

Storia della fenomenologia clinica

Che cos'è la fenomenologia clinica? Qual è stata la sua evoluzione storica? Quali sono i suoi principali protagonisti? Qual è stato (e qual è tuttora) il suo contributo alla ricerca in campo psicopatologico, psicoterapeutico, psichiatrico e filosofico? Sono queste alcune delle domande fondamentali a cui questa *Storia della fenomenologia clinica*, frutto della collaborazione di un gruppo di specialisti della disciplina, cerca di dare risposta. Con un linguaggio chiaro e accessibile ma con il rigore e l'obiettività propri dell'indagine storiografica, il volume illustra l'attualità del pensiero di autori che, in modalità e contesti operativi differenti, hanno contribuito alla fondazione e alla diffusione della fenomenologia come strumento di indagine clinica e intervento terapeutico: da Karl Jaspers a Ludwig Binswanger, da Eugène Minkowski a Viktor von Gebattel, da Erwin Straus a Kurt Schneider, da Ernst Kretschmer a Jakob Wyrsh, da Medard Boss a Roland Kuhn, da Hubertus Tellenbach a Jan Hendrik van den Berg, da Ronald Laing a Wolfgang Blankenburg, da Arthur Tatossian a Kimura Bin, fino a Franco Basaglia e alla ricca tradizione italiana di Danilo Cagnello, Ferdinando Barison, Bruno Callieri, Arnaldo Ballerini e Lorenzo Calvi. Un capitolo del volume è infine dedicato alla scena contemporanea, nella quale l'eredità dei maestri si fonde armonicamente con l'originalità delle riflessioni di fenomenologi come Alfred Kraus, Otto Dörr-Zegers, Louis A. Sass, Josef Parnas e Thomas Fuchs.

Aurelio Molaro, PhD in filosofia, svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca, dove si occupa di storia ed epistemologia della psicologia, della psicoanalisi e della psichiatria. Tra le sue pubblicazioni si segnalano, oltre a diverse edizioni critiche di testi di Freud, Binswanger, Minkowski e Musatti, anche *Modelli di schizofrenia* (2013) e *Psicoanalisi e fenomenologia: dialettica dell'umano ed epistemologia* (2016).

Giovanni Stanghellini, psichiatra e psicoterapeuta, è professore ordinario di Psicologia dinamica presso l'Università degli studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara e dirige la Scuola di Psicoterapia Fenomenologica-Dinamica di Firenze. Ha conseguito inoltre la laurea *Honoris causa* in Filosofia. Tra i suoi volumi più significativi: *Psicopatologia del senso comune* (2008), *Psicologia del patologico* (2009, con M. Rossi Monti), *Emotions and Personhood* (2013, con R. Rosfort), *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology* (2013, con T. Fuchs), *Noi siamo un dialogo* (2017), *L'amore che cura* (2018) e *Selfie* (2020).

www.utetuniversita.it

€ 41,00



a cura di
A. Molaro, G. Stanghellini

Storia della fenomenologia clinica

Storia della fenomenologia clinica

Le origini, gli sviluppi, la scuola italiana

a cura di
Aurelio Molaro, Giovanni Stanghellini
prefazione di **Louis A. Sass**



STORIA DELLA FENOMENOLOGIA CLINICA

Le origini, gli sviluppi, la scuola italiana

A cura di

Aurelio Molaro e Giovanni Stanghellini

Prefazione di Louis A. Sass





www.utetuniversita.it

Proprietà letteraria riservata
© 2020 De Agostini Scuola SpA – Novara
1ª edizione: 2020
Printed in Italy

Ciascun contributo pubblicato nel presente volume è stato sottoposto a procedura di *peer-review*

In copertina: © Umberto Nicoletti

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte del materiale protetto da questo copyright potrà essere riprodotta in alcuna forma senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, CentroLicenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano – e-mail: autorizzazioni@clearedi.org; www.clearedi.org

