

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni  
14

***ESSERE E TEMPO***  
**NOVANTA ANNI DOPO:**  
**ATTUALITÀ E INATTUALITÀ**  
**DELL'ANALITICA ESISTENZIALE**

**a cura di Anna Pia Ruoppo**



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

14



*Essere e Tempo* novanta anni dopo:  
attualità e inattualità dell'analitica esistenziale

a cura di Anna Pia Ruoppo

Federico II University Press



fedOA Press

*Essere e Tempo* novanta anni dopo : attualità e inattualità dell'analitica esistenziale / a cura di Anna Pia Ruoppo. – Napoli : FedOAPress, 2019. 260 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 14)

Accesso alla versione elettronica:  
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-067-6  
DOI: 10.6093/978-88-6887-067-6  
Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II (fondi per la ricerca 2019).

*Comitato scientifico*

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaurò (Corte Costituzionale)

© 2019 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

# Indice

<i>Introduzione</i> di Anna Pia Ruoppo	7
Sezione I. <i>L'analitica esistenziale fra neokantismo, fenomenologia ed ermeneutica</i>	17
Luigi Laino, <i>L'analitica esistenziale e il complesso della cultura: note su Heidegger e Cassirer</i>	19
Francesco Del Bianco, <i>L'esserci come Doppelgänger del soggetto moderno</i>	37
Simona Venezia, <i>Il logos ermeneutico di Sein und Zeit</i>	51
Lorenzo De Stefano, <i>Mondo, essere e trascendenza. La questione cosmologica nella lettura di Essere e Tempo di Eugen Fink</i>	65
Sezione II. <i>Etica, prassi, politica a partire da Essere e Tempo</i>	83
Anna Pia Ruoppo, <i>Etica ed esistenza. Su un possibile dialogo fra Heidegger e Sartre</i>	85
Andrea Osti, <i>Storicità, prassi e rivoluzione: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale nel giovane Marcuse</i>	95
Luca Scafoglio, <i>Caducità e destino. Su Adorno e Heidegger</i>	113
Matteo Angelo Mollisi, <i>L'analitica esistenziale e la "prova della storia". Jan Patočka interprete di Heidegger</i>	129
Rossella Saccoia, <i>Elementi di semiosi kantiana in Sein und Zeit (§§1-17)</i>	139
Giulia Lanzirotti, <i>Ripensare la prassi. Una re-interpretazione della Zuhandenheit heideggeriana</i>	155
Sezione III. <i>Confronti, approfondimenti, prospettive</i>	169
Antonello Giugliano, <i>Sein und Zeit e la metafisica della Temporalität. Heidegger fra tecnica e metatecnica</i>	171
Francesco Pisano, <i>Una fenomenologia (del) possibile. Crisi del significato e a priori contingente tra Heidegger e Richir</i>	185

Christian Sommer, <i>Descrizione dell'Esserci. Sulla riantropologizzazione di Essere e Tempo di Heidegger a partire da Blumenberg</i>	199
Francesca Brencio, <i>Dall'analitica esistenziale alla prassi clinica. Heidegger e il dialogo con la psichiatria</i>	213
Eugenio Mazzarella, <i>Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana</i>	231
Holger Zaborowski, <i>Luci e ombre. Intorno alla discussione sui Quaderni neri</i>	241
Note biobibliografiche degli autori	253

# Dall'analitica esistenziale alla prassi clinica. Heidegger e il dialogo con la psichiatria

*Francesca Brencio*

«Che cosa rende eroici?

Muovere incontro al proprio supremo dolore e  
insieme alla propria suprema speranza».

F. Nietzsche, *La gaia scienza*

## 1. *Chiarimenti introduttivi*

Questo contributo si colloca in una zona di confine fra la filosofia e la medicina, più propriamente in quel crocevia costituito da un certo modo di concepire ed esercitare la filosofia, in quanto fenomenologia ermeneutica, e una specialità della medicina, cioè la psichiatria. Chi scrive proviene dal mondo della filosofia e non nutre pretesa alcuna di appropriarsi di meriti clinici; piuttosto, vorrebbe illustrare come il dialogo fra la meditazione di Heidegger e la psichiatria riguardi delle questioni essenziali che interessano rispettivamente sia lo statuto epistemologico della medicina (in particolare, della psichiatria) e della filosofia, sia le buone prassi cliniche, sia la dimensione sociale in cui ogni essere umano è inserito. In tal senso, si procederà ad esaminare questi punti al fine di fornire un orizzonte di comprensione di quelle forme di esistenza equivocamente definite malattie mentali, tale da rendere ragione di una critica alle fondamenta metafisiche occidentali che sorreggono il concetto di scienza medica, di una critica verso ogni approccio riduzionista di tipo biologista della psichiatria e di una critica del linguaggio con cui i fenomeni del mondo della vita nella loro dimensione più fragile e problematica vengono rubricati sotto differenti lemmi della nomenclatura psicopatologica, disvelando lo iato profondo fra tassonomia ed ontologia, fra definizioni diagnostiche ed esistenza. Questi tre scenari concettuali possono anche essere riscritti come una critica metafisica, una



critica metodologica e una critica linguistica, offrendo una mappatura coerente per un nuovo modo di avvicinarsi alle questioni che interessano la salute dell'uomo.

