

L'intuizione attenta

(Attentive Intuition)

Gianfranco D'Ingegno

Italian Center of Analytical Psychology

Abstract

It all starts from here: "pay attention to your internal world, that is, your thoughts, your fantasies, your emotions, your dreams and so on". The analyst does not give the patient many indications other than this. Evidently, attention is not an accessory in the analytical process but rather represents one of the foundations on which the patient's path of psychic transformation begins and revolves. In this sense, attention is both what makes analysis possible, and what undergoes a profound change from the analysis in qualitative terms. Referring to an article on the subject by Bruno Callieri entitled "Phenomenological aspects of attention" (Callieri 1997-1998), we can in fact distinguish different forms of attention. This distinction is represented by the different mental structure: attention that goes towards the active search for its object; attention that is concentrated around itself; and finally a form of "pathic attention", of pure observation, that does not wait for anything in particular. Precisely because of this condition of passivity, it is capable of letting itself be struck at the right moment. In the same way, Freud and Bion, respectively with the concept of "free-floating attention" and "listening without memory or desire", suggested to the analyst the assumption of a mental disposition that is without guidance, and capable of staying in the present. Consciousness inhabits the

present but there seems to be no trace of this very brief moment that comes before being, since attention tends to saturate the unknown by re-proposing what is already familiar, thus guaranteeing a sense of continuity. Yet, it is precisely in the present that experience can be denied and we can find ourselves faced with indefinite and undefinable things once and for all, rather than known or knowable objects. Therefore, to facilitate the transition of consciousness from the object to the thing, the Ego retreats to settle on a pure observational function. It favours the appearance of other secondary complexes, in a Jungian-oriented psychic perspective, and it is capable of intercepting more subtle aspects of the experience. Such attention continues until it is shaken by the sudden emergence of intuition which, in Jung's words, represents a direct perception of the unconscious. If thought is a construction of consciousness that reflects its spatio-temporal characteristics, intuition conversely presents itself as the irruption of that which has a psychoid nature. Its foundation is in a source in which the experience is syncretic, affectively and sensorially connoted, and which would give the Ego something to think about. Intuition would therefore be offered to the Ego as a free event brought about by careful waiting, as in a double systolic and diastolic movement, opposite but complementary. Some excellent examples can be traced back to this dynamics, such as Minkowski's concepts of diagnosis by penetration and Lacan's logical time, which respectively capture man in his being and his becoming.

Keywords: Pathic attention, intuition, diagnosis by penetration, logical time

Abstract

Tutto inizia da qui: "faccia attenzione al suo mondo interno, cioè ai suoi pensieri, alle sue fantasie, alle sue emozioni, i sogni e così via". L'analista non dà molte indicazioni al paziente se non questa.

Evidentemente l'attenzione non è qualcosa di accessorio nel processo analitico ma semmai ne rappresenta uno dei fondamenti sui quali si avvia e ruota il percorso di trasformazione psichica del paziente. In tal senso l'attenzione è sia ciò che rende possibile l'analisi e sia ciò che dall'analisi subisce un profondo mutamento in termini qualitativi. Riprendendo un articolo sull'argomento di Bruno Callieri intitolato "Aspetti fenomenologici dell'attenzione" (1997-1998) infatti si possono distinguere diverse forme di attenzione il cui discrimine è rappresentato dal diverso assetto mentale: un'attenzione che va alla ricerca attiva del suo oggetto; che si concentra attorno ad esso; e infine una forma di "attenzione patica", di pura osservazione che non attende nulla in particolare e che proprio per questa condizione di passività è capace di lasciarsi colpire al momento opportuno. Allo stesso modo Freud e Bion, rispettivamente con il concetto di "attenzione liberamente fluttuante" e di "ascolto senza memoria e desiderio", suggerivano all'analista l'assunzione di una disposizione mentale priva di guida e capace di soggiornare nel presente. La coscienza abita il presente ma di questo tempuscolo che viene prima dell'ente non sembra rimanerne traccia poiché l'attenzione tende a saturare il non conosciuto riproponendo ciò che le è già familiare, garantendole così un senso di continuità. Eppure è proprio nel presente che l'esperienza può essere smentita e trovarsi davanti piuttosto che ad oggetti conosciuti o conoscibili, cose indefinite e non definibili una volta per tutte. Per facilitare il transito quindi della coscienza dall'oggetto alla cosa, l'Io arretra per assestarsi su una pura funzione di osservazione e favorire la comparsa di altri complessi secondari in una prospettiva psichica junghianamente orientata e capaci di intercettare aspetti più sottili dell'esperienza. Una tale attenzione si protrae finché non è scossa dall'improvviso affacciarsi dell'intuizione che per dirla con Jung rappresenta una percezione diretta dell'inconscio. Se il pensiero è una costruzione della coscienza che ne rispecchia le caratteristiche spazio-temporali, l'intuizione si