Stampa:

| | | | | | |
|-----------|------|------|------|------|------|
| Ristampe: | 0 1 | 2 3 | 4 5 | 6 7 | 8 9 |
| Anno: | 2020 | 2021 | 2022 | 2023 | 2024 |

Indice

| | |
|-------|---|
| XIII | <i>Gli Autori</i> |
| XIX | <i>Prefazione</i> |
| XXIII | <i>Introduzione</i> |
| 3 | PARTE PRIMA – LE ORIGINI |
| 5 | CAPITOLO 1 – Karl Jaspers di Aurelio Molaro |
| 5 | 1.1 Un'occasione (davvero persa?) per la psichiatria: Jaspers psichiatra e filosofo della psichiatria |
| 8 | 1.2 La fenomenologia come «analisi comprendente» |
| 10 | 1.3 La psicopatologia generale come fondamento della psichiatria |
| | 1.3.1 La psicopatologia come scienza, p. 10 – 1.3.2 Il compito di una psicopatologia generale e la sua struttura, p. 12 – 1.3.3 Il ruolo della fenomenologia nella psicopatologia generale, p. 14 – 1.3.4 Il limite della comprensione, p. 15 – 1.3.5 L'incomprensibilità della schizofrenia, p. 18 |
| 20 | 1.4 L'essere umano come totalità |
| | 1.4.1 Il problema dell'essenza dell'uomo, p. 20 – 1.4.2 Filosofia e psicopatologia, p. 22 – 1.4.3 La problematicità del concetto di malattia, p. 22 |
| 25 | <i>Bibliografia</i> |
| 29 | CAPITOLO 2 – Ludwig Binswanger di Aurelio Molaro |
| 29 | 2.1 Questione di fondamenti: spunti biografici di uno psichiatra-filosofo |
| 34 | 2.2 Storia di un programma di ricerca: Binswanger tra fenomenologia e ontologia fondamentale |
| | 2.2.1 L'esperienza e le sue «possibilità trascendentali»: Binswanger tra Kant e Natorp, p. 36 – 2.2.2 L'«ABC della coscienza»: il primo incontro con la fenomenolo- |

| | |
|-----|---|
| | gia husserliana, p. 37 – 2.2.3 Nuove strutture concettuali: Binswanger, Heidegger e la psichiatria, p. 42 – 2.2.4 Delirio, mania e melanconia: il ritorno a Husserl e il problema della «costituzione», p. 47 |
| 50 | 2.3 Tra infinità ed eternità: il tentativo di una «fenomenologia dell'amore» 2.3.1 La spazialità del «modus amoris», p. 52 – 2.3.2 La temporalità del «modus amoris», p. 55 |
| 57 | 2.4 «Daseinsanalyse» e schizofrenia |
| 64 | <i>Bibliografia</i> |
| 69 | CAPITOLO 3 – Eugène Minkowski di <i>Federico Leoni</i> |
| 69 | 3.1 Spunti biografico-intellettuale |
| 70 | 3.2 Un caso di melanconia schizofrenica |
| 73 | 3.3 L'intuizione come metodo |
| 75 | 3.4 Corpi, memorie, macerie |
| 78 | 3.5 La piramide del tempo |
| 80 | 3.6 Temporalità malinconica e razionalismo schizofrenico |
| 83 | <i>Bibliografia</i> |
| 85 | CAPITOLO 4 – Viktor von Gebattel di <i>Francesca Brencio</i> |
| 85 | 4.1 Un barone e la passione per l'arte |
| 87 | 4.2 Dall'arte alla psichiatria |
| 89 | 4.3 Il trasferimento a Berlino e gli anni bui del nazismo |
| 91 | 4.4 Da Vienna a Würzburg passando per Freiburg |
| 94 | 4.5 L'antropologia medica: il Sé, la persona e la personalità |
| 98 | 4.6 La relazione terapeutica |
| 100 | <i>Bibliografia</i> |
| 103 | CAPITOLO 5 – Erwin Walter Straus di <i>Federico Leoni</i> |
| 103 | 5.1 Vita di uno psichiatra del Novecento |
| 105 | 5.2 Del senso dei sensi |
| 107 | 5.3 Sensazione, movimento, espressione |
| 109 | 5.4 Follia, paesaggio, geografia |
| 111 | 5.5 L'esperienza ossessiva |
| 112 | 5.6 Erwin Straus «archeologo delle scienze» |