Naturalmente Martin Heidegger non è stato l'unico filosofo del XX secolo ad aver dedicato i suoi sforzi speculativi a comprendere l'essere umano sotto una nuova luce e, sicuramente, non è stato il solo a proporre un nuovo approccio alla medicina: l'opera di Karl Jaspers, ad esempio, funge da apripista verso questo orizzonte. Tuttavia, se si considera che a differenza del clinico di Heidelberg, Heidegger non possedeva alcuna educazione medica ma *solo* filosofica e teologica, non possiamo non ascrivergli dei meriti nel mettere in discussione le questioni fondamentali della scienza e delle sue implicazioni nel *benessere* degli uomini, così come dell'esercizio della loro libertà. Anche per questo ritengo importante insistere sulla necessità di scardinare un pregiudizio che vede il pensatore di Meßkirch più affaccendato nelle questioni che riguardano l'essere e non in quelle che ineriscono all'uomo, e di abbandonare quella modalità di pensare, spiegare e consegnare la meditazione heideggeriana alle giovani generazioni di studiosi – così come dei semplici curiosi del suo pensiero – che non ha molto a che vedere con le originarie intenzioni di Heidegger stesso. L'intervista del 1969 con Richard Wisser è d'aiuto in questa operazione di chiarificazione: in essa Heidegger afferma chiaramente che chiunque tenda a considerare la sua meditazione unicamente rivolta all'essere a discapito dell'uomo, non ha compreso nulla: non solo della sua riflessione, ma soprattutto della relazione che lega essere e uomo nella storia della metafisica occidentale. In *Essere e Tempo*, Heidegger non intende proporre una qualche antropologia e, men che mai, nelle opere successive, costruire una qualche psicopatologia intorno alla *Seinsfrage*, piuttosto cerca di emancipare l'uomo ed ogni ambito del suo vivere dal giogo della metafisica. In tal senso, la critica alla metafisica assume la veste anche di una critica alla tecnica, all'utilizzo e annientamento della natura, alla tecnicizzazione del sapere e delle professioni, alla modalità con cui la medicina si avvicina all'uomo *in quanto* uomo, e via dicendo. Affrancare l'essere umano da ogni antropocentrismo e dislocarlo in una dimensione nuova del pensare (e del vivere) sono fra gli effetti più importanti della domanda sul senso dell'essere. Anche per questo, lo studio dei testi heideggeriani, attraverso una metodologia comparativa ed una ermeneusi rigorosa, può risultare uno strumento prezioso per partire delle domande che Heidegger ci consegna, non solo nei termini di interpreti del suo pensiero, ma soprattutto in qualità di attenti critici del nostro tempo.

## 2. *Filosofia e psichiatria in dialogo*

L'incontro fra terapeuta e paziente è un incontro fra esistenze tale da far emergere come la psichiatria, intesa come scienza teorica ed empirica al tempo stesso, abbia a che fare con l'esistenza dell'uomo nella sua concretezza, nella sua *fatticità*. L'ingresso di una nuova sensibilità medica, capace di coniugare lo sguardo della filosofia con l'oggetto dell'alienistica – l'uomo – compare sulla scena della medicina fra gli anni '30 e '40 del 1900: il lavoro di Binswanger, Minkowski, von Gebattel, Tellenbach o Strauss apre la strada a molti degli attuali sviluppi di un certo modo di dialogare fra filosofia e psichiatria. Sono questi gli anni in cui la psichiatria, insoddisfatta delle metodologie impiegate, inizia ad interrogare ed esaminare le proprie pratiche cliniche per arrivare a riconoscere non solo il contributo di altre discipline, ma anche che lo sguardo della filosofia è il più adeguato per poter *comprendere* (e non *descrivere*) l'uomo, la sua sofferenza, l'esercizio della sua libertà nella sofferenza e la modalità con cui declinare la propria esistenza: il contributo di autori come Husserl, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault si colloca in questa direzione. Le malattie psichiche iniziano ad essere comprese ed interpretate non più come malattie cerebrali bensì, attraverso lo sguardo della fenomenologia ermeneutica, la psichiatria inizia a rivolgersi non al cervello ma alla vita interiore dei pazienti: in altre parole, alle loro emozioni, ai loro pensieri, alle loro fantasie ed immaginazioni, alla loro soggettività ed intersoggettività. I modi di essere dei pazienti non si identificano nel loro comportamento, ma nei *significati* che si esprimono in ogni singolo comportamento. Da questo cambiamento metodologico, sono scaturite radicali differenze nel modo di confrontarsi con i pazienti, nel modo di articolare gli orizzonti di conoscenza e, in ultima istanza, nel modo di curarli. Come scrive Binswanger:

Il punto di partenza, cioè il fondamento, del giudizio diagnostico dello psichiatra non è solo l'osservazione dell'organismo del paziente, ma è soprattutto il mettersi in rapporto e il comunicare con lui in quanto egli è un uomo, cioè in quanto è co-esserci (*Mit-dasein*); in questo senso non si tratta essenzialmente solo dell'atteggiamento del "clinico" verso il suo oggetto scientifico, ma del suo comportamento con-umano "fondato" in uguale misura sulla "cura" e sull'amore. In questo modo l'essenza della condizione dello psichiatra si spinge oltre ogni sapere materiale ed anche oltre le possibilità oggettive che vi sono connesse, cioè oltre la sfera della scienza, della psicologia, della psicopatologia e della psicoterapia<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L. Binswanger, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973, p. 223.

L'approccio della fenomenologia ermeneutica non fonda una vera nosografia, piuttosto si preoccupa di porre la questione della riduttività dei metodi adottati della psicopatologia biologista: ogni esistenza "mancata", cioè "patologica", è sempre e comunque un particolare modo di *essere nel mondo*. Il metodo fenomenologico applicato alla psichiatria propone dunque una fondamentale torsione dello sguardo che dall'analitico passa al globale e trasforma quel modello cartesiano della psiche che distingue fra un interno e un esterno. La cosiddetta follia viene considerata come una *Lebensform* che ha anch'essa un suo senso, la cui decifrabilità non è detto che coincida con quella tipica del concetto di sanità.

L'incontro fra l'analitica esistenziale e la psichiatria rappresenta uno degli sbocchi più naturali di ogni interrogazione sull'uomo che ha a cuore la comprensione delle strutture fondamentali dell'esistenza. La dedizione e l'impegno che Heidegger ha profuso nella decennale esperienza dei seminari di Zollikon (dei seminari aperti a medici in specialità psichiatrica, a psicologi e dottorandi, tenuti dal 1959 al 1969 nell'abitazione privata del dottor Medard Boss a Zollikon, vicino Zürich) sono indice di una grande speranza che egli nutriva, cioè la possibilità che attraverso il dialogo fra un nuovo modo di pensare – ciò che egli chiama il *pensiero meditativo*, in opposizione a quello metafisico – e la medicina si potessero formare dei *medici pensanti*. Gli incontri di Zollikon erano volti a fornire un fondamento teoretico a coloro che operavano nel campo della salute mentale, auspicio questo che resta ancora valido oggi, dove accanto ai *tecnici della scienza* seggono in modo sempre più prepotente i *contabili della salute*.