pone viceversa come l'irruzione di ciò che ha natura psicoide. Il suo fondamento è in un originario in cui l'esperienza è sincretica, affettivamente e sensorialmente connotata e che darebbe da pensare all'Io. L'intuizione si offrirebbe quindi all'Io come evento gratuito porto da una attenta attesa, come in un doppio movimento sistolico e diastolico, opposto ma complementare. A tale dinamica vanno ricondotti alcuni eccellenti esempi come i concetti di diagnosi per penetrazione di Minkowski e di tempo logico di Lacan che colgono l'uomo rispettivamente nel suo essere e nel suo divenire.

Parole chiave: Attenzione patica, intuizione, diagnosi per penetrazione, tempo logico

1.

L'attenzione, nell'ambito delle cosiddette psicologie del profondo, è stata spesso ignorata, così come sottovalutato è stato il ruolo da essa giocato nel processo analitico. Eppure, una delle prime e poche indicazioni date dall'analista al paziente fin dalle prime battute della terapia riguarda proprio l'invito a fare attenzione alla sua vita psichica: in tal senso l'esito del percorso terapeutico non può prescindere dal coinvolgimento dell'attenzione. Il tema è stato studiato da Callieri in un articolo pubblicato nel 1998: egli passando in rassegna i diversi studi sull'argomento arriva a distinguere un'attenzione incentrata sull'attesa che si prepara all'azione ed è subordinata al verificarsi di determinate condizioni, un'attenzione riflettente che si concentra attorno ad un oggetto dell'esperienza, e infine un'attenzione osservante in cui non si prende parte attivamente ad un evento ma lo si osserva con la piena prontezza a cogliere qualcosa. Si può considerare pertanto l'attenzione un fenomeno psichico per niente omogeneo e continuo ma all'opposto fortemente eterogeneo e discontinuo, e la cui forma incide sul funzionamento psichico.

Delle prime due forme di attenzione ne parlava anche Freud: egli sosteneva che si trattasse di un fattore psichico capace di stabilire un nesso tra il desiderio e la percezione, tra principio di piacere e principio di realtà e la cui differenza tensionale genera il pensiero e la *catexi* (investimento) (Freud 1895). Per Freud, quindi, l'attenzione lega il mondo pulsionale alla realtà esterna consentendo allo stesso tempo il farsi cosciente dell'una e dell'altra. I presupposti teorici da cui parte ricadono completamente all'interno di una visione cartesiana in cui psiche e mondo sono nettamente separati. Abbiamo quindi un soggetto che si rivolge al mondo attivamente per agevolare la comparsa dell'oggetto atteso dal desiderio, sia esso la preda di una battuta di caccia o la soluzione di un problema di matematica. Concentriamoci però sull'attenzione osservante che sebbene ricada anch'essa in una visione dicotomica sembra però promuovere, o forse meglio riscoprire, un sincretismo alla base del fare esperienza che Jung riassumeva nell'idea che «in fondo psiche è mondo» (Jung 1934-54: 166). La separazione psiche-mondo cioè non sarebbe altro che l'esito finale di un processo automatico, non faticoso ed evidente che l'attenzione, nella sua forma di pura osservazione, riesce meglio a svelare. Questo è lo scopo dell'indicazione analitica citata poco sopra: al di là di far emergere il materiale di analisi, dibattuto durante la seduta, è l'esercizio costante e ripetuto di questa attenzione che produce una trasformazione psichica. Infatti qui l'attenzione non è rivolta al mondo delle distinzioni ma retrocede lentamente verso quel grado zero dell'attività psichica, verso quel tempuscolo in cui l'esperienza sensibile transita nella sua rappresentazione, fin quando essa è colpita, non già dal visibile, ma dall'invisibile che sottraendosi si mostra. La differenza è sottile ma assai significativa: l'attenzione coglie il farsi e il disfarsi dell'esperienza.