| | |
|-----|--|
| 114 | 5.7 Archeologia delle scienze e analitica dell'«impersonale» |
| 116 | <i>Bibliografia</i> |
| 119 | PARTE SECONDA – GLI SVILUPPI |
| 121 | CAPITOLO 6 – Kurt Schneider di <i>Andrea Fagiolini, Giampaolo Di Piazza</i> |
| 121 | 6.1 Brevi note biografiche |
| 123 | 6.2 Lo stile di Schneider |
| 126 | 6.3 Notazioni sulla psicopatologia schneideriana |
| 128 | 6.4 Le «Personalità psicopatiche» |
| 130 | 6.5 La «Psicopatologia clinica» |
| 134 | 6.6 Psicopatologo o fenomenologo? |
| 136 | 6.7 Le ombre oltre alle luci |
| 137 | 6.8 Schneider e il suo insegnamento |
| 138 | 6.9 Schneider e la psichiatria del XXI secolo |
| 140 | <i>Bibliografia</i> |
| 145 | CAPITOLO 7 – Ernst Kretschmer di <i>Mario Rossi Monti, Milena Mancini</i> |
| 145 | 7.1 Brevi note biografiche |
| 146 | 7.2 La Germania nazista e la psichiatria tedesca |
| 148 | 7.3 Tra clinica e teoria |
| 152 | 7.4 La proporzione psico-estesica: il «continuum psicopatologico» |
| 156 | 7.5 Al di là del delirio primario |
| 157 | <i>Bibliografia</i> |
| 159 | CAPITOLO 8 – Jakob Wyrsh di <i>Giovanni Stanghellini</i> |
| 159 | 8.1 Un breve profilo biografico |
| 160 | 8.2 Il progetto di Jakob Wyrsh |
| 161 | 8.3 L'orizzonte filosofico: eccentricità, posizionalità e libertà |
| 163 | 8.4 L'orizzonte psicopatologico: la dialettica tra sintomi primari e persona |
| 165 | 8.5 L'orizzonte antropologico-clinico: la «sproporzione antropologica» |
| 166 | 8.6 La persona di fronte alla sua psicosi |
| 167 | <i>Bibliografia</i> |

- 171 **CAPITOLO 9 – Medard Boss** *di Francesca Brencio*
- 171 9.1 «La pittura non ti darà da mangiare!»
- 175 9.2 I «Seminari di Zollikon»
- 178 9.3 «Daseinsanalyse» e psicoterapia
- 182 9.4 Le perversioni sessuali, il sogno e l'uomo come un «tutto»
- 185 *Bibliografia*
- 189 **CAPITOLO 10 – Roland Kuhn** *di Aurelio Molaro*
- 189 10.1 Un «amico e allievo» di Ludwig Binswanger. Tra biochimica e fenomenologia
- 194 10.2 Primi approcci alla fenomenologia: il tentativo di una «psicologia della maschera»
- 198 10.3 L'esistenza come fondamento: fenomenologia e psicoterapia
- 202 10.4 Nodi problematici della clinica: «Daseinsanalyse» e psicofarmacologia
- 206 *Bibliografia*
- 211 **CAPITOLO 11 – Hubertus Tellenbach** *di Stefano Micali*
- 211 11.1 Brevi cenni biografici
- 212 11.2 Riflessioni di ordine metodologico e antropologico
- 11.2.1 La ritmicità della vita, ovvero della dimensione endocosmica, p. 214 –
- 11.2.2 La trasformazione globale della personalità, p. 215 – 11.2.3. Reversibilità ed ereditarietà, p. 217
- 219 11.3 Il «typus melancholicus»
- p. 222 11.3.1 L'inclusenza, p. 223 11.3.2 La rimanenza
- 225 11.4 La «fenomenologia dell'atmosfera»
- 227 *Bibliografia*
- 231 **CAPITOLO 12 – Jan Hendrik van den Berg** *di Aurelio Molaro*
- 231 12.1 Idee per una «fenomenologia del cambiamento»: van den Berg e la Scuola di Utrecht
- 234 12.2 «Le cose, il corpo, i nostri simili, il tempo»: fenomenologia e clinica psichiatrica
- 239 *Bibliografia*
- 241 **CAPITOLO 13 – Ronald David Laing** *di Mario Rossi Monti, Milena Mancini*
- 241 13.1 Vita e professione