L'incontro fra una comprensione filosofica delle strutture dell'esistenza e la psichiatria fu avvertita in modo rivoluzionario nel 1913 da Karl Jaspers. Nella sua *Psicopatologia generale* leggiamo: «L'esclusione della filosofia è funesta per la psichiatria perché, a chi non è chiaramente consapevole della filosofia che lavora alle sue spalle, questa si introduce, senza che egli se ne accorga, nel suo pensiero e nel suo linguaggio scientifico, rendendo l'uno e l'altro poco chiari sia scientificamente sia filosoficamente»<sup>2</sup>. Per il giovane psichiatra Jaspers era fondamentale porre in atto questo dialogo in modo da annullare il dualismo cartesiano anima-corpo che aveva avuto un ruolo preponderante nella psichiatria biologista tra il finire dell'800 e i primi anni del '900, la quale riconduceva tutti i fenomeni psicopatologici ad affezioni ce-

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000, p. 818.

rebrali. Jaspers propone una svolta metodologica ed epistemica: l'uomo è un tutto e come tale deve essere compreso; la distinzione fra psiche e soma, che egli chiama "una semplice astrazione"<sup>3</sup>, non facilita questa comprensione, bensì ne compromette l'esito. In una riunione promossa dall'Associazione psichiatrica forense che si riuniva periodicamente a Heidelberg, Jaspers disse senza mezzi termini: «I medici e gli psichiatri devono cominciare a pensare» e la risposta dei convenuti, fra il serio e il faceto, fu: «Jaspers lo si deve prendere a bastonate»<sup>4</sup>. In realtà, dietro la provocazione jaspersiana, c'era (e c'è tutt'ora) una fondamentale lezione:

A me sembrava che quel fraintendimento che viziava il modo di pensare psichiatrico [cioè la cieca fiducia nel metodo delle scienze della natura] nascesse dal fatto che si trascurava la natura della cosa da pensare. Se infatti oggetto della psichiatria è l'uomo, e non solo il suo corpo, ma lui stesso nella totalità della sua persona, [...] occorre rendersi conto che l'uomo, nella sua totalità, sta oltre (überhinaus) ogni possibile e afferrabile oggettivazione. In quanto aperto alla comprensione delle cose, l'uomo non può essere ridotto a oggetto di studio, perché così si distrugge quella totalità comprensiva che noi siamo (*das Umgreifende das wir selbst sind*), per far emergere solo qualche suo aspetto oggettivo, che risulta dall'adozione di un metodo impropriamente assunto come unico e dal valore universale<sup>5</sup>.

La scienza non ha rapporti con la verità, ma solo con l'esattezza e l'uomo, *costitutivamente*, non può essere ridotto a questa esattezza e alle scrupolose statistiche diagnostiche. Questa lezione, già meditata da Dilthey, suona ancora poco familiare: l'ostinazione della filosofia (e più in generale delle scienze umane) a volersi fare "scienza" seguendo il metodo delle scienze esatte non può condurre ad alcuna *comprensione* dell'umano, ma solo ad una sua *descrizione*, finalità propria solo delle scienze della natura. Usando le parole di Heidegger, «non si può dividere l'uomo in un ambito che è natura e in uno, più centrale, che non è natura. Come si potrebbero mai conciliare le due cose tanto eterogenee nonché farle agire l'una sull'altra?»<sup>6</sup>. Questa domanda posta nel contesto dell'esperienza di Zollikon veniva allora consegnata ad un pubblico di medici non educati alla filosofia e ancor meno alla meditazione heideggeriana.

<sup>3</sup> Ivi, p. 243.

<sup>4</sup> Id., *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, p. 29.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 29-34.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 2000, p. 63.

### 3. *Metafisica, psichiatria e tassonomia fra le pieghe dell'esistenza*

Per circa mezzo secolo Heidegger ha scritto approfonditamente sulla critica alla scienza, uno degli argomenti fra i più interessanti della sua meditazione. È senz'altro corretto affermare che non è stato il solo a percorrere questa strada, dal momento che dal finire del XVIII secolo fino agli inizi del XIX altri autori come Dilthey, Weber, Jaspers, Jonas, Marcuse – solo per citarne alcuni – hanno riconosciuto l'incommensurabilità del metodo delle scienze naturali con il metodo proprio delle scienze umane. In questo denso scenario in cui i maggiori interpreti dello scorso secolo si sono interrogati sulla legittimità dell'applicazione del metodo scientifico proprio delle scienze della natura a settori diversi in cui "l'oggetto uomo" si manifesta in tutta la sua problematicità, la critica alla scienza portata avanti da Heidegger manifesta una sua peculiarità che non deve grossolanamente essere ridotta allo slogan "Heidegger era contro la scienza", bensì compresa nell'orizzonte della critica alla metafisica e alla modernità, i cui presupposti sorreggono lo statuto epistemologico della scienza e, di conseguenza, anche della medicina.

La critica alla scienza attraversa la meditazione di Heidegger fino a congiungersi con la critica alla tecnica, come una modalità di disvelamento dell'essere, ed alla macchinazione<sup>7</sup>, temi questi che emergono sia nei sette trattati ontologici che nelle altre opere coeve ad essi. La più esplicita analisi della natura della scienza è presente in un discorso che Heidegger pronunciò nel 1938 al cospetto di un gruppo di lavoro composto da scienziati, dottori e storici dell'arte: il metodo scientifico è la manifestazione della relazione che gli scienziati hanno con tutti gli enti, cioè fondato sui presupposti fondamentali della misurabilità e dell'oggettivazione: «Nella scienza odierna troviamo il voler disporre della natura, il rendere utilizzabile, il poter calcolare anticipatamente, il predeterminare come il corso della natura debba procedere affinché io possa stare sicuro nel rapporto con esso. Sicurezza e certezza sono importanti. Nel voler disporre si avanza la pretesa di una certezza. Ciò che così è calcolabile anticipatamente, ciò che è misurabile, è effettuale e solo questo lo è»<sup>8</sup>.

