffermandosi intensamente su una particolarità, l'individuo si ritrova a confrontarsi con la realtà in maniera più piena, autentica, aprendosi la strada all'immaginazione, a connessioni inusuali e a nuove idee. Solo attraverso l'interazione con la particolarità della cosa e solo superando la dimensione concettuale e connettendosi al reale, si genera la creatività autentica. Per citare Maritain (1955), in questo modo possiamo sperimentare “un particolare lampo di realtà esplosa nella sua indimenticabile individualità, ma infinito nei suoi significati e nella sua capacità evocativa” (citazione da Hardman, p.4, tda). Per questo motivo, al contrario dell'arte superficiale e derivativa, non personalmente sentita o pienamente sperimentata, tratta da concetti e stereotipi, che tende ai cliché e alle generalizzazioni, l'improvvisazione artistica di ogni forma espressiva si rivela maggiormente risonante e più profondamente connessa con il mondo e con gli altri individui. Secondo Bergson l'atto creativo (che sia pittura, musica, poesia o scienza) ha come unico obiettivo quello di “spazzare via i simboli utilitaristici, le generalità convenzionali e socialmente accettate, in breve, ogni cosa che nasconde la realtà da noi, in modo da portarci faccia a faccia con la stessa realtà” (citazione da Hardman, p.4, tda). Infine, il quarto aspetto caratterizzante l'intuizione creativa è quello della fusione o identificazione, resa possibile dall'emozione o dall'empatia (*ibidem*). L'*insight* intuitivo risulta proprio dall'identificazione con l'oggetto, dalla dissoluzione delle distinzioni e delle barriere tra soggetto e oggetto, dalla trascendenza del sé

nell'esperienza diretta. Consideriamo anche che attraverso l'identificazione intuitiva con un'altra persona, l'*insight* conduce a una profonda comprensione (Vaughan Clark, 1973).

Per citare nuovamente Hillman (1996):

L'istantanea comprensione che mi afferra davanti a una forma espressiva perfettamente visibile, come può essere una frase pronunciata da un amico, un quadro, i versi difficili di una poesia, portandomi a ciò che la psicologia chiama "aha, Erlebnis", suscita stupore, meraviglia, mi fa trattenere il respiro o me lo fa emettere. (tr. it. pp.130-131)

Hardman (2021) riconosce come, per interagire con il particolare, è necessario porsi in una particolare relazione di reciprocità sia con le cose animate sia con quelle inanimate, relazione definita da Martin Buber (2013) "*I-Thou*". Tale relazione implica una connessione emotiva che ci fa sentire inseparabili dalle cose e parte dinamica del loro essere. Riaffiora ancora una volta la teoria della durata di Bergson, per cui la realtà, come fluida interpenetrazione e assenza di reali confini tra oggetti e stati, viene colta dall'intuizione e non dall'intelletto. È attraverso la dissoluzione delle forme concettuali dell'attività intellettuale, che l'intuizione ci fa entrare in una relazione più profonda e diretta con ciò che è attorno a noi, sperimentando uno stato di "interconnessione", "non dualità" o "fusione". L'esperienza di fusione è comunque temporanea e fugace e necessita di essere registrata il prima possibile per conservare l'impeto emotivo e l'essenza dell'esperienza vissuta, in modo da trarne ispirazione per l'espressività (Hardman, 2021). L'intuizione viene quindi riconosciuta sia come la modalità di conoscenza più primitiva e immediata sia come la fonte della creatività autentica. Gli aspetti caratterizzanti l'intuizione creativa dovrebbero essere coltivati anche nell'incontro clinico per favorire nel paziente un esito trasformativo. Hardman (2021) vede in Bergson lo scrittore più prolifico sull'intuizione creativa: "per Bergson, l'intuizione è il cuore del vero atto

creativo” (*ibidem*, p.2, tda). Nonostante Bergson descriva l’intuizione come un atto molto semplice, la semplicità stessa dell’atto include al suo interno, in ogni esperienza, una pluralità di significati (*ibidem*). Vorrei concludere riportando proprio una citazione di Bergson relativa all’intuizione, che lungi dall’essere misteriosa, è esercitata nell’esperienza da ciascuno di noi.

Chiunque si sia cimentato nella composizione letteraria, sa bene che quando l’argomento sia stato studiato a lungo, e tutti gli appunti presi, occorre, per avviare il lavoro di composizione vero e proprio, qualcosa di più, uno sforzo, spesso molto faticoso, per porsi immediatamente nel cuore stesso dell’argomento e per andare a cercare quanto più a fondo possibile un impulso al quale, in seguito, non si dovrà fare altro che abbandonarsi. Questo impulso, una volta ricevuto, avvia lo spirito verso un cammino in cui esso ritrova le indicazioni che aveva raccolto, e mille altri dettagli aggiuntivi; esso si sviluppa e si analizza autonomamente in termini la cui enumerazione potrebbe proseguire all’infinito; più si va avanti, più si scoprono, e mai si arriverà a dire tutto: e tuttavia, se ci si volge immediatamente verso l’impulso che si avverte dietro di sé, per afferrarlo, quello sfugge, poiché qui non si trattava di una cosa, ma della direzione di un movimento e, per quanto indefinitamente estendibile sia, della semplicità stessa. (Bergson, 1903, tr. it. p.62)

III.3 *La funzione intuitiva e le immagini inconsce*

Jung (1921) annovera l’intuizione tra le quattro funzioni psicologiche fondamentali insieme a sensazione, sentimento e pensiero, e la descrive come funzione che trasmette per via inconscia le percezioni, sia di oggetti esterni e interni, sia delle loro connessioni. A differenza del carattere di “derivato” e “prodotto” dei contenuti delle due funzioni razionali di pensiero e sentimento, il carattere dei contenuti dell’intuizione e della sensazione, essendo funzioni irrazionali, è quello di dato di fatto. Infatti, mentre il pensare e il sentire, come *funzioni indirizzate*, sono razionali, l’intuizione e la sensazione “sono funzioni psicologiche che raggiungono la loro perfezione nella percezione assoluta di ciò

che accade in genere. In corrispondenza alla loro stessa natura esse devono quindi essere orientate nel senso fortuito assoluto e di tutto il possibile, e devono perciò mancare totalmente di un indirizzo razionale” (*ibidem*, tr. it. pp.540-541). L’intuizione, insieme alla sensazione, costituisce il terreno fondante lo sviluppo delle funzioni razionali, conformi alle leggi della ragione. È fondamentale per Jung (1921) che la psicologia pratica non sottovaluti l’irrazionale, perché, pur riconoscendo impossibile la sua inclusione negli oggetti della scienza, molti problemi richiedono una soluzione necessariamente irrazionale. Jung (1921) individua quattro *tipi*, ovvero quattro modelli caratteristici basati sull’orientamento individuale del proprio atteggiamento generale cosciente verso una particolare funzione psicologica. Tra i vari atteggiamenti possibili nelle diverse forme individuali si stagliano così il *tipo di pensiero, di sentimento, di intuizione e di sensazione*. A seconda poi del differente orientamento prevalente della libido, ovvero dell’atteggiamento nei riguardi dell’oggetto, è possibile un’ulteriore ripartizione in *tipo introverso* e in *tipo estroverso* (*ibidem*). Pilard (2015) nota, comunque, come il trattamento di Jung riservato all’intuizione non abbia riguardato semplicemente la caratterizzazione di una funzione e di un tipo:

L’intuizione nella teoria di Jung giunge dagli abissi dell’inconscio più profondo della psicologia [...] l’intuizione è presente ovunque e non solo nei tipi e nelle funzioni. Cercare di districare tutte le forme di intuizione presenti negli scritti di Jung significa esporre il suo ruolo chiave nella sua psicologia. (Pilard, 2015, p. xiii, tda)

Dinnanzi alla dettagliata descrizione di Jung (1921) della caratterizzazione di ogni tipo, qui verrà rivolto esclusivamente uno sguardo al tipo intuitivo introverso ed estroverso. Nell’estroversione l’intuizione è totalmente rivolta agli oggetti esterni e pertanto all’azione pratica. “L’intuizione non è una pura percezione, una pura contemplazione, ma

un processo creativo e attivo che immette nell'oggetto elementi formativi pari a quelli che da esso estrae" (Jung, 1921, tr. it. p.430). Il tipo intuitivo estroverso ricerca sempre nuove possibilità e tende a sentirsi imprigionato nelle situazioni stabili. Attraverso la contemplazione delle possibilità, l'intuizione estroversa consente la predizione delle cose, cogliendo nuove possibilità di vita esteriore e aprendo vie d'uscita alle situazioni della vita che, dopo un periodo di intenso assorbimento, diventano facilmente dei panni troppo stretti sulla pelle dell'individuo estroverso.