- 244 13.2 Tra fenomenologia e antipsichiatria
- 247 13.3 «Insicurezza ontologica» e mondo schizoide
- 252 Bibliografia
- 255 **CAPITOLO 14 – Wolfgang Blankenburg** di *Giovanni Stanghellini, Daria Dibitonto*
- 255 14.1 Una vita tra filosofia e psichiatria
- 258 14.2 Una ricerca dedicata a ciò che non appare evidente
- 259 14.3 La fenomenologia come strumento clinico: livelli di analisi fenomenologica
- 14.3.1 La fenomenologia «descrittiva», p. 261 – 14.3.2 La fenomenologia «eidetica», p. 264 – 14.3.3 La fenomenologia «costitutiva», p. 265
- 267 14.4 La perdita dell'evidenza naturale
- 14.4.1 Perdita dell'evidenza naturale ed «epoché», p. 270 – 14.4.2 Perdita dell'evidenza naturale e metamorfosi del mondo, del tempo, del Sé e dell'Altro, p. 272
- 274 14.5 Psicopatologia del senso comune
- 276 14.6 Senso comune, (in)comprensibilità, libertà e cura
- 280 *Bibliografia*
- 285 **CAPITOLO 15 – Arthur Tatossian** di *Giampaolo Di Piazza, Andrea Fagiolini*
- 285 15.1 Momenti di un profilo umano e intellettuale
- 288 15.2 La psicopatologia fenomenologica
- 290 15.3 Sintomo e fenomeno
- 291 15.4 Tristezza, vissuto depressivo e melanconia
- 294 15.5 Noi e il depresso
- 297 15.6 Le psicosi schizofreniche
- 299 15.7 L'esperienza delirante e la paranoia
- 302 15.8 La letteratura: Kafka, Musil e Strindberg
- 304 *Bibliografia*
- 307 **CAPITOLO 16 – Kimura Bin** di *Massimo Ballerini*
- 307 16.1 La Scuola di Kyoto
- 308 16.2 Comprendere Kimura: clinica, psicopatologia, esistenza
- 308 16.3 «Aidà» e «differenza ontologica»: la costituzione della soggettività individuale