Le spiegazioni scientifiche, la misurabilità, l'oggettivazione non sono storicamente solo i risultati dell'applicazione dei principi galileiani alla natura e ai

<sup>7</sup> Su questi temi mi permetto di rimandare a F. Brencio, *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*, Aguiaplano, Passignano s.T. 2015.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 53.

viventi (non umani inclusi), ma sono anche segnata per un nuovo e dominante modo di pensare, cioè il pensiero calcolante: solo ciò che può essere calcolato, e dunque misurato, usato, persino sfruttato, è degno di ricerca, sembra essere allora un risultato metafisico in cui il principio della quantità domina tutti gli enti: essa «non è un sapere nel senso della fondazione e della custodia di una verità essenziale. La scienza è un'installazione derivata da un sapere»<sup>9</sup>. Nel suo dominio, «la natura viene considerata in modo che [...] essa soddisfi le condizioni della misurabilità. L'ente riceve oggettività, obiettività. [...] L'elemento obiettivo appare solo nella moderna scienza della natura»<sup>10</sup>. L'antica domanda ontologica fondamentale «non è più capace di prendersi seriamente, motivo per cui si arruffiana "le scienze" e come loro cerca la salvezza "in ciò che è concreto" e "in ciò che è provato", e si consegna all'"esperienza vissuta" degli "enti". Il bizzarro sforzo verso un'ontologia "reale" e "realistica" non è nemmeno più la fine della metafisica, bensì soltanto ancora il morire di un fantasma che gli eruditi hanno modellato secondo la loro scolastica»<sup>11</sup>.

Con la provocativa affermazione "la scienza non pensa"<sup>12</sup>, Heidegger intende sottolineare come ogni scienza si basi su presupposti che non possono essere stabiliti ontologicamente: in altre parole, una scienza capace di pensare dovrebbe essere tale da mettere in discussione i suoi presupposti ontici e di concettualizzare il significato ontologico degli oggetti di indagine di cui essa si occupa: «Per la scienza l'ambito oggettuale è già precedentemente dato. La ricerca va avanti nella medesima direzione in cui i relativi ambiti sono stati discussi già pre-scientificamente: essi appartengono al mondo della quotidianità [...]. Oggi domina la fede che soltanto la scienza dia la verità obiettiva. Essa è la nuova religione»<sup>13</sup>. In questo scenario di (assenza di) pensiero, «ogni spiegare è una negazione di ciò che ha una qualche compromissione con il fondamento. Le scienze confermano e conseguono ciò che è senza fondamento degli enti»<sup>14</sup>. La scienza non pensa allo stesso modo della filosofia: essa è la teoria dell'effettuale, cioè del porre-al-sicuro-posponendo, è teoria del metodo. Il *primum* della scienza è allora il suo "circuire", nel senso di circondare con il proprio metodo l'oggetto di indagine, ed in tale circuire essa si appropria

<sup>9</sup> Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dell'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 161

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 54.

<sup>11</sup> Id., *Besinnung*, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1997, p. 341 (trad. mia).

<sup>12</sup> «La scienza non pensa. Non pensa perché essa non può pensare; pensare, intendiamo, nel modo in cui pensano i pensatori», in M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 88.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 51.

<sup>14</sup> Id., *Besinnung*, cit., p. 95 (trad. mia).

dell'oggetto tramite il calcolo scientifico. In questo circuire si danno tuttavia degli "incircuibili" dei quali la scienza non potrà mai appropriarsi con il suo metodo, cioè la natura (nel suo essere φύσις), l'uomo, la storia ed il linguaggio.

Nel solco della critica alla scienza si colloca anche la critica alla biologia, fondata sulla comprensione di questa disciplina nei termini di una metafisica della presenza, cioè di una concettualizzazione teorica della vita. La biologia, dice Heidegger, «non sa assolutamente nulla di ciò» che essa indaga<sup>15</sup>. Come scienza, la biologia

presuppone già una definizione essenziale [...] dei fenomeni che costituiscono il suo ambito di oggetti. Questo ambito è quello del vivente. Alla base della definizione di questo ambito sta un concetto preliminare di ciò che contraddistingue e delimita il vivente in quanto tale, cioè della vita. L'ambito essenziale nel quale la biologia si muove non può mai essere posto e fondato dalla biologia stessa in quanto scienza, ma è da essa sempre e soltanto presupposto, assunto e confermato. Ciò vale per ogni scienza<sup>16</sup>.

Al pari delle altre scienze, la biologia tematizza un determinato oggetto il quale, in un certo modo, è già mostrato prima di ogni disvelamento proprio perché assunto come *positum*, dato:

Ciò in cui loro, pensando in modo scientifico-naturale, si sentono a casa propria, tutto questo ambito, chiamato natura, determinata *materialiter* e *formaliter*, è progettato da Galilei e da Newton. Questo progetto è stato compiuto o impostato in una supposizione tendendo conto della determinazione delle conformità a leggi, secondo cui dei punti-massa si muovono in spazio e tempo, ma per nulla affatto considerando quell'ente che chiamiamo uomo. Da questa circostanza si può scorgere tutto l'abisso esistente fra la scienza della natura e la considerazione dell'uomo<sup>17</sup>.

Il moderno metodo scientifico tuttavia non funziona per i viventi e in particolare per gli esseri umani, soprattutto nel momento in cui si è chiamati a considerare e definire cosa la malattia e la salute siano: «In che misura si perviene con ciò ad affrontare un uomo malato? Si fallisce! – Il principio di causalità ha effettualità per la fisica, ma anche là solo molto limitatamente»<sup>18</sup>. Partendo dal riconoscimento dell'inadeguatezza dell'applicabilità del metodo scientifico all'essere umano, Heidegger inaugura un nuovo e provocatorio pensiero, chiamato *pensiero meditativo* in cui la relazione con la medicina e soprattutto con la psichiatria è costruita *ex novo* partendo da un focus diver-

<sup>15</sup> Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999, p. 345.

<sup>16</sup> Id., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 430.

<sup>17</sup> Ivi, p. 61.