Afferra con energia e talora con entusiasmo straordinario, oggetti e modi d'essere nuovi, salvo poi liberarsene freddamente, senza pietà e apparentemente senza più neppure ricordarsene, non appena ne venga determinata la portata e non sia più dato di prevederne uno sviluppo interiore. Fino a che sussiste una possibilità, il tipo intuitivo rimane ad essa legata con forza di destino. (*ibidem*, p.432)

Al contrario, nell'introversione l'intuizione s'indirizza alla contemplazione interiore e alla conoscenza degli oggetti interni, cioè gli elementi dell'inconscio personale e collettivo.

La contemplazione delle immagini dell'inconscio prodotte in quantità inesauribile, dalla forza creatrice, è effettivamente sterile per quanto riguarda un'utilità immediata. Tuttavia, in quanto tali immagini costituiscono nuove concezioni potenziali che possono al caso fornire all'energia un nuovo sbocco, anche questa funzione, che è pur quella che si allontana di più dal mondo esterno, è indispensabile nel quadro complessivo dell'economia psichica, né il tipo corrispondente può in alcun modo mancare nella vita psichica di un popolo. Israele non avrebbe avuto i suoi profeti, se questo tipo non fosse esistito. (*ibidem*, p.469)

Le immagini inconsce, colte dall'intuizione, sono ereditarie: sono gli archetipi. "Questi archetipi, la cui intima essenza è inaccessibile all'esperienza, rappresentano il precipitato del funzionamento della psiche nella serie degli antenati, cioè le esperienze dell'esistenza organica in genere, accumulatesi attraverso milioni di ripetizioni e condensatesi in tipi"

(*ibidem*, pp.469-470). L'intuizione introversa, in intimo rapporto con gli archetipi, può perfino prevedere come visione profetica più o meno chiaramente le nuove possibilità, come pure ciò che si realizzerà effettivamente in divenire. Questo perché l'inconscio junghiano non è qualcosa di statico, immobile e immutabile, ma una dimensione dinamica, che partecipa attivamente alla vita, subendo modificazioni "le quali stanno in intimo rapporto con il divenire universale" (*ibidem*, p.470). Hardman (2021) osserva come "per Jung l'inconscio è la qualità della vita che viene vissuta, ma non conosciuta riflessivamente; un'area di esperienza inesplorata che diventa conoscibile solo quando diventa cosciente" (p.3, tda). Secondo Jung (1968) l'inconscio non obbedisce alle leggi del tempo, dello spazio e della causalità che governano il nostro pensiero cosciente: non c'è un interno e un esterno, un qui e un lì, un mio e un tuo, un sopra e un sotto. In particolare, la componente più profonda dell'inconscio, l'inconscio collettivo, consente di vivere un'esperienza di espansività e apertura al mondo caratterizzata dalla non-dualità, dall'indivisibilità e indistinzione tra soggetto e oggetto, in contrasto alla nostra coscienza ordinaria, intrisa di pensiero logico, binario e categorico (Hardman, 2021). Mi sembra che il tipo di esperienza resa possibile dall'apertura alla dimensione inconscia tramite l'intuizione introversa, rievochi il principio di riduzione fenomenologica husserliano, raggiungibile nell'esperienza diretta cosciente tramite l'esercizio dell'*epochè*. Inoltre, la percezione degli archetipi da parte della funzione intuitiva richiede quella che da Zucchetti (2019) viene considerata, a tutti gli effetti, una "*riduzione eidetica junghiana*"¹². Il tipo intuitivo introverso per Jung si declina da una parte "nel mistico sognatore e veggente" e dall'altra "nell'uomo fantasioso e nell'artista. [...] Di norma l'intuitivo si limita in genere a percepire e, in quanto artista creatore, a plasmare la

¹² Cfr. Zucchetti (2019) per una lettura fenomenologica di Jung.

percezione. L'uomo fantasioso si limita invece alla contemplazione e si fa egli stesso plasmare, o determinare da essa" (Jung, 1921, tr. it. p.470). Talora il tipo intuitivo introverso può apparire incomprensibile ed estremamente irrazionale, quando l'intuizione si approfondisce al punto da provocare una forte fusione e dipendenza con contenuti inconsci collettivi, allontanando, in casi abnormi, l'individuo dalla realtà tangibile. Nonostante questi casi estremi, Jung ha grande riguardo per questo tipo.

La loro vita insegna più di quanto essi non dicano. La loro vita, e non quello che è il loro massimo difetto (l'incapacità di comunicare), ci fa comprendere uno dei grandi errori della nostra civiltà e cioè la credulità superstiziosa per tutto quello che è manifestazione verbale, la smisurata sopravvalutazione dell'insegnamento che si esplica con parole e con metodi. Un bambino si lascia certo impressionare dai discorsi magniloquenti dei genitori e ci si illude che questo serva a educarlo. In realtà ciò che educa il bambino è il modo con il quale i genitori vivono, mentre le manifestazioni verbali che essi vi aggiungono serviranno tutt'al più a confonderlo. La stessa cosa vale per il maestro. Ma si ha una tale fiducia nei metodi che, se il metodo è buono, anche il maestro che l'adopera ne sembra santificato. (*ibidem*, pp.473-474)

Ancora una volta viene ribadita la connessione tra intuizione e vita. La comprensione intuitiva è resa possibile dall'inibizione del dettaglio sensoriale, sebbene le percezioni intuitive siano sentite vere tanto quanto i dati sensoriali (Vaughan Clark, 1973). Infatti, nel tipo intuitivo, accanto alla rimozione parziale di pensiero e sentimento, la funzione sensoriale è rimossa e, per compensazione, sussiste nell'inconscio (introversa nel tipo intuitivo estroverso ed estroversa nel tipo intuitivo introverso) in una forma arcaica o in uno stato "animalesco" (Jung, 1921, tr. it. p.477). Se, ad esempio nel tipo intuitivo introverso, la percezione intuitiva primeggia totalmente, allora l'inconscio può reagire contrastando l'impostazione cosciente, tramite lo sviluppo di sensazioni ossessive che inducono un legame abnorme con l'oggetto (*ibidem*). È chiaro che per lo sviluppo di un

individuo funzionalmente sano sia essenziale un'integrazione tra le diverse funzioni. In un tipo, accanto alla funzione maggiormente differenziata che orienta l'atteggiamento generale cosciente, è presente una funzione sussidiaria: nel tipo intuitivo "soltanto il pensiero e il sentimento sono in grado di compensare efficacemente il primato dell'intuizione, in quanto esse forniscono all'intuitivo quel giudizio di cui egli, in quanto tipo, è del tutto privo" (*ibidem*, p.433). Inoltre, "un tipo irrazionale, per essere sufficientemente preparato a ricevere l'urto dell'inconscio, ha bisogno di un maggior sviluppo della funzione sussidiaria razionale rappresentata nella coscienza" (*ibidem*, p.477). Le intuizioni possono essere costruttive, ma anche fonte di errore e distruttive: basti pensare all'esempio sicuramente più emblematico del potenziale distruttivo dell'intuizione rappresentato da Hitler, che Jung aveva incluso nei tipi intuitivi (Vaughan Clark, 1973). Come ricordato da Hillman (1996), esaltare l'intuizione incondizionatamente può essere fuorviante e rischioso:

Ma l'idealizzazione dell'intuizione trascura in particolare la sua ombra più scura, l'intuitivo opportunismo del sociopatico, la chiarezza, fulmineità e totalità dei raptus del criminale psicopatico, le cui non mediate e assiomatiche proposizioni producono atti di violenza assolutamente arbitrari e casuali, privi di logica, di sentimento e di apprezzamento dei dati di realtà¹³. (tr. it. p.132)

Anche Assagioli (1965) riconosce l'importanza decisiva dell'armonia e dell'interdipendenza tra le funzioni psichiche. Di fronte alla svalutazione e repressione dell'intuizione, a favore di una sopravvalutazione del pensiero, caratterizzante la nostra

¹³ In ambito psicopatologico, un caso, al contrario di quelli citati da Hillman (1996), di deterioramento dell'intuizione, può essere rintracciato nell'analisi esistenziale-fenomenologica condotta da Blankenburg (1971) sulla perdita dell'evidenza naturale, quale essenza dell'alienazione schizofrenica nella sua forma ebefrenica. Riferendosi alla paziente A. nel suo rapporto preintenzionale con il mondo: "le cose che divengono per A. un problema sono precisamente quelle che hanno a che fare con «la capacità di penetrazione intuitiva»". A. inciampa proprio a questo livello. Quel che ella chiama «capacità di penetrazione intuitiva» o anche, in altre occasioni «una specie di sentimento di mondo», è in strettissima relazione con tutto ciò che nella tradizione della storia dello spirito è stato preso in esame, con grande diversità di accento, come «senso comune»" (*ibidem*, tr. it. pp. 103-104).