Se di trasformazione psichica si deve parlare in analisi allora essa non può non riguardare anche l'attenzione che, orientata verso quel

tempuscolo, sa cogliere l'apofania dello psichico uscendone mutata. Marozza (2012) ne parla come di una oggettività non significativa ma influente, originaria perché, se di psichico si può parlare allora esso va colto nella risposta offerta dalla coscienza allo spaesamento in cui è gettata. L'impersonalità che fonda il concetto di archetipo allora consiste in quel vincolo affettivo, sensoriale e immaginativo che costituisce un limite dato alla responsività della soggettività. Rispondere al patico che ci sollecita fonda quel senso di responsabilità individuale che al contempo plasma la nostra soggettività ma ciò non senza l'assunzione di un atteggiamento che tende all'ascolto, che porge l'orecchio, che rizza le antenne. Potremmo chiamarla un'attenzione con funzioni poietiche perché partecipa attivamente alla *poiesis* che mette mano ad una soggettività mai chiusa, mai definita, mai esaustiva ma sempre incerta e aperta al rischio del naufragio come della scoperta. Ciò a patto di rendersi attenzione patica, che, liberata dalla prigionia dei significati consolidati piuttosto che andare alla ricerca attiva dell'oggetto, si acquieta solo per essere meglio destata al momento opportuno. L'originario sincretismo tra psiche e mondo è comprensibilmente rimosso dalla coscienza dell'io che può solo ospitare le differenze: così essa scopre (con l'attenzione) l'oggetto nel mondo e vi si rapporta. Esso viene iscritto nel registro della sua utilizzabilità (Heidegger 1927) inteso, cioè, quale mezzo utile agli scopi dell'azione umana. Ma l'oggetto è per la coscienza dell'io una reminiscenza problematica e imbarazzante come ancora è testimoniato se scendiamo alle radici del linguaggio: come ci ricorda l'etimologia latina, infatti, il *sub-iectus* è ciò che sta sotto all'*ob-iectus* il quale gli si para innanzi e con il quale intrattiene un iniziale rapporto di subordinazione. L'essere posto di contro dell'oggetto rivela il carattere di gettatezza del soggetto che non va verso l'oggetto ma piuttosto è da questi colto inaspettatamente e inevitabilmente, penetra nel suo orizzonte di senso così da costringerlo a formulare una risposta: il

metodo scientifico potrebbe tranquillamente essere considerato come una forma di compensazione inconscia operata dall'intelletto per ribaltare questo originario rapporto di subordinazione. Nel tempuscolo di quell'impatto non è il soggetto che scopre l'oggetto ma è dall'oggetto semmai che esso fuoriesce senza possibilità di distinguersene chiaramente: nelle belle pagine che Sartre (1943) scrive sul sentimento della vergogna l'essere colto dallo sguardo altrui rivela immediatamente il carattere di gettatezza del soggetto che si palesa nei segni impressi dalla vergogna al corpo. Il corpo rivela che l'ego ha smarrito le sue libere possibilità ed è stato trasformato in una cosa tra le cose dalla funzione reificante dello sguardo. La vergogna sospende l'io nella sua consolidata identità e fa emergere quell'originaria identità a cui Jung alludeva quando sosteneva che al fondo di tutte le cose vi è una identità inconscia. A tale condizione rinvia il concetto di cosa che rappresenterebbe l'indietreggiare dell'oggetto dal cono di luce della coscienza verso una zona d'ombra di cui può essere solo percepita la sua nuda presenza. Cosa è termine generico e allusivo che non definisce, lasciando aperto lo spazio dell'interrogazione e imprimendo all'esperienza una forte coloritura affettivo-sensoriale. Cosa è infatti contrazione di causa e la causa è ciò che spinge, motiva, esercita una pressione sull'individuo che ne è affetto. Remo Bodei ci ricorda che la cosa, in tedesco *sache*, da *suchen*, cercare, rinvia ad un principio di ricerca infinita perché posta al cospetto di un'alterità insaturabile dal nostro orizzonte conoscitivo. Heidegger aveva coniato l'espressione *das-weltet*, cioè il mondeggiare della cosa, il suo farsi mondo, per intendere proprio quel frangente, fugace, intenso darsi della cosa.