<sup>18</sup> Id., *Seminari di Zollikon*, cit., p. 53.

so, l'uomo nella sua totalità: «I tentativi di spiegazione dei fenomeni umani a partire dalle pulsioni hanno il carattere metodico di una scienza il cui ambito materiale non è affatto l'uomo, bensì la meccanica. Perciò, è fondamentalmente dubbio se un metodo, determinato in tal modo da un'oggettualità non-umana, possa essere, in generale, appropriato ad asserire qualcosa circa l'uomo in quanto (*qua*) uomo»<sup>19</sup>. La più grande scommessa della filosofia allora non avviene nelle “camere dei filosofi”, bensì nel campo della cura medica: «Nel voler aiutare del medico, si deve badare che ne va sempre dell'esistere e non del funzionamento di qualcosa. Se si ha di mira solo quest'ultima cosa, non si è affatto d'aiuto all'esserci»<sup>20</sup>. L'insistenza sulla strutturale unità del *Da-sein*, come ci viene affidata da *Essere e Tempo*, ha permesso di introdurre nella psichiatria un orientamento fenomenologico che funge da cornice per interpretare i fenomeni psicopatologici insieme al contesto dell'essere nel mondo della persona *come un tutto*, un fine difficilmente perseguito dalla psichiatria biologista. La sofferenza psichica è infatti una cosa diversa dai suoi modelli teorici. La lunga nomenclatura delle definizioni diagnostiche del DSM V, ad esempio, non riesce a penetrare né l'essenza della malattia, né ad entrare nel cuore di coloro che vivono una sofferenza psichica, disvelando lo iato profondo fra tassonomia ed ontologia, fra definizioni diagnostiche ed esistenza<sup>21</sup>. Insistere sulla necessità del dialogo fra medicina e filosofia significa anche mettere in discussione in concetto di malattia così come ci viene consegnato dalla nomenclatura diagnostica e ricordare che l'essenza della malattia è indipendente dalla sua causa<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Ivi, p. 236.

<sup>20</sup> Ivi, p. 222.

<sup>21</sup> Non è questa la sede opportuna per poter riprendere ed approfondire il lungo dibattito sul concetto di “malattia mentale”, abbondantemente criticato e parzialmente abbandonato dalla letteratura medica; tuttavia, mi si conceda, per lo meno nelle sue tappe fondamentali, di richiamare alla memoria alcune figure chiave che hanno contribuito ad esso. Nel 1960 è stato lo psichiatra ungherese (naturalizzato statunitense) Thomas Szasz ad aver definito la “malattia mentale” come un mito basato su una errata analogia fra la malattia fisica e la sofferenza psicologica. Sono state poi le riflessioni di Michel Foucault e Franco Basaglia ad aver evidenziato come le categorie psichiatriche (e molte delle loro pratiche) fossero il prodotto degli interessi della società, della sua moralità e della tendenza al controllo sociale del cosiddetto “diverso”. Infine, l'impresa di Ronald Laing ha scardinato molte delle convinzioni acquisite intorno alla schizofrenia e alle implicazioni culturali che questa diagnosi comportava. Rimando a tal proposito a F. Basaglia, *Che cos'è la psichiatria?*, Einaudi, Torino 1973; Id., *L'istituzione negata*, Baldini, Milano 1998; M. Foucault, *L'ordine del discorso: i meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972; Id., *Follia e psichiatria: Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano 2006; R. D. Laing, *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin, Harmondsworth 1960; Id., *The Voice of Experience: Experience, Science and Psychiatry*, Penguin, Harmondsworth 1982; T. S. Szasz, *The myth of mental illness*, in «American Psychologist», 1960, 15, pp. 113–118.

<sup>22</sup> Cfr. P. Häberlin, *Zwischen Philosophie und Medizin*, Schweizer Spiegel Verlag, Zürich 1965, p. 93.



Il poterci ammalare è una cifra costitutiva della nostra struttura ontologica e con essa non ne va semplicemente del nostro essere “sani”, bensì della possibilità di perdere noi stessi e la nostra libertà: «L'uomo è, per essenza, bisognoso d'aiuto in quanto egli è sempre in pericolo di perdersi, di non venire a capo di se stesso. Questo pericolo è connesso con la libertà dell'uomo. L'intera questione del poter essere malato è connessa con l'incompletezza (*Unvollkommenheit*) della sua essenza. Ogni malattia è una perdita di libertà, una limitazione della possibilità di vita»<sup>23</sup>. L'uomo di Meßkirch fece esperienza nel corso della sua vita di innumerevoli malattie e quasi tutte irrupero nella sua esistenza mutando l'ordine dei suoi progetti: la cardiopatia che gli venne diagnosticata nel 1909 lo costrinse ad abbandonare l'ordine dei Gesuiti nell'autunno del medesimo anno; il crollo psichico del 1946 – preceduto da un tentato suicidio – lo costrinse ad entrare in cura nella clinica di Haus Baden a Badenweiler dove venne seguito da von Gebattel. Proprio dalla vicinanza con questo psichiatra, Heidegger riconobbe l'importanza del dialogo che la medicina deve intessere con la filosofia. Egli si attendeva molto dalla ricezione che un medico potesse avere del suo pensiero e, come ricorda Medard Boss, attraverso un medico vedeva la possibilità «che le sue idee filosofiche non restassero nascoste nelle camere dei filosofi, bensì potessero tornare a vantaggio di molti più uomini»<sup>24</sup>, anche e soprattutto quelli bisognosi d'aiuto.

#### 4. *Dalla Daseinsanalytik alla Daseinsanalyse*

L'analitica esistenziale si configura come il primo (e monumentale) sistematico tentativo di Heidegger di comprendere l'esistenza nella sua costituzione originaria: non perché questo fosse il fine di *Essere e Tempo* – il quale, come noto, si propone di elaborare il problema del senso dell'“essere” e del suo traguardo provvisorio, cioè l'interpretazione del *tempo* come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale<sup>25</sup> – piuttosto, come momento preparatorio al fine dell'opera. Fra le strutture ontologiche fondamentali del *Dasein*, vorrei spendere qualche parola su due aspetti che riescono a evi-

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 222.

<sup>24</sup> M. Boss, «Prefazione», in M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 10.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 14.

denziare la pertinenza che l'analitica esistenziale ha con la psichiatria: quello degli stati d'animo e quello dell'angoscia.