cultura, Assagioli (1965) propone una procedura delineata con l'obiettivo di facilitare la sua attivazione. Il primo passo molto faticoso da compiere è quello di calmare la mente, svuotandola da qualsiasi pensiero che possa insorgere; in modo molto simile alla meditazione, significa abbassare la soglia della coscienza consentendole di accedere a processi normalmente inconsci, sia dell'inconscio inferiore che di quello superiore.¹⁴ Il secondo passo è rappresentato dall'emersione spontanea di immagini mentali visive, uditive, risposte cinestetiche e le vaghe sensazioni indifferenziate chiamate presentimenti (*hunches*) colte dall'intuizione tramite un'esperienza soggettiva di ricettività. Infine, il terzo passo prevede l'attesa tranquilla, l'osservazione delle immagini, l'interpretazione e la verifica di accuratezza del significato attribuito. Essendo la natura delle percezioni intuitive inevitabilmente sfuggente, la verifica empirica risulta impraticabile in laboratorio e per questo l'individuo si ritrova a sviluppare e a coltivare la propria abilità intuitiva testando per prove ed errori l'accuratezza dell'interpretazione delle proprie percezioni intuitive. L'intuizione può quindi essere sviluppata tramite l'emersione di immagini inconse, di natura simbolica, anche nel contesto clinico. Proprio come l'immagine onirica di un sogno, anche l'immagine simbolica dell'intuizione richiede necessariamente l'interpretazione. Assagioli (1965) riconosce come l'immagine simbolica intuitiva possa riferirsi all'inconscio personale o transpersonale¹⁵, quest'ultimo spesso archetipico, e quindi possa avere un enorme potenziale per sbloccare questi livelli di inconscio (Vaughan Clark, 1973). Come sostenuto da Fromm (1951) è essenziale per chiunque voglia immergersi nei meandri più profondi della saggezza umana, esplorare, cercando di apprendere, il linguaggio universale delle immagini (Vaughan Clark, 1973).

¹⁴ Cfr. Assagioli (1965) per una dettagliata esposizione della sua concezione di inconscio.

¹⁵ "Grof (1972) ha definito l'esperienza transpersonale come espansione dell'estensione della coscienza oltre gli ordinari confini dell'io e i limiti spazio temporali" (Vaughan Clark, 1973, p. 167, tda).

Un particolare esercizio che potrebbe essere applicato in un contesto di gruppo per evocare l'intuizione tramite immagini simboliche è il seguente:

Sedetevi di fronte a uno sconosciuto, prendetevi qualche momento per focalizzarvi sul respiro e per liberare la mente. Dopo aver assunto un atteggiamento calmo e ricettivo e aver rilevato le impressioni visive della persona davanti a noi, chiudete gli occhi e notate ogni altra impressione che possa presentarsi, dato che la dominanza delle impressioni visive blocca spesso le altre impressioni sensoriali. L'eliminazione temporanea dei segni visivi può attivare percezioni più sottili. La ricettività ottimale alle immagini cinestetiche, uditive e visive dovrebbe essere mantenuta in silenzio per un periodo approssimativo di dieci minuti o più. Il compito non deve essere approcciato in un modo logico o intellettuale. I partecipanti dovrebbero rilassarsi, fare associazioni libere e aspettare insight spontanei. Domande preliminari che possono essere suggerite per facilitare il flusso di immagini includono: se questa persona fosse un animale, che tipo di animale sarebbe? Se questa persona fosse una componente della natura, un personaggio nella storia, un oggetto, un simbolo geometrico o una luce, quali sarebbero le sue caratteristiche? Per esempio, se fosse una luce quale colore, intensità e temperatura gli/le assoceresti? Se fosse un corso d'acqua, quanto ampio, turbolento, limpido o profondo sarebbe? Dopo un periodo di calma, di osservazione delle immagini associate alla persona in questione, queste impressioni possono essere registrate in forma scritta o verbale e testate nella loro rilevanza. (Vaughan Clark, 1973, pp. 167-168, tda)

L'esercizio proposto mette in luce come non sia possibile bypassare il problema dell'interpretazione: il processo interpretativo non consente di determinare la validità oggettiva delle nostre impressioni soggettive. Così se per qualcuno un'immagine può trasmettere un senso di pace e serenità, per un altro la stessa immagine trasmette un senso di freddezza e desolazione. D'altra parte, dinnanzi a ogni tentativo di interpretazione, destinato a limitarsi a ciò che è razionalmente comprensibile, il simbolo si riferisce sempre a qualcosa che "va oltre se stesso" (*ibidem*, p.169, tda). Zucchetti (2019) osserva come Jung, a differenza di Freud, risalti la capacità intrinseca del simbolo di darsi

spontaneamente nel suo significato, che rimanda però, proprio come la visione eidetica, al “costantemente altro”, conformemente al pensiero di Ricoeur (1959, citato da Zucchetti, 2019): “io non pongo il senso, è il simbolo che dà senso” (p.9). La profondità della funzione intuitiva nel suo rapporto con il simbolo viene colta anche da Gombrich (1967) che, in riferimento al filosofo tedesco Lessing (1780), scrive: “Come precoce rivelazione, come strumento di educazione del genere umano, il simbolo corrisponde alla puerizia dell’umanità, prima che cadesse nel peccato della ragione. Presagire è più profondo che pensare; il simbolo è più che il segno” (Gombrich, 1967, tr. it. p.106).

III.4 L’intuizione come strumento clinico

Si esaminerà a questo punto l’atteggiamento che la psicologia clinica, nei suoi differenti orientamenti, ha riservato all’intuizione quale strumento clinico nel contesto terapeutico, prendendo in considerazione la rassegna effettuata da Arnd-Caddigan e Stickle (2017). Nel corso degli anni, all’interno del mondo psicoanalitico, l’intuizione ha talvolta incontrato un netto rifiuto e talvolta l’interesse e l’approvazione al suo utilizzo. Il primo oppositore dell’intuizione quale metodo clinico è stato proprio Freud che, fondando la psicanalisi come progetto scientifico basato sulla ricerca empirica, non ammetteva assolutamente “nessuna conoscenza derivata dalla rivelazione, intuizione o divinazione” (Freud, 1933, p.784). Arnd-Caddigan e Stickle (2017) osservano come, con l’evoluzione del pensiero psicoanalitico nel corso del secolo scorso, la posizione estrema di Freud sia stata addolcita da alcune scuole. Così Bion (1970) si è lasciato ispirare dall’inconscio, quale strumento di analisi indicato da Freud, sostenendo il carattere essenziale dell’intuizione nel contesto psicoanalitico:

il fisico può vedere, toccare, odorare. Le realizzazioni con cui ha a che fare lo psicoanalista non possono essere viste o toccate... per convenienza, propongo di usare il termine “intuito” come un parallelo nel

dominio psicoanalitico all'uso del fisico di "vedere", "toccare", "odorare" e "sentire". (Bion, 1970, p.7, tda)

Come Bion, Jarreau (2012) ha assimilato l'intuizione all'ascolto dell'inconscio e alla comprensione dell'esperienza emotiva del paziente, resa possibile da uno stato mentale di assenza di pensiero dove possa agire la comunicazione inconscia. La letteratura analitica contemporanea di diverse scuole ha messo in luce come indipendentemente dalla comunicazione verbale esplicita e dal ragionamento deduttivo, sia possibile la conoscenza dei processi di un'altra mente e la sua esperienza soggettiva tramite una comunicazione implicita (Arnd-Caddigan & Stickle, 2017). McWilliams (1999) sostiene come:

il significato di "insight" è cambiato negli anni, trasformandosi da concetto piuttosto statico a processo radicato in una relazione. Nell'era "moderna" dell'evoluzione psicoanalitica, il termine implicava il raggiungimento, nel contesto della terapia, di una comprensione accurata della propria storia personale, delle proprie motivazioni e delle circostanze della propria vita, ottenuta con l'aiuto di un professionista distaccato e obiettivo [...]. Nell'era postmoderna, invece, il termine implica che il paziente e il terapeuta creino insieme, a partire dalla combinazione delle loro soggettività e della qualità della relazione che si sviluppa tra di loro, una relazione che dia senso al passato del cliente e alla sua sofferenza, una verità narrativa, dunque, e non storica. (tr. it. p.7)

Inoltre, McWilliams (1999) osserva come il primato di fattore curativo esercitato dalla comprensione tramite "l'insight emotivo", sia stato sostituito da quello di fattori relazionali, nonostante la comprensione rimanga un obiettivo centrale nel contesto psicoterapeutico "in parte attribuibile al fatto che i due partecipanti al lavoro hanno bisogno di qualcosa di interessante di cui parlare mentre i fattori relazionali non specifici esercitano la loro silenziosa azione curativa" (*ibidem*, tr. it. p.7). Considerando l'orientamento psicoterapeutico umanistico, Arnd-Caddigan e Stickle (2017) si riferiscono al ruolo dell'intuizione nel processo clinico come parte di un nucleo

trascendente e sorgente di cura, riconosciuto da Carl Rogers (1980), il quale descrive così la sua esperienza intuitiva come terapeuta e facilitatore di gruppo:

Quando sono più vicino al mio sé interiore, intuitivo, quando sono in qualche modo in contatto con lo sconosciuto in me, quando forse sono in uno stato di coscienza leggermente alterato, allora scopro che qualsiasi cosa faccia sembra essere ricca di cura. Allora, la mia semplice presenza è liberatoria e di aiuto all'altro. Non c'è nulla che possa fare per forzare questa esperienza, ma quando posso rilassarmi e avvicinarmi al nucleo trascendente di me, allora posso comportarmi in modo strano e impulsivo nella relazione, in modi che non posso giustificare razionalmente, che non hanno nulla a che fare con i miei processi di pensiero. Ma questi strani comportamenti si rivelano giusti, in modo curioso: sembra che il mio spirito interiore abbia raggiunto e toccato lo spirito interiore dell'altro. La nostra relazione trascende se stessa e diventa parte di qualcosa di più ampio. Crescita profonda, cura ed energia sono presenti. (Rogers, 1980, p.129, tda)

Nel campo dell'analisi transazionale, mentre Berne (1949) enfatizza l'importanza di uno "stato d'animo intuitivo" legato a uno stato di ricettività e allerta per giungere a giudizi intuitivi accurati, Schmid (1991) identifica l'intuizione come l'abilità in grado di cogliere le possibilità e il potenziale che consente al terapeuta, attraverso una comunicazione inconscia, che incarna il contenuto del suo processo intuitivo, di promuovere la crescita potenziale del cliente e simultaneamente l'alleanza terapeutica (Arnd-Caddigan & Stickle, 2017). Nell'ambito della psicoterapia integrata, Moursund ed Erskine (2004) hanno assimilato l'intuizione al fenomeno della sintonizzazione (*attunement*), che prevede

l'utilizzo del processo di sincronizzazione sia conscio sia non consapevole del terapeuta e del cliente, in modo che gli interventi del terapeuta si adattino ai continui bisogni e processi, momento per momento del cliente. È più del semplice sentire cosa sente il cliente: include il riconoscimento dell'esperienza del cliente e il muoversi cognitivamente, affettivamente e fisicamente così da integrare a questa esperienza una modalità che potenzia il contatto. (Moursund ed Erskine, 2004, p.98, tda)

Conformemente a questa posizione, Marks-Tarlow (2012)) suggerisce che l'intuizione clinica sia il prodotto di una comunicazione inconscia tra cervello destro e cervello destro, così come descritto dal lavoro del neuroscienziato Allan Schore (2005) che, studiando per parecchi anni l'emisfero destro nella interazione madre-bambino, ha rilevato come gli stessi risultati potessero riferirsi alle interazioni cliente-terapeuta e come l'intuizione riguardasse "la comunicazione non conscia di micro espressioni e di altri comportamenti non verbali" (Arnd-Caddigan & Stickle, 2017, p.89, tda). La ricerca rivolta all'uso clinico dell'intuizione ha un corpo limitato, ma in espansione (*ibidem*). In generale, gli studi effettuati hanno rilevato la validità dell'intuizione quale strumento nel processo terapeutico, in quanto, in alcuni casi, gli insights derivati intuitivamente hanno contribuito all'esito positivo del trattamento, e il ruolo dell'intuizione nel rafforzare l'alleanza terapeutica. Dalle ricerche svolte da Petitmengin-Peugeot (1999) e da Charles (2004), citati da Arnd-Caddigan e Stickle (2017), è emerso come l'intuizione risultasse da uno sforzo di connessione tra terapeuta e paziente/cliente. A tal proposito, il sotto campione di terapeuti dello studio sull'intuizione intrapreso da Petitmengin-Peugeot (1999) ha riportato come la focalizzazione su parti specifiche del corpo dei loro clienti generava una connessione visiva, cinestetica, o immagini uditive, come un canale luminoso o di vibrazione di energia che creava un ponte tra terapeuta e cliente. L'indagine di Charles (2004) sull'intuizione clinica ha raccolto i dati da un focus group di psicoterapeuti che si descrivevano come intuitivi. Dalla loro discussione erano emerse: la natura irrazionale e praticamente inspiegabile dell'esperienza intuitiva, la necessità della presenza di un "un accordo tra terapeuta e cliente" (Charles, 2004, p.71, tda) affinché affiorassero delle connessioni, e il bisogno di validare le proprie intuizioni cliniche verificando l'appropriatezza e l'accuratezza con i clienti. Un'ulteriore ricerca riportata da Arnd-

Caddigan e Stickle (2017) è stata lo studio qualitativo condotto da Jeffrey e Fish (2011) su come terapeuti di coppia e della famiglia descrivevano la propria concezione di intuizione, la sua funzione nel lavoro clinico e la propria esperienza del fenomeno intuitivo. I risultati emersi erano i seguenti: la natura dell'intuizione clinica corrispondeva all'esperienza affettiva e sensoriale di comprensione dei clienti; il cliente co-partecipava al processo intuitivo, facilitandolo o ostacolando; la connessione tra cliente e terapeuta veniva associata alla credenza di quest'ultimo che esistesse una forza in grado di connettere ogni cosa; i partecipanti erano più a proprio agio a usare l'intuizione nel setting clinico se avevano assistito al suo utilizzo da parte dei loro supervisori; i partecipanti sperimentavano una certa resistenza nel riconoscere il ruolo dell'intuizione all'interno della disciplina psicologica e alcuni di loro manifestavano frustrazione di fronte alla svalutazione di questo valido strumento clinico e al fatto che non rientrasse nell'insegnamento del proprio percorso formativo. Risulta evidente come rispetto ai modelli individuali di intuizione postulati dalle teorie della psicologia cognitiva, l'ambito psicoanalitico e psicoterapeutico mette in luce la natura interattiva dell'intuizione: nella relazione tra terapeuta e paziente, la conoscenza intuitiva, seppur riferita al clinico, si costituisce come risultato di un qualche tipo di comunicazione, assumendo quindi le sembianze di un fenomeno relazionale (Arnd-Caddigan e Stickle, 2017). In campo psichiatrico, in un articolo sulla diagnosi intuitiva della schizofrenia, Moskalewicz et al. (2018) mostrano come, nonostante la psichiatria dominante rifiuti l'intuizione come modalità diagnostica appellandosi alla tradizionale diagnosi operativa, la diagnosi intuitiva possa effettivamente essere riconosciuta nella sua validità ed essere fenomenologicamente spiegata. Prima dell'introduzione della diagnosi operativa contemporanea della schizofrenia, che, traendo origine dal DSM-III del 1980, si basa su

una prospettiva in terza persona, indipendente dal contesto, ateorica e imparziale e identifica la schizofrenia come un insieme di sintomi patognomonic, Rümke nel 1941 (Rümke, 1990) aveva coniato il termine “*sentimento precoce*” (*Praecox- Gefühl*), per riferirsi a ciò che si avvertiva addirittura prima di qualsiasi comunicazione verbale con il paziente e che dava origine alla diagnosi intuitiva, chiamata appunto *diagnosi per sentimento precoce*. Paduanello (2016) vi si riferisce descrivendola come il sentimento che il diagnosa sente e che riguarda “l’incapacità di ritrovare l’altro e stabilire un contatto con il tutt’uno della sua personalità” (*ibidem*, p.293). Ben diversa da una diagnosi fondata su un’emozione ordinaria o su un’impressione arbitraria, Minkowski (1927) ricorre a sua volta alla *diagnosi per penetrazione*, ovvero alla diagnosi basata sull’intuizione in grado di rilevare l’essenza dei sintomi schizofrenici nel paziente e, in particolare, la perdita del suo contatto vitale con la realtà e la sua alienazione. Fenomenologicamente la diagnosi intuitiva della schizofrenia, lungi dall’essere passiva o immediata, si presenta come un senso di incomprensibilità radicato nel paziente ad un livello affettivo, rilevato dai suoi sintomi, che non riguarda solo il paziente, ma coinvolge anche lo stesso psichiatra, che a sua volta si sente strano. Sebbene sia diversa da quella della diagnosi operativa, non significa che la validità della diagnosi intuitiva (*sentimento precoce* o *diagnosi per penetrazione*) sia vaga o arbitraria o che dica molto di più dello psichiatra di quanto non dica del paziente. Infatti, la diagnosi intuitiva non agisce solo puramente a un livello soggettivo, ma trova il suo terreno di sviluppo nello spazio dell’interazione clinica. Inoltre, riguarda l’azione implicita di una tipificazione della schizofrenia, e quindi richiede familiarità ed esperienza con il contesto clinico e psichiatrico. Non potendo comunque essere esclusa a priori la possibilità di un falso positivo, richiede una verifica critica da parte dello psichiatra per confermarla o falsificarla, attraverso un

approfondimento riflessivo, per definire maggiormente “l’incomprensibilità” dell’altro, e un confronto con il giudizio di altri esperti della comunità psichiatrica (Moskalewicz et al., 2018). I diversi contributi citati mostrano come sia fondamentale riconoscere e valorizzare l’intuizione nell’incontro clinico e terapeutico come modalità conoscitiva preverbale in grado di consentire un contatto autentico con la soggettività del paziente.