È a questo livello d'indagine che mira la domanda platonica sull'essere della cosa: il suo schiudere un senso quando compare nell'orizzonte del soggetto e non già le sue declinazioni ontiche. In tal senso l'attenzione che osserva non ha oggetti conchiusi e netti dinanzi a sé ma solo cose indefinite che riportano la coscienza dell'io alla sua

fondazione patica. Essa ha a che fare con l'esperienza dell'inquietante estraneità (Fedida 2007), dell'estraneo (Waldenfels 2006) o dell'*unheimlich* (Freud 1919) e il suo opposto non è la dis-attenzione che si pone come temporaneo sollievo dall'intenso contatto con l'estraneo, ma l'abitudine che rappresenta il continuo soggiornare presso il medesimo, rassicurante e prevedibile. Dice Waldenfels: «l'attenzione originaria attende qualcosa che non sarà mai completamente presente» (Waldenfels 2006: 120) poiché per quanto l'estraneo possa essere ridotto ad oggetto della conoscenza e in tal modo conosciuto, in sé riecheggia *l'a-peiron*, la cattiva infinità che riposa sull'oscillazione del senso. L'estraneo, infatti, non si lascia dividere in dicotomie come accade, invece, quando esso si declina nella figura dello straniero che posto dinanzi a me, mi qualifica e mi rassicura nella familiarità del proprio. Espressioni del tipo "siamo invasi dallo straniero" suggeriscono però la reversibilità del processo di declinazione semantica dell'oggetto che può tornare ad essere sperimentato nella qualità di un'estraneità cosale che fonda paticamente il soggetto a tal punto da rischiare di invaderlo totalmente. Ospitare la cosa attraverso l'esercizio dell'attenzione che osserva muta la qualità dell'esperienza perché qui, a differenza delle forme di attenzione rivolte all'oggetto, si ha una condensazione sul presente che scorre. Se seguiamo Bergson (1954) dovremmo dire che, mentre l'attenzione che ha il suo oggetto opera seguendo il tempo dell'Io o dell'intelligenza, l'attenzione che osserva si pone propriamente nel tempo. Del tempo l'intelligenza opera costantemente una spazializzazione creando rappresentazioni e oggetti utili per i propri scopi. Riducendo la mobilità in immobilità si acquistano visioni parziali e istantanee di un reale in perenne fluire come nel paradosso della freccia di Zenone. Una simile concezione del tempo svuotata del suo caratteristico aspetto dinamico in fondo approda ad una falsa idea di tempo. Con l'attenzione osservante siamo nel tempo, cioè nell'unico tempo indivisibile della *duree*, la durata, del divenire,

dove il presente, dice Bergson in *Materia e Memoria* (1954) è sensorio-motorio, legato cioè alle sensazioni immediate che nell'immediato passato si estendono verso l'immediato futuro sfumando nell'azione che traduce lo scopo. Il presente è quindi fundamentalmente corporeo e, dice Bergson,

questo insieme è determinato, unico, per ogni momento della durata, precisamente perché sensazioni e movimenti occupano dei luoghi dello spazio e non ci potrebbero essere, nello stesso luogo, diverse cose contemporaneamente (Bergson 1954: 118).

L'attenzione che osserva, rimanendo nel flusso di coscienza, di fatto agevola il transito psichico verso forme complessuali diverse dall'Io (Jung 1934), ognuna delle quali intrattiene specifici e particolari rapporti con la realtà, che oscillano dai più differenziati come nel caso dell'Io e dei complessi ad esso integrati, a quelli più sincretici e affettivamente caratterizzati dei complessi dissociati. L'esperienza della realtà è quindi composita perché funzione dell'attivazione complessuale in ogni dato momento. Bergson dice che: "il cervello non aveva come funzione quella di pensare, ma di impedire al pensiero di perdersi nel sogno; era l'organo dell'attenzione alla vita" (Bergson 1959: 1315). Ciò porta alla considerazione paradossale che, mentre siamo svegli, stiamo anche sognando e che l'attenzione più si sposta dal piano spazializzato del tempo alla durata più si avvicina alla soglia che divide il reale dal sogno. Una siffatta attenzione si mostra come qualcosa di lucidamente oniroide, cioè uno stato psichico che sospende i significati dati ma non li smarrisce, per porsi all'origine delle cose quando esse oscillano partecipando così ad una finzione reale che si svolge. Vale la pena ricordare quanto Freud diceva a proposito dell'attenzione liberamente fluttuante. Egli dice:

Non appena ci si propone di mantenere tesa la propria attenzione a un determinato livello, si comincia anche a operare una selezione del materiale offerto; se ci si concentra con particolare intensità su un brano, se ne trascura in compenso un altro e si seguono nella scelta le proprie aspettative o le proprie inclinazioni [...] la tecnica per affrontare questa difficoltà consiste semplicemente nel non voler prendere nota di nulla in particolare e nel porgere a tutto ciò che ci capita di ascoltare la medesima attenzione fluttuante (Freud 1912a: 532–533).

Non troppo diversamente da lui anche Bion (1962) parla di analista senza memoria e desiderio e quindi di un assetto mentale adesivo allo scorrere presente della seduta e capace di non lasciarsi confondere dai condizionamenti di quanto accaduto né di quanto atteso. L'attenzione che osserva scivola lentamente verso una condizione psichica paradossale in cui l'Io, parzialmente sospeso, favorisce una posizione simbolica. Qui essa insediandosi sulla mobilità della durata otterrebbe un po' lo stesso risultato di un passeggero di una nave o di un'auto che sporgendosi all'esterno coglierebbe la differenza tra lo stare sul mezzo e il non starci sopra. L'attenzione, quindi, consente la fuoriuscita dall'automatismo inconscio per favorire il riconoscimento dello iato tra la cosa e la sua risonanza interna oggetto di rappresentazione: ciò che propriamente chiamiamo coscienza. Per Bergson la coscienza piuttosto che essere una forma di lucidità o di trasparenza è l'effetto di un inciampo che dall'impersonale salta verso il ricordo di se stessa ovvero verso la rappresentazione di sé.

2.

Questa forma di attenzione viene coltivata per mezzo di una severa

autodisciplina, che punta più sulla quiete e i ritmi pacati che sull'accelerazione psichica, che lascia insaturo lo spazio analitico piuttosto che riempirlo, che punta sulla percezione piuttosto che sulla parola, che si interessa alla corporeità e non solo al logos, che favorisce quel processo di regressione alla valenza cosale dell'oggetto piuttosto che adattarsi ai significati già consolidati. L'attenzione analitica lavora al minimo della potenza psichica disponibile per lasciarsi colpire dall'estraneo semmai esso deciderà di comparire sulla scena: probabilmente non vi sarebbe stato nessuno scarabeo da cui si è poi sviluppata l'affascinante ipotesi della sincronicità se Jung non avesse avuto un simile assetto mentale nella famosa seduta in cui gli fu raccontato il sogno che tutti noi conosciamo. Un eccesso di attenzione focalizzata sul sogno, infatti, avrebbe relegato tutto il resto a rumore di fondo. Potremmo chiederci se l'evento scarabeo contro il vetro della finestra sarebbe comunque accaduto a prescindere dallo stato mentale di Jung. O piuttosto ci chiediamo se essi non siano in un rapporto di stretta affinità che chiama in causa non più il rapporto di causalità appunto ma un altro principio. L'attenzione a questo punto non è più una funzione tra le altre ma è la soglia su cui insistono materia e psiche, le cui espressioni più radicali sono la realtà fisica e il sogno, come si diceva prima. Invertendo il discorso si potrebbe dire che a chi è troppo attento non accade mai niente perché è già da sempre nel mondo degli oggetti. Eppure in casi simili l'estraneo alza la posta in gioco: scivola progressivamente sempre di più verso una condizione psicoide finché l'evento sincronistico non ha il potere di ridestare l'attenzione. Ciò che spezza una simile attenzione si mostra con il carattere del gratuito e dell'impersonale: evento sincronistico ed intuizione rinviano entrambi alla comparsa dell'estraneo. L'attenzione che relega l'Io ad un ruolo di pura osservazione è il ventre da cui si genera l'intuizione: ha ragione Bergson quando sostiene che la natura dell'intuizione differisce radicalmente dall'operato dell'intelligenza. Intuire è per Bergson stare