L'esperienza affettiva è una chiave d'accesso al *Lebenswelt* di cui parla Husserl: è attraverso di essa che possiamo conoscere e in base ad essa che ci troviamo nel mondo. Per Heidegger l'esperienza affettiva mostra come le emozioni ed i sentimenti non siano dei semplici prodotti della vita psichica dell'uomo, ma anzi come essi vadano a impattare i contenuti della coscienza. La dimensione patica dell'esistenza, oggetto di interesse del giovane Heidegger sin dal corso del 1919, rimane in filigrana anche nelle riflessioni che da quel periodo arrivano sino ad *Essere e Tempo*. Il patico (*das Pathisch*) non è semplicemente una sorta di passività in cui l'esistente è immerso, bensì è una delle componenti da cui può nascere l'intersoggettività (*Mit-sein*) costitutiva dell'esserci e il sentimento empatico. La paticità situa l'esistente in quegli stati d'animo, così come in quelle atmosfere che sono chiavi di comprensione sia del proprio Sè, sia dell'alterità. Centrale in questo processo è il concetto di *Befindlichkeit*<sup>26</sup> che Heidegger sviluppa dal 1924 al 1927. *Befindlichkeit* è un punto di arrivo nella meditazione heideggeriana che passa attraverso il contributo essenziale di Aristotele e di Agostino. Così come espressa nell'opera del '27, essa costituisce un superamento dell'intenzionalità husserliana e indica il modo fondamentale in base a cui il *Dasein* è il suo *da*: «Essa (cioè: *Befindlichkeit*) è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza»<sup>27</sup>. In *Sein und Zeit* possiamo leggere: «Ciò che in sede ontologica indichiamo con l'espressione situazione emotiva (*Befindlichkeit*) è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva, l'umore (*Stimmung*). [...] Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere»<sup>28</sup>.

Secondo Heidegger, gli stati d'animo non sono una specie di stati psicologici di cui facciamo esperienza in un determinato mondo, piuttosto essi sono quel *background* attraverso cui è possibile incontrare le cose e gli altri proprio in base a quel determinato stato con cui li incontriamo. Gli stati d'animo non hanno un interno o un esterno, non hanno un oggetto specifico a cui volgersi,

<sup>26</sup> Sulla centralità che questo concetto riveste anche nella psicopatologia si veda F. Brencio, *Befindlichkeit: Disposition in The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, G. Stanghellini, A. Raballo, M. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, R. Rosfort (a cura di), Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 343-353.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 170.

<sup>28</sup> Ivi, p. 167.

bensì determinano (*bestimmen*) e “accordano” l'uomo al mondo in cui egli è immerso. Quando uno stato d'animo ci assale esso non proviene né dal fuori né dal dentro, non dall'esterno o dall'interno di noi, bensì proviene dall'essere nel mondo di quel determinato esserci che lo esperisce:

Si tratta del sentirsi, che noi intendiamo quando domandiamo all'altro: Come si sente? vale a dire: Come sta? Questa domanda non si riferisce necessariamente solo allo stato di salute corporeo-inanimato. Questa domanda può informarsi della situazione propriamente fattuale dell'altro. Essa è l'essere-in-una-tonalità-affettiva (*Gestimmtheit*), determinante-totalmente (*be-stimmende*) l'esserci, del suo rapporto, di volta in volta attuale, con il mondo, con il con-esserci degli altri uomini e con se stesso<sup>29</sup>.

È proprio attraverso gli stati d'animo che possiamo conoscere il mondo in generale e la possibilità della verità: infatti, sebbene la moderna filosofia sostenga che la verità è una funzione della logica proposizionale, Heidegger intuisce che è proprio lo stato pre-predicativo della verità che fonda tutta la verità e questo stato pre-predicativo è attingibile attraverso le *Stimmungen* e le *Grundstimmungen*, distinzione che subito dopo *Sein und Zeit*, negli anni a cavallo fra il 1929 e il 1930, sfumerà a vantaggio di una insistenza sulle *Grundstimmungen*, a causa dell'inversione dell'algebra della relazione che il *Dasein* intrattiene: non più relazione al mondo nella sua totalità di enti, ma in relazione al fondamento<sup>30</sup>.

Fra le *Grundstimmungen*, un ruolo essenziale è svolto dall'angoscia, già oggetto di interesse da parte di Heidegger nel corso del semestre invernale 1920-21 *Introduzione alla fenomenologia della religione* dove, nel contesto delle lettere paoline, si riferisce all'angoscia come uno degli stati d'animo fondamentali in cui i cristiani delle prime comunità si trovano: la tensione per la parusia del Cristo si accompagna alla paura delle persecuzioni. Tale angoscia caratterizza la vita del credente che vive sapendo che “il Signore tornerà come un ladro nella notte”. Tuttavia, è in *Essere e Tempo* che l'angoscia viene pensata come un *modo di essere* del *Dasein*. A differenza della paura che ha sempre un oggetto a cui si riferisce, l'angoscia non viene determinata da un oggetto particolare, piuttosto

<sup>29</sup> Id., *Seminari di Zollikon*, cit., p. 201.

<sup>30</sup> Il corso del semestre estivo 1928, *I Principi metafisici della logica*, ed il confronto con Leibniz condurranno Heidegger ad una meditazione più radicale sul rapporto fra esserci ed essere, passando attraverso la lunga notte del nulla. La prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?* e il corso del 1929/30 *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* non faranno altro che dare corpo a questo confronto, andando a scavare dentro a quegli stati d'animo fondamentali in cui l'ansia, la malinconia, la noia e la gioia occupano un posto privilegiato nella speculazione dell'autore.

«il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato»<sup>31</sup>. L'angoscia che il *Dasein* sperimenta è «l'essere-nel-mondo come tale»,<sup>32</sup> cioè la sua stessa relazione con il mondo. Heidegger definisce l'angoscia come apertura “eminente” dell'esserci<sup>33</sup> dal momento che «essa rigetta l'esserci nel per-che del suo angosciarsi”, ovvero “isola l'esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio»<sup>34</sup>. In altre parole, sperimentando una perdita di significatività del mondo il *Dasein* è costretto a riscoprirsi come autentico poter essere-nel-mondo<sup>35</sup>, cioè come apertura del mondo, possibilità dell'apertura di senso del mondo. In tal senso, «l'angoscia apre l'esserci come esser-possibile»<sup>36</sup> proprio perché mostra come il suo davanti-a-che sia l'essere-nel-mondo stesso. L'angoscia svela all'esserci il suo «esser libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'esserci innanzi al suo essere-libero-per l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre»<sup>37</sup>. L'angoscia, in quanto situazione fondamentale che svela il *Dasein* nella sua pura costituzione di ente gettato (dunque determinato) e al contempo aprente il mondo (dunque costituente), è fondamentale e co-originaria all'esserci e, dunque, primaria rispetto alla paura: la possibilità della paura è fondata esistenzialmente nella priorità ontologica del fenomeno dell'angoscia, che rende originariamente possibile la paura<sup>38</sup>.