III.5 *Le atmosfere e il sentire patico*

Secondo la prospettiva fenomenologica, in riferimento al sentire precoce di Rümke, Paduanello (2016) osserva come, a guidare la diagnosi, sia un’atmosfera che investe il terapeuta nell’incontro con il paziente, come può essere quella, ad esempio, nel caso del melanconico, di “una specifica sensazione di appassito o di perdita di freschezza” (Tellenbach, 1961, tr. it. p.31). Come mostrato da Minkowski (1936): “un essere umano espande un’atmosfera intorno a sé in modo più o meno intenso come un irradimento essenziale che caratterizza la sua personalità, come una “nube sottile” che promana da lui” (tr. it. p.100). Sebbene le atmosfere siano sempre pervadenti, sono comprensibili solamente nella loro immediatezza nel momento in cui ci investono, e un discorso chiaro e diretto su di esse risulta un’impresa estremamente difficile. La *Neue Phänomenologie* tedesca ne dà una definizione concisa: “con il termine atmosfera ci si riferisce agli stati affettivi suscitati nella persona da cose, persone e/o ambienti a lei esterni” (Paduanello, 2016, p.281). Le atmosfere rappresentano l’aspetto estetico delle situazioni dalle quali sono veicolate¹⁶. L’atmosfera si riferisce all’esperienza del patico¹⁷, alla conoscenza

¹⁶ Determinate atmosfere sono provocate in modo costante da determinate situazioni. Ad esempio, “la sensazione angosciosa del crepuscolo (non a caso utilizzato come metafora della *Wahnstimmung*, momento, umore, stato predelirante) è un’atmosfera specifica e unica, in cui l’ambiente perde i suoi bordi definiti, i confini si sfuocano (per via della caratteristica luminosità) e le distanze sfumano” (Paduanello, 2016, p.286).

¹⁷“*Pàthos*, dal greco soffrire, emozionarsi; la capacità di suscitare un’intensa emozione affettiva e commozione estetica” (Paduanello, 2016, p.282).

originaria intuitiva proveniente dal corpo, pre-concettuale e anteriore a qualsiasi cognizione, e ad una dimensione non intenzionale, impressionale, affettiva (*ibidem*).

Riferendosi al patico, Vetrugno et al. (2014) affermano:

Lo stesso movimento fenomenologico che ha eletto l'“esperienza vissuta” (*Erlebnis*) a nucleo centrale dell'esperienza umana, attraverso alcuni (seppur rari) contributi, ha iniziato a cogliere nelle profondità del vissuto un nocciolo caldo e magmatico che potremmo definire “patico”. Questo elemento “patico” concerne la rilevanza, non solo della vita emozionale, ma di una “passività originaria” – potremmo dire – che caratterizza l'uomo all'alba del proprio Sé e del sapere circa sé stesso nel momento originario del provarsi nella propria carne. (p.252) [...]. La paticità, il patico è una sostanza magmatica che aspetta di defluire, di emergere, che viene patita e, in una certa misura, attende di essere sentita e vissuta. Il patico è lo strato dal quale si generano le emozioni.¹⁸ È quella parte del vissuto che precede il vissuto stesso. Dell'Erlebnis, costituisce quel momento pre-riflessivo e ante-predicativo al quale, purtroppo, o per fortuna, ognuno di noi si deve arrendere, perché esso è impossibile da sottomettere al linguaggio, al verbale, e questo crediamo sia ciò che intende Masullo quando afferma che il patico non è comunicabile, ma comunicativo. (p. 261)

Il patico, quindi, come dimensione più profonda e nucleare dell'esperienza vissuta, non è accessibile alla conoscenza concettuale, ma a quella intuitiva ed è proprio l'intuizione a cogliere un'atmosfera: l'organo di questo sentire è “una sorta di intuizione d'essenza intesa come il cogliere un'invariante strutturale di un fenomeno costituito, in questo caso, dagli elementi del sentito (atmosferici) la cui essenza è una sensazione complessiva (atmosfera)” (Paduanello, 2016, pp.291-292). Le atmosfere agiscono sul soggetto in maniera attiva e indipendente: i sentimenti atmosferici non appartengono al soggetto, ma è come se lo assalissero. Husserl parla di *Stimmungen* per riferirsi agli stati d'animo, alle atmosfere emotive, che si costituiscono come sfondo, colorazione o tonalità emotiva

¹⁸ Il “fondo” patico può essere associato al “fondo” emotivo trattato da Damasio (1999), relativo alle emozioni di fondo.

dell'esperienza e che la coscienza di un individuo "patisce" passivamente (*ibidem*). L'atmosfera si colloca nello spazio del "tra" dell'incontro tra soggetto e oggetto, "che separa e unisce persona e mondo in una sorta di condivisa corporeità" (*ibidem*, p.294). Quando l'atmosfera si determina dall'incontro con un altro individuo, l'esperienza dell'altro si compie primariamente, prima ancora di intenzionarlo, come un affetto che intuiamo immediatamente, come sentimento atmosferico, che condiziona i nostri rapporti quotidiani, e che può essere fonte di attrazione o repulsione, di antipatia o simpatia. "Incontrare una persona vuol dire incontrare il modo dei suoi vissuti in un tutt'uno condensato in un'atmosfera" (*ibidem*, p.294). Paduanello (2016) sottolinea come sia fondamentale che un terapeuta fenomenologico rivolto alla comprensione del paziente alleni il suo "fiuto" per le atmosfere all'interno dell'incontro terapeutico e, in accordo con Kimura (2000) che transiti dall'*esser-ci-con* (il *Mit-da-Sein*, ovvero il modo autentico di stare con l'altro) all'*esser-ci-tra*, mettendo in atto un ascolto atmosferico continuo e lasciandosi invadere, prima di qualsiasi conversazione, dall'atmosfera emanata dall'altro. In questo modo può essere favorito un esito trasformativo e curativo nel paziente, dal momento che "la concordanza (intesa come familiarità ed accettazione) tra il mio sentire l'atmosfera che emano e il rimando di risonanza o meno del sentire altrui la mia atmosfera, rappresenta un continuo «recuperare dagli altri il nostro sé»" (Paduanello, 2016, pp.296-297). Di Petta e Tittarelli (2020) riconoscono come il cambiamento in psicoterapia possa generarsi proprio dalla condivisione di momenti segnati dalla partecipazione intuitiva tra terapeuta e paziente, dall'incontro tra il proprio modo di essere e "il modo di essere con gli altri".

L'incontro autentico è quello che lascia in secondo piano le sfere linguistiche, sensoriali, motorie, logiche e mette originariamente il suo fondamento nel patico, in quel pensiero che indica nella relazione,

di un uomo di fronte a un altro uomo, il fondamento dell'esistenza umana. L'altro è lì di fronte a noi, ci sta chiedendo di incontrarlo, non nella fisicità di due semplici presenze, ma nella densità del nostro essere, nella disperazione dell'inadeguatezza che non potremo mai dirci esattamente cosa stiamo provando, ma cercando disperatamente di farlo. [...] ci sono comunicazioni impossibili che, invece, si rendono possibili quando abbassiamo lo sguardo pretenzioso del voler capire a tutti i costi e ritorniamo a parlarci in un comune destino di umani e del corpo vivente (Borgna, 2015), accedendo insieme a un "terzo spazio" come intersezione di me e te in mezzo a noi. Questo spazio, delle atmosfere che si incontrano e si "curano" vicendevolmente, quasi a nostra insaputa, è uno spazio dove le cose quotidiane (terribili per chi soffre) assumono un alleggerimento liberatorio. Uno spazio dove io e te, terapeuta e paziente, ci sospendiamo e generiamo una nuova significazione possibile indipendente dalle condizioni iniziali che ci hanno portato lì, per uscirne entrambi con nuove possibilità di esistenza. (Paduanello, 2016, p.297)

L'apertura alla dimensione patica deve quindi essere valorizzata in quanto il sentire intuitivo rappresenta la modalità conoscitiva dell'esperienza più pura e originaria.

III.6 *Silenzio e parola poetica*

Nell'incontro clinico con il paziente, Borgna (1999) riporta come l'intuizione sia lo strumento clinico essenziale per decifrare il silenzio nelle sue molteplici forme, distinguendo, ad esempio, il silenzio dell'esperienza depressiva che "fa perdere il contatto con il mondo e fa precipitare in una solitudine ghiacciata e desolata" (*ibidem*, p.139) da quello dell'esperienza psicotica, "che nasce non dalla desertificazione delle esperienze, ma dalla proliferazione interminata e lacerante di esperienze che hanno perduto il senso dialogico dell'alterità" (*ibidem*), laddove la parola si cancella nel delirio e nell'allucinazione.