- 311 16.4 Immediatezza ed esperienza linguistica
- 311 16.5 Essere se stessi e temporalità
- 313 16.6 «Ante-festum», «Post-festum» e «Intra-festum»
- 314 16.7 La temporalità come organizzatore di senso dei quadri morbosi
- 315 16.8 «Ante-festum», o della schizofrenia
- 319 16.9 «Post-festum», o della depressione melanconica
- 321 16.10 «Intra-festum», o del borderline
- 324 16.11 Conclusioni: abbiamo ancora bisogno di Kimura?
- 326 *Bibliografia*
- 329 **CAPITOLO 17 – La scena internazionale contemporanea** di *Giovanni Stanghellini, Massimiliano Aragona*
- 329 17.1 Introduzione
- 330 17.2 Alfred Kraus
- 333 17.3 Otto Dörr-Zegers
- 336 17.4 Louis A. Sass
- 338 17.5 Josef Parnas
- 341 17.6 Thomas Fuchs
- 344 17.7 Brevi considerazioni conclusive
- 346 *Bibliografia*
- 349 **PARTE TERZA – LA SCUOLA ITALIANA**
- 351 **CAPITOLO 18 – Danilo Cargnello** di *Gilberto Di Petta, Paolo Colavero*
- 351 18.1 Contesto storico e origini della psichiatria fenomenologica italiana
- 355 18.2 Cargnello traduttore e interprete di Ludwig Binswanger
- 360 18.3 Cargnello «antropofenomenologo» rigoroso
- 362 18.4 Lo psicoma nelle «Psicosi sperimentali»
- 363 18.5 Il caso Ernst Wagner: l'intuizione di una svolta
- 364 *Bibliografia*
- 367 **CAPITOLO 19 – Ferdinando Barison** di *Giuseppe Migliorini*
- 367 19.1 Alcune note biografiche
- 368 19.2 Gli esordi: «astrazione formale» e schizofrenia

- 370 19.3 Il manierismo schizofrenico e l'«Anders»
- 372 19.4 Rivisitazioni psicopatologiche
- 374 19.5 Arte e schizofrenia
- 375 19.6 L'esperienza della neuropsichiatria infantile
- 376 19.7 Il «Rorschach fenomenologico»
- 378 19.8 L'ermeneutica
- 380 19.9 La comprensione della schizofrenia
- 381 *Bibliografia*
- 385 **CAPITOLO 20 – Bruno Callieri** *di Gilberto Di Petta, Paolo Colavero*
- 385 20.1 Contesto storico e incontri significativi
- 388 20.2 Tra «Wahnstimmung» e «Weltuntergangserlebnis»
- 390 20.3 Callieri e la psichiatria italiana del secondo Novecento
- 392 20.4 Il mondo sospeso: la rilettura husserliana della «Wahnstimmung»
- 395 20.5 Callieri: «Wegweiser» senza cattedra
- 396 20.6 Verso una «cosmologia dell'alterità»
- 398 *Bibliografia*
- 401 **CAPITOLO 21 – Franco Basaglia** *di Aurelio Molaro*
- 401 21.1 Il serpente e la libertà. Basaglia e la psichiatria italiana del Novecento
- 406 21.2 Tra fenomenologia e critica sociale. Basaglia e il problema del «corpo»
21.2.1 Psichiatria e «Daseinsanalyse», p. 407 – 21.2.2 Fenomenologia dell'incontro, p. 409 – 21.2.3 Realtà e follia, p. 411
- 412 21.3 Il corpo «vissuto»
- 416 21.4 Il corpo «istituzionalizzato»
- 420 *Bibliografia*
- 425 **CAPITOLO 22 – Arnaldo Ballerini** *di Mario Rossi Monti, Giovanni Stanghellini*
- 425 22.1 Dalla neurochirurgia alla psichiatria manicomiale
- 427 22.2 Oltre il manicomio. La psichiatria nel territorio: l'esperienza del Valdarno Superiore
- 428 22.3 Movimento, Scuola, Società
- 430 22.4 La svolta: l'autismo come determinante della schizofrenicità dei sintomi schizofrenici

| | |
|-----|--|
| 433 | 22.5 Le ragioni della svolta: la schizofrenia come «patologia dell'incontro» |
| 434 | 22.6 Le conseguenze della svolta sul piano clinico |
| 435 | <i>Bibliografia</i> |
| 437 | CAPITOLO 23 – Lorenzo Calvi di Paolo Colavero, Gilberto Di Petta |
| 437 | 23.1 Dalla formazione giovanile alle aperture europee |
| 442 | 23.2 Gli «esercizi fenomenologici»: «cinesi» e «cenestesi» |
| 445 | 23.3 «Entre-nous»: la «communio» eidetica |
| 449 | 23.4 Tra «Körper» e «Leib»: l'«allure» della carne |
| 450 | 23.5 Il «curante fenomenologo»: l'«être-à-côté» |
| 452 | 23.6 La «mutazione eidetica» e la «cura trascendentale» |
| 454 | <i>Bibliografia</i> |
| 457 | <i>Indice dei nomi</i> |

Medard Boss

di Francesca Brencio

9.1 | «La pittura non ti darà da mangiare!»