Negli anni successivi ad *Essere e Tempo*, Heidegger approfondisce il concetto di angoscia in una dimensione diversa: l'angoscia non apre più il *Dasein* alle sue possibilità e alla relazione con il mondo, bensì blocca, congela ogni possibilità di essere aperto agli altri ed alle situazioni, andando dunque a creare un cortocircuito entro la struttura originaria della *Befindlichkeit*. L'angoscia frantuma la capacità dell'essere umano di riconoscere se stesso e gli altri. Attraverso l'angoscia, il *Dasein* perde l'esperienza della propria identità ordinaria e fa esperienza dell'inquietante (*Unheimlich*), cioè del non essere a casa propria nel mondo, sperando una disconnessione totale fra sé e il mondo. Da questa condizione di angoscia generale, pervasiva, diffusa, che paralizza l'uomo nelle sue scelte e nel suo vivere, si genera uno iato fra sé e il mondo che disvela all'esserci il nulla:

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 227.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 227.

Con il termine angoscia non intendiamo quell'ansietà assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge fin troppo facilmente. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura [...] Nell'angoscia, noi diciamo, uno è spaesato. Ma dinanzi a che cosa v'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'uno? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo "nessuno". L'angoscia rivela il niente<sup>39</sup>.

Nell'angoscia la possibilità di progettare un futuro si perde e il mondo, con i significati che finora abbiamo conferito ad esso, crollano. Tutto si fa nulla, tutto significa nulla. La parola si pietrifica, le emozioni si diluiscono, il tempo si blocca in un eterno presente.

Può l'analitica esistenziale essere d'aiuto nelle prassi cliniche<sup>40</sup>? Per rispondere a questa domanda dobbiamo chiamare in causa quei medici e psichiatri che hanno attinto dall'insegnamento heideggeriano per verificare se esso può illuminare la comprensione dell'uomo nel contesto della malattia. In un certo senso, dobbiamo essere un po' "infedeli" ad Heidegger per capire se la sua analitica esistenziale ha qualcosa da dire allo psichiatra (come ad ogni altra figura professionale che si occupa della salute dell'uomo) che quotidianamente si relaziona con i pazienti nelle corsie degli ospedali o nel proprio studio medico. Come acutamente già osservava Franco Basaglia<sup>41</sup>, soltanto valutando il modo di essere nel mondo del malato potremmo comprendere qualcosa di più della sua malattia e del suo aprirsi (o sottrarsi) al mondo e solo in questo modo potremmo essere capaci di aiutarlo a realizzare il suo progetto di mondo. Clinicamente parlando, anche lo psicotico può progettare e realizzare il suo progetto di mondo, dal momento che anch'egli è *weltbildend*, sebbene quel suo mondo appaia in una forma diversa: la cifra della progettualità rimane tuttavia uno dei fondamenti dell'esistenza, dal momento che «esistere come uomo è sempre qualcosa di più di essere un vivente»<sup>42</sup>.

Come ha evidenziato già Eugenio Mazzarella<sup>43</sup>, è curioso che Heidegger stes-

<sup>39</sup> Id., *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi 1987, p. 67.

<sup>40</sup> Per una trattazione estesa della relazione fra analisi esistenziale e psichiatria si veda F. Brencio, *World, time and anxiety. Heidegger's existential analytic and psychiatry*, in «Folia Medica. Special issue on the XVI<sup>th</sup> International Conference on Philosophy, Psychiatry and Psychology», vol. 56, 4, 2015, pp. 297-304.

<sup>41</sup> F. Basaglia, *Scritti*, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 51.

<sup>42</sup> D. Cargnello, *Alterità e alienità*, Fioriti Editore, Roma 2010, p. 69.

<sup>43</sup> Cfr. E. Mazzarella, *Psicanalisi e ontologia. I Seminari di Zollikon di Martin Heidegger*, in *Sogno e mondo. Ai confini della ragione*, a cura di B. M. D'Ippolito, E. Mazzarella, A. P. Gambardella, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 145.

so abbia violentemente bersagliato uno psichiatra che ha “tradotto” l’analitica esistenziale verso quelle forme di vita consegnate alla fragilità del delirio: mi riferisco a Ludwig Binswanger. E ancor più curioso, che tali critiche non siano cadute sulla testa di Medard Boss, ritenuto da Heidegger “più ortodosso” rispetto alla sua meditazione<sup>44</sup>. Se legittima rimane la priorità heideggeriana di difendere l’ortodossia ontologica contro ogni “contaminazione” ontica, altrettanto legittima mi appare tuttavia l’esigenza binswangeriana di tratteggiare dei modi di essere capaci di dire quelle cose ultime che si fanno visibili solo nella sofferenza psichica<sup>45</sup>. Infatti, rimane pur sempre vero che, anche nell’esperienza del delirio e delle varie figure della follia, così come del buio sordo delle depressioni, abbiamo a che fare con l’uomo e con un mondo che presenta dei significati propri, i quali devono essere compresi per poter restituire senso a quelle forme di esistenza. Impiegare alcuni strumenti che provengono dall’analitica esistenziale heideggeriana al campo della salute mentale non è una eversione intellettualistica o un virtuosismo filosofico fine a se stesso; piuttosto è un tentativo attraverso cui contribuire allo sviluppo di una scienza medica ed una prassi clinica che siano capaci di dire qualcosa di “umano” anche su ciò che apparentemente non lo è. Come scrive von Gebattel, «ciò che non interessa alle scienze dalla natura è l’uomo nella modalità esistenziale del suo essere malato. Ma è proprio questo che costituisce per il malato la dimensione autentica della sua malattia»<sup>46</sup>.