Ogni silenzio nasconde in sé una linea (molte linee) di ambiguità e di mistero, di fascinazione e di sfida, di salvezza e di disperazione; più indecifrabili della parola e del canto ma, anche, più inquietanti e insostenibili. Si annega nelle acque immobili del silenzio, e non è possibile salvarsi se non cresce in noi

l'intuizione: come forma labile e inafferrabile di conoscenza e di decifrazione dei segni: delle maschere neitzscheane che si alternano sui volti: sul mio volto e sui volti di ciascuno di noi. (*ibidem*, p. 138)

Analogamente all'intuizione, che, come una sonda, coglie le essenze invisibili dietro le esistenze visibili, il silenzio non è solo una componente essenziale della vita psichica, ma anche un elemento chiave della dimensione più spirituale umana: “il silenzio è buon conduttore: trasmette all'uomo i sottintesi nascosti sotto le cose dispiegate e fa giungere fino a lì le voci del mistero universale” (Jankélévitch, 1961, citazione da Borgna, 1999, p. 143). Il richiamo suggestivo alle profondità psichiche è reso possibile anche da un altro linguaggio senza parole, quello evocativo della musica. Sfidando ogni dicibilità, ogni discorsività, la musica, proprio come l'intuizione, è essenzialmente ineffabile e, nel suo concepire l'inconoscibile al di là delle parole, ne rimaniamo profondamente attratti (Borgna, 1999). Secondo Romano (1999) la terapia deve lasciarsi ispirare dalla musica nel suo costante invito all'utilizzo del linguaggio metaforico: “la musica fornisce alla terapia molte suggestioni, che alimentano un pensare analogico e metaforico; e questo certamente giova alla terapia stessa, perché le suggerisce di diventare più leggera e aperta” (Romano, 1999 citazione da Borgna, 1999, p. 85). E questo nella direzione di “aiutare il paziente e il terapeuta a ospitare nella loro psiche l'indicibile; non come un vagabondo da espellere o un ladro da consegnare alla polizia, ma come un ospite sempre un po' furtivo e misterioso, che ha abitudini diverse dalle nostre” (Romano, 1999 citazione da Borgna, 1999, p. 86). Nell'incontro terapeutico il ruolo della poesia, che è essenzialmente metafora, dovrebbe essere meritatamente valorizzato, partendo dal coinvolgimento e dalla dimestichezza del terapeuta stesso con il suo mondo, al fine di compiere un “salto stilistico” per aggirare e superare le resistenze e le razionalizzazioni (De Tiberiis, 2020). Il linguaggio poetico è infatti un linguaggio di immagini, non

esplicativo o definitorio, non logico, ma essenzialmente libero; è suggestivo, allegorico, evocativo di emozioni, ricordi, fantasie, esperienze; può essere ricco di contraddizioni e spingere a instaurare un dialogo tra poeta o lettore e un oggetto, e a elaborare e trasformare le proprie emozioni (Bisutti, 2009; De Tiberiis, 2020). Maiolo (2019) scorge forti affinità tra la parola psicologica e quella poetica: entrambe fanno appello al medesimo linguaggio profondo e creativo; emergono dalla psiche profonda e non sono totalmente prodotti della coscienza, ma con l'aiuto di quest'ultima possono divenire trasformative e curative; sono accomunate dall'intuizione come conoscenza senza *logos*. La poetessa e saggista Bisutti (2009) sembra assimilare l'occhio poetico a quello intuitivo, riferendosi alla capacità della poesia di mostrarci, attraverso le sue immagini, come l'essenza delle cose:

la poesia vuole solo farcele vedere. Come se fossimo lì a guardare, ma al tempo stesso nessuno guardasse e le cose svelassero finalmente un loro misterioso modo di essere che nessuno può o riesce a vedere. La poesia lo vede: essa è un occhio particolare, che mentre leggiamo diventa il nostro occhio.
(p.53)

E sempre in riferimento all'immagine poetica: “nell'immagine si attua una fusione tra corpo e mente, conscio e inconscio, intelligenza e sentimento: essa intreccia così l'intero fluire della nostra vita psichica al fluire della realtà” (*ibidem*, p.221). È come se, nella poesia, che è essenzialmente metafora, l'intuizione trovasse il suo linguaggio ideale per concretizzarsi, rivelando il flusso ininterrotto della vita. “La metafora mette in luce il carattere mobile, indefinito della realtà e che la metamorfosi, il trasformarsi è l'essenza del mondo e della vita, nel suo passare da una forma all'altra” (*ibidem*, p.109). Diviene, pertanto, fondamentale riconoscere, anche nel contesto clinico e terapeutico, che al di là del linguaggio definitorio, esplicativo e razionale, la poesia, come il silenzio e la musica, si costituisce come linguaggio estremamente suggestivo, evocativo e comunicativo, più

risonante con l'esperienza emotiva umana e con la vita stessa. Di fronte al fondamento irrazionale e talvolta indecifrabile della poesia, che diviene una vera e propria metafora dell'intuizione, Bisutti (2009) suggerisce di

abbandonarsi, come bambini, alle suggestioni, agli echi, ai cerchi successivi che si allargano intorno alle parole come sulla superficie dell'acqua. Affidarsi ai suoni, mettersi in ascolto. Continuare a sforzarsi di ascoltare, anche se non si capisce. Il senso profondo della vita non è in ciò che appare chiaro: ma nell'interrogarsi, nel ricercare, nell'ascolto. Ciascuno di noi- poeta, lettore- può essere il protagonista di questa avventura. (p.161)

Invece di un atteggiamento naturalistico oggettivante, che immobilizza e racchiude l'altro in concetti rigidi, la psicologia dovrebbe essere aperta al fluire della vita, al fluire della persona, e, senza la pretesa di conoscere l'altro una volta per tutte, affidarsi alla dimensione intuitiva e poetica nel rispetto della sua vitalità. Non posso non concludere con le parole poetiche di Bisutti (2009), illuminanti e incisive rispetto a quanto illustrato nella mia trattazione sull'intuizione.

Possiamo cercare di catturare la realtà con la nostra intelligenza: allora è come se la fissassimo con uno spillo su un cartoncino. Così fanno i naturalisti. Possono studiare la farfalla, ma la farfalla è morta, e del suo splendore non rimane quasi più nulla. La poesia cerca di afferrare la farfalla, però di lasciarla ancora libera di volare e di splendere in tutto il suo fulgore. Ma come è possibile catturare una farfalla e contemporaneamente lasciarla libera? Infatti: è assurdo pensare di poterlo fare. Per questo essa è forse, anche, assurda. [...] La poesia non ci può dare una vera risposta. Può solo continuare a suggerire: "Provate a guardare la favilla come fosse una stella". E se noi risponderemo: "Ma non sono uguali", replicherà: "Non ho detto che sono uguali". Essa non ci può dire che cosa esattamente dovremmo credere, ma ci lascia liberi di credere. (*ibidem*, pp.246-248)

Conclusione

Esaminando il ruolo dell'intuizione in psicologia emerge come lo spazio che le viene concesso è molto limitato. Trattata come una variabile in ambito cognitivista, l'intuizione dovrebbe essere maggiormente valorizzata come metodo conoscitivo nella pratica clinica. I riferimenti filosofici citati contribuiscono al punto focale della mia trattazione, ovvero il recupero del valore dell'intuizione rispetto alla comprensione autentica dell'altro e di sé, sbarazzandoci di qualsiasi atteggiamento diffidente o denigratorio nei suoi confronti. Valorizzare l'intuizione significa valorizzare la vita, nella sua essenziale dimensione irrazionale. Laddove la conoscenza razionale, logica, "scientifica", si distacca dall'esperienza umana e dal mondo della vita, dalla realtà nel suo flusso continuo, l'intuizione ne penetra nell'essenza cogliendone l'autenticità, e costituendosi come modalità conoscitiva originaria, fondamento del pensiero, così come la vita è il fondamento della scienza. D'altra parte, lungi dal costituirsi come una mera esaltazione dell'intuizione, la mia trattazione sottolinea la necessità dell'equilibrio: così, come nell'essere umano dimensione intuitiva e intellettuale, irrazionale e razionale, dovrebbero integrarsi in maniera armonica, scienza e intuizione non si autoescludono, ma, anzi, anziché opporsi, dovrebbero intrecciarsi nella direzione di una conoscenza autentica e rigorosa, soprattutto laddove oggetto di indagine è la persona. Si mostra come, nella prassi operativa, la psicologia può accogliere la dimensione intuitiva tramite l'ascolto liberato da pregiudizi e teorie precostituite ed evitando l'uso di concetti rigidi e fissi, a favore di rappresentazioni più mobili e flessibili, come le immagini, le metafore, la parola poetica. Solo così ci si può avvicinare alla dimensione più intima e vitale della persona, raggiungendo quella profonda risonanza con l'esperienza umana, che, nel contesto clinico e terapeutico, si rivela essenziale nel generare un riconoscimento che possa guidare