nella mobilità del tempo, essere nel flusso di coscienza fin quando si riemerge con una diretta percezione dell'inconscio (Jung 1969). Si potrebbe sostenere quindi che tra attenzione e intuizione vi sia intanto un rapporto genetico, ma anche un rapporto di complementarità perché se l'intuizione rappresenta il collasso del vuoto prodotto dall'attenzione osservante questa allora rappresenterebbe la porta d'ingresso ad una dimensione inconscia che può solo essere intuita ma mai conosciuta. Deleuze distingue un'intuizione come durata e un'intuizione come uscita dalla nostra durata (Caci 2010): il lampo con cui si manifesta l'intuizione squarcia e pone fine all'insostenibile condizione di quiete dell'Io. L'intuizione rappresenterebbe cioè il ritorno al tempo spazializzato della coscienza e quindi al mondo delle dicotomie e della dualità. A tal fine sembrerebbe che l'intuizione necessiti di una regressione ad una condizione di unione mistica con l'oggetto: Bergson spiazza tutti quando sostiene, viceversa, che non esiste una frattura netta tra l'operato dell'intelligenza da una parte e quello dell'intuizione dall'altra, non c'è separazione tra la mobilità della durata e l'immobilità del tempo spazializzato. È proprio in virtù del fatto che siamo nella mobilità che allora è possibile fare un passo indietro e guardare l'oggetto da un'angolazione diversa. In poche parole, Bergson sostiene che siamo sempre presso l'oggetto e che l'operato dell'intelligenza non fa che aggiungere segni e indizi alle cose così da far sembrare che tra l'oggetto e il soggetto vi sia una netta separazione. Scrive Federico Leoni (2020: 75) che siamo «inscritti in un piano d'immanenza intrascendibile, di cui la trascendenza è semplicemente un movimento e un ripiegamento interno».

3.

L'intuizione si declina in diverse forme, di cui l'interpretazione è certamente la più rinomata, ma non dimentichiamoci di altri fenomeni più particolari come il concetto di tempo logico di Lacan e quello di

diagnosi atmosferica o per intuizione (Minkowski 1933) nell'ambito della psicopatologia fenomenologica. Il clinico si immerge nell'atmosfera offerta dal *dasein* del paziente non tanto e non solo per ottenere una indicazione diagnostica che è la tappa finale di questo processo, ma soprattutto per fare esperienza con la propria carne degli organizzatori psichici del sé del paziente, del cosiddetto *disturbo generatore* (Minkowski 1933): la depressività, la maniacalità, la schizofrenicità, l'ossessività, l'ansia. A tal proposito, Tellenbach (1968) nel testo *L'aroma del mondo* si occupa delle atmosfere che vengono penetrate più dagli organi di senso prossimali che da quelli distali. La distanza in tali casi è funzionale a proteggersi dall'atmosfera a meno che essa non si lasci ridurre reclutando una sensorialità più primitiva e radicalmente affettiva dando luogo ad una percezione transmodale. Un'atmosfera udita o vista non ha infatti lo stesso effetto di un'atmosfera assaporata, toccata o annusata. Una casa trascurata, sporca, buia, decrepita, genera un olezzo nauseabondo di putrefazione attorno a sé, vero e proprio segno dell'esserci del depresso che rinvia al suo esser già morto. O il pathos maniacale per l'eccesso che si manifesta attraverso un profluvio di parole, idee, gesti, che stordiscono e spingono alla fuga.

Sul gioco tra attenzione e intuizione a mio avviso si gioca, da un punto di vista fenomenologico il senso del concetto di tempo logico. A tal proposito valgano le considerazioni precedenti sul concetto di durata di Bergson: anche la seduta ha una sua durata che non è sancita dal tempo spazializzato segnato dall'orologio ma dall'insediarsi sul tempo mobile. Nell'articolo *Il Tempo logico o l'asserzione di certezza anticipata* del 1945 Lacan comincia a interrogare l'uso del tempo che si realizza nell'esperienza analitica, considerando l'inconscio da un punto di vista fenomenologico e non più analitico: piuttosto che essere portatore di verità rimosse, l'inconscio si manifesta come una discontinuità improvvisa, che non si lascia annunciare proprio come il lapsus o come