Il passaggio dalla *Daseinsanalytik* alla *Daseinsanalyse*<sup>47</sup> è il passaggio dalla comprensione dell’esistente pensata da Heidegger alla modalità terapeutica con cui dapprima Ludwig Binswanger e poi Medard Boss hanno lavorato. Fu Boss, sotto stretta supervisione di Heidegger, a dare avvio a quella che è conosciuta come analisi esistenziale: «L’analisi esistenziale [*Daseinsanalyse*] non può offrire allo psicoanalista pratico quasi nessun concetto, termine o espressione, bensì soltanto una maniera di atteggiarsi e di comportarsi di fronte ai pazienti e al processo curativo, una maniera molto riservata e perciò tanto più fondata e consapevole»<sup>48</sup>. L’analisi esistenziale è una modalità di esercitare la

<sup>44</sup> Sulla ricezione di Binswanger e di Boss della meditazione heideggeriana, rimando a F. Brencio, *Heidegger and Binswanger: just a misunderstanding?* in «The Humanistic Psychologist», vol. 43, 3, 2015, pp. 278-296.

<sup>45</sup> Cfr. E. Borgna, *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 158.

<sup>46</sup> V. E. von Gebattel, *Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie*, Verlag Neues Forum, Schweinfurt 1964, p. 62.

<sup>47</sup> In questa sede con l’espressione *Daseinsanalyse* non intendo l’approccio sviluppato da Binswanger e in italiano tradotto come *analisi dell’umana presenza* da Danilo Cargnello, bensì solo quello teorizzato ed esercitato da Medard Boss.

<sup>48</sup> M. Boss, *Psicoanalisi e analitica esistenziale*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1973, p. 86.

relazione di cura che si basa sulla comprensione dello spettro delle possibilità esistenziali dell'uomo, cioè di tutti i possibili modi di esistere che vanno dal "normale" al "patologico". Da un punto di vista diagnostico, la *Daseinsanalyse* nasce essenzialmente come critica sia al positivismo della psichiatria del primo '900 sia alla psicoanalisi freudiana, le quali attraverso un'operazione no-motetica di riduzione dell'uomo a *homo natura* sono rese possibili solo grazie alla costante rimozione della globalità dell'esperienza umana dell'uomo. Declinandosi come una metodologia ideografica, l'analisi esistenziale opera una spaccatura sia con la psicologia tradizionale, sia con la psicoanalisi freudiana sia con la psichiatria biologista, dal momento che tende a cogliere la specificità di ogni singola esistenza nella sua propria condizione esistenziale secondo diversi livelli di libertà: il progetto di mondo può esprimersi con un grado massimo di potenzialità (che corrisponde a un livello di appartenenza del Sé) o un grado minimo, quello della mondanizzazione cioè della completa perdita di libertà e della sopraffazione dell'angoscia. La *Daseinsanalyse* mette in discussione e tende a eliminare non solo la differenza comprensibile-incomprensibile che era presente nella psicopatologia jaspersiana (cosa che già Blankenburg contestava<sup>49</sup>), ma anche la distanza che si era instaurata tra normalità e patologia. Nella prospettiva daseinsanalitica tutte le "malattie mentali", nella loro essenza, sono delle possibilità propriamente umane. L'antinomia sano-malato resta del tutto estranea al praticante di formazione daseinsanalitica dal momento che i modi in cui l'esistenza del sano e del malato si dà, svela il suo essere nel mondo, al di là della loro tragicità. In tal senso, la stessa schizofrenia può essere considerata come la torsione estrema di quella possibilità di esistenza che ciascuno di noi realizza. Non prospettando o fondando teoria alcuna, la *Daseinsanalyse* cerca di lasciare aperte tutte le porte per cogliere l'umana presenza nella sua trascendenza, in tutte le forme dell'esistere<sup>50</sup>.

## 5. Conclusioni

La costanza con cui Heidegger ha sottolineato l'esigenza di pensare l'uomo come un *essere della mancanza* contrassegnato da una costante finitezza, ri-

<sup>49</sup> Cfr. W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 31.

<sup>50</sup> D. Cargnello, *Alterità e alienità*, Fioriti Editore, Roma 2010, p. XXXI

torna anche nelle riflessioni di Zollikon sotto la veste di un monito persistente ai medici e agli psichiatri di comprendere ed aiutare l'uomo facendo della sua originaria mancanza non un limite bensì la restituzione di infinite possibilità. Se la malattia è la perdita della libertà e la riduzione della possibilità di vita, la cura medica è la restituzione della medesima e l'inveramento della vita nelle sue possibilità:

Esercitiamo la psicologia, la sociologia, la psicoterapia, per aiutare l'uomo di modo tale che l'uomo raggiunga la mèta dell'adattamento e della libertà nel senso più ampio. Ciò concerne in comune sia i medici che i sociologi, in quanto tutti i disturbi della relazione sociale e tutti i disturbi del singolo uomo sono disturbi dell'adattamento e della libertà<sup>51</sup>.

Al centro dell'esperienza noxica sta la persona, il suo dolore, il mondo del suo delirio; il sintomo, come segno di un universo da descrivere e comprendere, rovescia l'orizzonte di senso e mette in discussione lo statuto epistemologico della medicina. L'esperienza di sofferenza provata dalla persona è l'esperienza di un mondo che deve esser compreso oltre che descritto; non è in gioco il solo esser-nel-mondo ma soprattutto il modo con cui il mondo – quel mondo fatto anche dal buio della sofferenza – si staglia davanti agli occhi della persona. Nell'evento psicotico o nel delirio schizofrenico, così come nei disturbi del comportamento alimentare e in ogni forma di esistenza fragile e problematiche ci sono “figure del nulla”<sup>52</sup> che si incamminano verso lo sguardo della persona. Ogni morso dato da questo nulla che avanza all'esistenza mette l'uomo sempre più dentro al suo dolore, in cui il mondo ordinario si dissolve per lasciare lo spazio alle ombre e alle figure del delirio. È così che rischia di finire il mondo: la propagazione della *Wahnstimmung* dissolve questo mondo e ne crea uno suo, dove solo il malato sta. Eppure, come insegna Nietzsche, ciò che rende eroici è muovere incontro al proprio dolore e alla propria suprema speranza. Questa mi sembra essere la promessa di ogni disciplina che voglia fare sul serio con il benessere della persona.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., pp. 217-219.

<sup>52</sup> Si veda V.E. von Gebattel, *Imago Hominis: Beiträge zu einer personalen Anthropologie*. Schweinfurt: Neues Forum, 1964.