l'alleanza terapeutica, favorendo l'esito positivo del trattamento. Non dimenticherò mai come, uno dei primi giorni da tirocinante in una comunità psichiatrica, trascorsa l'intera mattinata ad ascoltare con puro interesse e curiosità la descrizione frenetica e dettagliata di un paziente circa un suo disegno, assorbita dalle sue parole e totalmente in connessione con lui, sono stata ricompensata più tardi dalla sua riconoscenza: "Grazie di cuore per avermi ascoltato, mi sono sentito davvero compreso". L'esperienza intuitiva, esplorata nelle sue differenti sfumature, ha rievocato più volte esperienze personali: l'espansione dello slancio personale, la chiamata del *daimon*, l'ispirazione creativa derivante dal contatto vitale con la realtà (nel mio caso dalla contemplazione della natura), accomunate tutte da un forte sentimento di contatto con la vita e con il suo potente segreto. L'intuizione stessa ha guidato l'intero svolgimento della mia trattazione: dalla scelta dell'argomento, al delinearsi della sua struttura, gettandomi più e più volte, a fronte della sua natura preverbale e ineffabile, in momenti di impasse, dai quali sono uscita solo attraverso la luce dell'*insight*. Giunta a questo punto, mi tocca riconoscere di aver girato intorno all'intuizione senza essere riuscita a sondarla totalmente, a illuminarla una volta per tutte. Come il vento, ho l'impressione che l'intuizione abbia attraversato la mia trattazione, pur rimanendo sempre inafferrabile, sfuggente. Ricordando la citazione di Borgna (1999), "come possa essere definita e tematizzata l'intuizione, una forma di conoscenza affidata alle ali vibranti dell'intuizione non è cosa facile e, forse, ai confini dell'impossibile: o almeno dell'indicibile" (p.38), non posso che accettare questo limite: l'intuizione non può essere trattata in modo esaustivo, ma non si può, solo per questo, non parlarne affatto.

Riferimenti bibliografici

- Agostino (397-400 d.C.). *Le confessioni*. Torino: Einaudi, 1982.
- Aristotele (IV secolo a.C.). Secondi Analitici. In G. Colli (a cura di), *Organon*. Torino: Einaudi, 1955.
- Armezzani, M. (1998). *L'enigma dell'ovvio. La fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Padova: Unipress.
- Armezzani, M. (2011). La prospettiva costruttivista e interazionista. In A. Salvini e M. Dondoni, *Psicologia clinica dell'interazione e psicoterapia* (pp. 62-92). Firenze: Giunti Editore S.p.A.
- Arnd-Caddigan, M., & Stickle, M. (2017). A Psychotherapist's Exploration of Clinical Intuition: A Review of The Literature and Discussion. *International Journal of Integrative Psychotherapy*, 8, 79-102.
- Assagioli, R. (1965). *Psychosynthesis*. New York: Hobbs Dorman.
- Bastick, T. (1982). *Intuition: how we think and act*. New York: Wiley.
- Bergson, H. (1903). *Introduction à la métaphysique* (tr.it. *Introduzione alla metafisica*. Napoli: Orthotes, 2012).
- Berne, E. (1949). The nature of intuition. In P. McCormick (Ed.), *Intuition and ego states: The origins of transactional analysis* (pp. 1-31). San Francisco: TA Press, 1977.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation: A scientific approach to insight in psychoanalysis and groups*. London: Tavistock. [Reprinted in *Seven Servants*. New York, NY: Jason Aronson, 1977.]
- Binswanger, L. (1923). Sulla fenomenologia. In *Per un'antropologia fenomenologica*. Tr. it. Milano: Feltrinelli, 1970.
- Bisutti, D. (2009). *La poesia salva la vita. Capire noi stessi e il mondo attraverso le parole*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der Natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stutgard: Enke Verlag (tr. it. *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1998).
- Borgna, E. (1997). *Le figure dell'ansia*. Milano: Feltrinelli.
- Borgna, E. (1999). *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*. Milano: Feltrinelli, 2018.
- Buber, M. (2013). *I and Thou*. London: A & C. Black.
- Calvi, L. (1993). Prospettive antropofenomenologiche. In AA.VV. *Trattato italiano di psichiatria*. Milano: Masson.
- Cargnello, D. (1980). Ambiguità della psichiatria. *Comprendre*, 9, 7-48, 1999.
- Castiglioni, M., & Faccio, E. (2010). Costruttivismo, costruttivismi e altre dispute epistemologiche. In M. Castiglioni & E. Faccio, *Costruttivismi in psicologia clinica. Teorie, metodi e ricerche* (pp.5-26). Novara: De Agostini Scuola SpA.

- Chang, L. (2006). *Wisdom for the Soul: Five Millennia of Prescriptions for Spiritual Healing*. Gnosophia Publishers.
- Charles, R. (2004). *Intuition in psychotherapy and counselling*. London: Whurr.
- Cherubini, P. (2012). *Psicologia generale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Cherubini, P., & Bricolo, E. (2012). Discorso sul metodo. Di cosa si occupa la psicologia generale, con quale approccio, ed entro quali limiti. In P. Cherubini (a cura di), *Psicologia generale* (pp.1-47). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Cornoldi, C., & Sanavio, E. (2017). *Psicologia clinica. Terza edizione aggiornata al DSM-5*. Bologna: Il Mulino.
- Damasio, A. R. (1999). *Emozione e coscienza*. Milano: Adelphi, 2000.
- Dazzi, N., Lingiardi, V., & Gazzillo, F. (2009). *La diagnosi in psicologia clinica. Personalità e psicopatologia*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- De Tiberiis, G.F. (2020). Elogio della poesia nella vita e nella psicoterapia. *La notte stellata. Rivista di psicologia e psicoterapia*, 2, 121-132.
- Del Corno, F., Lang, M., & Menozzi F. (2017). *Modelli di colloquio in psicologia clinica*. Milano: Franco Angeli.
- Dionigi, I. (2020). *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli.
- Di Petta, G., & Tittarelli, D. (2020). La 'Noità-che-cura'. Il setting 'fuori dallo spazio-tempo' della Gruppen Dasein-Analysis. *Quaderni di Cultura Junghiana*, 1, 101-112.
- Duncker, K. (1935). *La psicologia del pensiero produttivo*. Tr. it. Firenze: Giunti, 1969.
- Einfühlung. (n. d.). In Treccani <https://www.treccani.it/enciclopedia/einfuehlung/>
- Einstein, A. (1931). *Cosmic Religion: With Other Opinions and Aphorisms*. New York: Covici Friede.
- Fasola, C., & Inghilleri, M. (2011). Psicologia clinica postmoderna, le idee per un cambiamento di paradigma. In A. Salvini e M. Dondoni, *Psicologia clinica dell'interazione e psicoterapia* (pp. 27-61). Firenze: Giunti Editore S.p.A.
- Ferracuti, G. (2013). *José Ortega y Gasset. La libertà inevitabile e l'assente presenza del divino*. Mediterranea - Rassegna di studi interculturali, vol. 22.
- Freud, S. (1933/1989). The question of Weltanschauung. In P. Gay (Ed), *The Freud Reader*. New York, NY: W. W. Norton.
- Gadamer, H. G. (1960). *Verità e metodo*. Tr. it. Milano: Bompiani, 1983.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. Routledge (tr. it. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009).
- Goldberg, P. (1989). The intuitive experience. In W. H. Agor (Ed.), *Intuition in organisations: leading and managing productively* (pp.121-134). Newbury Park, Ca: Sage.
- Gombrich, E. H. (1967). *Freud's Aesthetics*. Oxford: Phaidon Publishers Limited (tr. it. *Freud e la psicologia dell'arte*. Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a., 2001).