Nei progetti del proprio avvenire, il giovane Medard Boss (1903-1990) non aveva minimamente contemplato la possibilità di diventare uno psicoterapeuta, né tanto meno di operare una vera e propria *rivoluzione epistemologica* nel campo della psicoterapia divenendo il padre fondatore dell'analisi esistenziale e della psicoanalisi a orientamento analitico-esistenziale [van Deurzen, Craig, Längle, Schneider, Tantom & Du Plock, 2019]; piuttosto, la sua vocazione interiore e la sua spiccata sensibilità invitavano il giovane svizzero a pensare al mondo dell'arte come il solo orizzonte possibile entro cui declinare la propria esistenza. Nato a San Gallo (Svizzera) il 4 ottobre 1903, sin da bambino Boss manifesta una certa abilità artistica affiancata dal desiderio di entrare nel mondo della pittura. Questa vocazione, che prende piede negli anni dell'educazione scolastica inferiore e si consolida in quella superiore, trova numerose resistenze nella figura paterna del giovane Medard: «La pittura non ti darà da mangiare!» [Craig, 1988a, 1993] sembra essere stata la frase più volte pronunciata dal padre di fronte alle ripetute insistenze del figlio di essere educato in questo settore. Fu proprio il padre a condurlo a visitare la Pinacoteca del Museo di Monaco di Baviera per mostrare al figlio non solo che cosa fosse il vero talento, ma soprattutto per ribadirgli come, a fronte del medesimo, il costo umano di sacrifici concreti e non semplicemente intellettuali sarebbe stato altissimo. Fu così che Medard Boss decise di cambiare i propri piani, sebbene la passione per la pittura e l'esercizio della stessa lo accompagneranno per tutta la sua vita.

Lo studio delle discipline mediche inizia a presentarsi a Boss come un'alternativa valida alla sollecitazione paterna di avere del pane assicurato e i suoi studi nel campo della medicina e della psicologia lo portano dapprima a Parigi, poi a Vienna e infine a Zurigo. Proprio il periodo viennese è di fondamentale importanza per comprendere il modo con cui egli ha esercitato la psicoterapia. Infatti, nel 1925 inizia la sua personale analisi con Sigmund Freud (1856-1939), per un ciclo di circa trenta incontri. La frequentazione dello studio di Berggasse 19 permette a Boss di

sperimentare direttamente le tecniche freudiane e, allo stesso tempo, si accompagna a episodi di rara squisitezza umana: andare in analisi da Freud implicava un costo importante e, data la scarsità delle proprie risorse finanziarie, Boss impiegava il sussidio mensile inviatogli dal padre per pagare la sua analisi. Così, alla fine di ogni sessione, i gorgogli dello stomaco del giovane Boss invitavano il più noto e maturo Freud a elargirgli dei soldi con cui comprarsi da mangiare [Craig, 1993, p. 259].