la battuta di spirito che se non pronunciata al momento giusto non fa ridere. L'inconscio rompe la ripetitività prevedibile delle sedute. Nel suo *Seminario XI* dedicato ai *Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, dirà che l'inconscio «si manifesta a noi come qualcosa che sta in attesa nell'aria, direi, del non-nato [...] del non-realizzato» (Lacan 1964: 25–26) che vuole realizzarsi attendendo il futuro piuttosto che iscriversi in un tempo eterno. Il desiderio dell'analista, insieme alle sue elaborazioni nonché al maneggio che egli fa del tempo della seduta lo provoca in quanto introduce tanto il tempo dell'attesa quanto quello della fretta: attesa per ciò che nella sua mancanza predice il suo arrivo e la fretta perché viceversa il tempo stringe e annulla l'opportunità del suo arrivo. È significativo che il concetto di tempo logico a prescindere dalla cornice teorica di riferimento sottilmente riconosce che il gioco tra attenzione e intuizione, tra il paziente lavoro di semina dell'analista e di raccolta, segue una temporalità kaiologica benché la seduta si svolga su un piano di coscienza caratterizzato da un tempo cronologico. In fondo la differenza tra interpretazione trasmutante e interpretazione data secondo un *cliché*, risiede nel carattere prevalentemente intuitivo della prima: nasce dall'inconscio e non da esigenze di adattamento della coscienza. Ma proprio in quanto l'intuizione è gratuita, che può concedersi come no, occorre comunque concludere il tempo della seduta all'insegna della pazienza che rappresenta una condizione di scacco della coscienza dell'Io e contemporaneamente di apertura verso la complessità inconscia che segue una diversa temporalità.

Bibliografia

- Bergson H. (1954). *Materia e memoria*. Bari: Laterza, 2021.
Bergson H. (1959). *Œuvres*. Éditions du Centenaire. Paris: PUF.
Bion W. (1962). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Astrolabio, 2019.
Caci M. (2010). Il concetto di intuizione in Henri Bergson e Carl Gustav

- Jung. *Psichiatria e Psicoterapia*, 29(3): 189-200.
- Callieri B. (1997-98) Per un'inquieta fenomenologia dell'attenzione. *Informazione psicologia psicoterapia psichiatria*, 32-33, (sett. 1997-apr. 1998): 2-15.
- Fedida P. (2007). *Umano/Disumano*. Roma: Borla, 2009.
- Freud S. (1895). *Studi sull'isteria e altri scritti*. In *Opere di Sigmund Freud*. A cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1977, vol. 1.
- Freud S. (1912a). *Casi clinici e altri scritti*. In *Opere di Sigmund Freud*. A cura di c. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1989, vol. 6.
- Freud S. (1919). *Il perturbante*. In *Opere di Sigmund Freud*. A cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, vol. 9.
- Heidegger M. (1927). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi 2005.
- Jung C. G. (1934-54). Gli archetipi dell'inconscio collettivo. In *Opere di Carl Gustav Jung*. Torino: Boringhieri, 1980, vol. 9.
- Jung C. G. (1934-54). Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. In *Opere di Carl Gustav Jung*, cit.
- Jung C. G. (1947-54). Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. In *Opere di Carl Gustav Jung*, Torino: Bollati Boringhieri, 1980, vol. 8.
- Jung C. G. (1969). Definizioni. In *Opere di Carl Gustav Jung*. Torino: Bollati Boringhieri, 1981, vol. 6.
- Lacan J. (1945). *Il Tempo logico o l'asserzione di certezza anticipata*. Torino: Einaudi, 2002.
- Lacan J. (1964). *Seminario XI*. Torino: Einaudi, 2003.
- Leoni F. (2020). Eugene Minkowski. In A. Molaro, G. Stanghellini G., *Storia della fenomenologia clinica*. Novara: UTET, 69-83.
- Marozza M.I. (2012). *Jung dopo Jung. Saggi Critici*. Bergamo: Moretti & Vitali, 184-187, 268-273.
- Minkowski E. (1933). *Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia*. Torino: Einaudi, 2004, 208-255.
- Sartre J.-P. (1943). *L'essere e il nulla*. Milano: il Saggiatore, 1970.
- Tellenbach H. (1968). *L'aroma del mondo*. Milano: Marinotti edizioni,

Milano 2013.

Waldenfels B. (2006). *Fenomenologia dell'estraneo*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.