- Gore, J., & Sadler-Smith, E. (2011). Unpacking intuition: a Process and outcome framework. *Review of General Psychology*, 15, 304-316.
- Govinda, A. (1969). *Foundations of Tibetan mysticism*. New York: Samuel Weiser.
- Grof, S. (1972). Varieties of trans personal experiences: Observations from LSD psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 4(1), 45-80.
- Gruppo di lavoro OPD (2001). *La diagnosi psicodinamica operazionalizzata*. Tr. it. Milano: Masson, 2002.
- Hadamard, J. (1945). *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*. Princeton: Princeton University Press (tr. it. *La psicologia dell'invenzione in campo matematico*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1993).
- Hardman, T. J. (2021). Understanding creative intuition. *Journal of Creativity*, 31, Article 100006 <https://doi.org/10.1016/j.yjoc.2021.100006>.
- Hillman, J. (1975). *Re-Visioning Psychology* (tr. it. *Re-visione della psicologia*. Milano: Adelphi Edizioni, 2019).
- Hillman, J. (1996). *The Soul's Code. In Search of Character and Calling* (tr. it. *Il codice dell'anima*. Milano: Adelphi Edizioni, 1997).
- Husserl, E. (1911). Philosophie als strenge Wissenschaft. *Logos*, 1, 298-341 (tr. it. *La filosofia come scienza rigorosa*. Torino: Paravia, 1958).
- Jankélévitch, V. (1961). *La musique et l'ineffable* (tr. it. *La musica e l'ineffabile*. Milano: Bompiani, 1998).
- Jarreau, A. (2012). Intuiting the unknown: listening with the unconscious mind. *Modern Psychoanalysis*, 37, 66-81.
- Jaspers, K. (1913/1959). *Allgemeine Psychopathologie* (tr. it. *Psicopatologia generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 1964).
- Jeffrey, A. J., & Fish, L. S. (2011). Clinical intuition: A qualitative study of its use and experience among marriage and family therapists. *Contemporary Family Therapy*, 33, 348-363.
- Jung, C. G. (1921). *Psychologische Typen*. Zurigo: Rascher Verlag (tr. it. *Tipi psicologici*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2011).
- Jung, C. G. (1968). The archetypes of the collective unconscious. *Identity*, 9(1).
- Kant, I. (1781,1787). *Kritik der reinen Vernunft* (tr. it. *Critica della ragion pura*. Milano: TEA, 1996).
- Kimura, B. (2000). *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*. Grenoble: Mil-lon (tr. it. *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2013).
- Köhler, W. (1929). *Gestalt Psychology*. Oxford: Liveright.
- Laudan, L. (1977). *Progress and Its Problems. Towards a Theory of scientific growth*. London: Routledge & Kegan Paul (tr.it. *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*. Roma: Armando, 1979).
- Leoni, F. (2004). Introduzione. In E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (pp. IX-XXIX). Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a.

- Lessing, G. E. (1780). *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (tr. it. *L'educazione del genere umano*. Lanciano, 1927).
- Lévinas, E. (2001). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (tr. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. Milano: Editoriale Jaca Book SpA, 2002).
- Maiolo, G. (2019). *Il cielo capovolto ovvero i passaggi dello sguardo*. Youcanprint.
- Maritain, J. (1955). *Creative intuition in art and poetry*. London: Meridian Books.
- Marks-Tarlow, T. (2012). *Clinical intuition in psychotherapy: The neurobiology of embodied response*. New York, NY: W. W. Norton.
- Massironi, M. (2013). *L'osteria dei dadi truccati. Arte, psicologia e dintorni*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- McBurney, D. H., White, T. L., Baroni, M. R., & Berto, R. (2008). *Metodologia della ricerca in psicologia*. Bologna: Il Mulino.
- McCrea, S. (2010). Intuition, insight, and the right hemisphere: Emergence of higher sociocognitive functions. *Psychology Research and Behavior Management*, 3, 1-39.
- McWilliams, N. (1999). *Il caso clinico. Dal colloquio alla diagnosi*. Tr. it. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2002.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Fenomenologia della percezione*. Tr. it. Milano: Bompiani, 1970.
- Minkowski, E. (1936). *Vers une cosmologie*. Paris: Aubier-Montaigne (tr. it. *Verso una cosmologia*. Torino: Einaudi, 1999).
- Minkowski, E. (1968). *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques* (tr. it. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*. Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a., 2004).
- Moursund, J. P., & Erskine, R. (2004). *Integrative psychotherapy: The art and science of relationship*. Pacific Grove, CA: Thomson Brooks/Cole.
- Moskalewicz, M., Schwartz, M.A., & Gozé, T. (2018). Phenomenology of Intuitive Judgment: Praecox-Feeling in the Diagnosis of Schizophrenia. *Avant*, 9, Article: 2 <https://doi.org/10.26913/avant.2018.02.04>.
- Nutt, P. C. (1989). *Making tough decisions: tactics for improving managerial decision making*. San Francisco, Ca: Jossey-Bass.
- Ortega y Gasset, J. (1957a). El hombre y la gente. In *Obras completas, vol. VII*, (pp.71-269). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1957b). Meditación de la técnica. In *Obras completas, vol. V*, (pp. 315-75). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1957c). Misión del bibliotecario. In *Obras completas, vol. V*, (pp. 204-234). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1957d). Pidiendo un Goethe desde dentro. In *Obras completas, vol. IV*, (pp. 359-420). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1957e). Sobre las carreras. In *Obras completas, vol. V*, (pp. 167-183). Madrid: Revista de Occidente.

- Paci, E. (2004). Prefazione. In E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (pp. XXXI-XXXVI). Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a.
- Paduanello, M. (2016). Il sentire atmosferico in fenomenologia e psicopatologia. *Comprendre*, 25-26, 279-301.
- PDM Task Force (2006). *PDM. Manuale diagnostico psicodinamico*. Tr. it. Milano: Raffaello Cortina, 2008.
- Petitmengin-Peugeot, C. (1999). The intuitive experience. *Journal of Consciousness Studies*, 6(2-3), 43-77.
- Pilard, N. (2015). *Jung and intuition: On the centrality of forms of intuition in Jungian and Post-Jungians*. London: Karnac.
- Polanyi, M. (1967). *The tacit dimension*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. R. (1934). *Logik der Forschung* (tr. it. *Logica della scoperta scientifica*, Torino: Einaudi, 1970, 1995).
- Psicologia. (n.d.). In Treccani <https://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia/>
- Ricoeur, P. (1959). *Il simbolo dà a pensare*. Tr. it. Brescia: Morcelliana, 2002.
- Rogers, C. (1980). *A Way of Being*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Romano, A. (1999). *Musica e psiche*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ronchi, R. (2012). Un'introduzione al reale. In H. Bergson, *Introduzione alla metafisica* (pp.3-21). Napoli: Orthotes.
- Rossi Monti, M., & Stanghellini, G. (2009). *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rümke, H. C. (1990). The nuclear symptom of schizophrenia and the praecoxfeeling. Translated and with an Introduction by J. Neeleman. *History of Psychiatry*, 1(3), 331-341. <https://doi.org/10.1177/0957154X9000100304>.
- Ryzl, M. (1972). *How to develop ESP in yourself and others*. San Jose: Author.
- Schmid, B. (1991). Intuition of the possible and the transactional creation of realities. *Transactional Analysis Journal*, 21, 144-154.
- Schore, A. N. (2005). A Neuropsychanalytic viewpoint: Commentary on paper by Steven H. Knoblauch. *Psychoanalytic Dialogues*, 15, 829-854.
- Shirley, D. A., & Langan-Fox, J. (1996). Intuition: a review of the literature. *Psychological Reports*, 79, 563-584.
- Simonton, D. K. (1980). Intuition and analysis: a predictive and explanatory model. *Genetic Psychology Monographs*, 102, 3-60.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior* (tr. it. *Scienza e comportamento*. Milano: Franco Angeli, 1971).
- Stanghellini, G. (2021). *Compendio di fenomenologia clinica - Giovanni Stanghellini - Le conferenze #01* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=6hzgEWvIdyA&list=PLjEET_K6oxsOHMFLQrS3KkesVTigOMNm_&ab_channel=PsicologiaFenomenologica.

- Tellenbach, H. (1961). *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*. Berlin: Springer-Verlag (tr. it. *Melancolia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*. Roma: Pensiero Scientifico, 2015).
- Vaughan, F. E. (1979). *Awakening intuition*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.
- Vaughan Clark, F. (1973). Exploring intuition: Prospects and possibilities. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 156-170.
- Vetrugno, L., Di Petta, G., Ambrosini, A., & Stanghellini, G. (2014). Fenomenologia del patico e gruppoanalisi dell'esserci. *Comprendre*, 24, 252-270.
- Volz, K.G., & von Cramon, D.Y. (2006) What neuroscience can tell about intuitive processes in the context of perceptual discovery. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 18, 2077–2087.
- Von Glasersfeld, E. (1994). La costruzione della conoscenza. *Scienze dell'interazione*, 1, 5-13.
- Watt Smith, T. (2015). *The Book of Human Emotions. An Encyclopedia of Feeling from Anger to Wanderlust* (tr. it. *Atlante delle emozioni umane. 156 emozioni che hai provato, che non sai di aver provato, che non proverai mai*. Milano: UTET, 2019).
- Weil, A. (1972). *The natural mind*. New York: Houghton Mifflin.
- Wertheimer, M. (1945). *Il pensiero produttivo*. Tr. it. Firenze: Giunti, 1997.
- Westcott, M. (1968). *Toward a contemporary psychology of intuition*. New York: Holt, Rinehart and Wilson.
- Zambrano, M. (1996). *Verso un sapere dell'anima*. Milano: Cortina.
- Zhang, Z., Lei, Y., & Li, H. (2016). Approaching the Distinction between Intuition and Insight. *Frontiers in Psychology*, 7, Article 1195 <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01195>.
- Zucchetti, A. (2019, 25 maggio). *Jung: tra fenomenologia e psicologia del profondo*. <https://www.psicologiafenomenologica.it/psicoterapia/jung-tra-fenomenologia-e-psicologia-del-profondo/>.