Ottenuta la laurea in Medicina nel 1928 presso l'Università di Zurigo, Boss si trasferisce dapprima a Berlino e poi a Londra, per proseguire la sua formazione psicoanalitica. Nel 1930 torna a Zurigo, dove occupa ruoli diversi in varie strutture mediche, fino ad approdare all'ospedale psichiatrico «Burghölzli» sotto la supervisione di Eugen Bleuler (1857-1939). Nel 1933 diventa membro della Società Svizzera di Psicoanalisi e dell'Associazione Psicoanalitica Internazionale, oltre che direttore del Sanatorio per le malattie nervose di Zurigo, e nel 1935 apre a Zurigo il proprio studio privato. Gli anni che vanno dalla metà del 1930 alla metà del 1940 sono anni non solo di esercizio della professione ma anche di studio e interrogazione profonda sui fondamenti della psicoterapia e della psicoanalisi, riflessioni che lo conducono a prendere le distanze dalla psicoanalisi più ortodossa. Boss inizia a mettere in discussione l'ingiustificabile *oggettualizzazione* dell'essere umano che la psicoanalisi ortodossa perpetrava. Binswanger e Jung sono gli autori con cui si confronta e da cui trae stimoli intellettuali per sviluppare una propria traiettoria di pensiero che inizia a delinearsi nelle prime opere pubblicate: nel 1940 compare il suo primo libro, *Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtsstörungen* (*La malattia corporea come conseguenza di uno squilibrio psichico*) [Boss, 1940], in cui egli si riferisce principalmente ai lavori di Freud, Janet e Charcot, mentre nel 1943 dà alle stampe *Die Bedeutung der Psychologie für menschlichen Lebens und Arbeitsgemeinschaften* (*Il significato della psicologia per la vita umana e per le comunità di lavoro*) [Boss, 1943], in cui accanto agli autori precedenti ora compare anche Jung. L'anno successivo pubblica invece *Die Gestalt der Ehe und ihre Zerfallsformen* (*La figura del matrimonio e le forme del suo deterioramento*) [Boss, 1944], un testo dal sapore decisamente più maturo e ricco di riferimenti allo scenario a lui contemporaneo: infatti, accanto ai molteplici rimandi a Freud e Jung, Boss menziona esplicitamente i contributi dell'approccio *fenomenologicamente orientato* nel campo della psicoterapia, citando espressamente i lavori di Straus, von Gebattel, Kunz e Binswanger.

Arruolato durante la seconda guerra mondiale, è al fronte che Boss si familiarizza con un autore a cui era stato introdotto proprio da Ludwig Binswanger: Martin Heidegger (1889-1976). Scrive al riguardo Boss:

Come tutti i cittadini svizzeri fisicamente e psichicamente abili, tutto il periodo della guerra dovette prestarlo nel servizio militare attivo. Nel corso di quegli anni, venni continuamente strappato per mesi dal mio lavoro da civile come docente e psicoterapeuta e assegnato come medico di battaglione a una truppa di montagna dell'esercito svizzero [...]. La truppa che era stata affidata alle mie cure era composta da vigorosa gente di montagna e di campagna abituata

al lavoro. Perciò durante l'intero periodo del servizio militare ero pressoché disoccupato. Per la prima volta nella mia vita, la noia mi prendeva interamente. In essa diventava per me problematico ciò che si chiama "tempo". Iniziavo propriamente a riflettere su questa "cosa". Cercavo aiuto in tutta la letteratura relativa a me accessibile. Casualmente mi capitò tra le mani in un quotidiano una notizia circa il libro *Sein und Zeit* di Martin Heidegger. Mi precipitai su questo scritto, ma doveti constatare che non capivo una sola frase del suo contenuto [Boss, 2000, pp. 7-8].

Proprio questa impossibilità di comprendere il contenuto dell'opera risuona profondamente in Boss:

In questo libro erano posti problemi su problemi, che io in tutta la mia educazione orientata in senso scientifico-naturale non avevo ancora mai incontrato. Essi ricevevano una risposta principalmente attraverso il rimando a nuove problematicità. Deluso, misi da parte anche questo libro, letto solo a metà. Ma stranamente esso non mi lasciava in pace. Dovevo riprenderlo sempre di nuovo e ricominciare daccapo a studiarlo [*ibid.*, p. 8].

È da questa necessità di tornare a *quel* libro, di comprenderlo, che Boss decide di scrivere una lettera a Martin Heidegger per chiedergli chiarimenti. È il 1947, un anno che inaugura un'amicizia e un sodalizio filosofico durato tutta la vita, in cui accanto a seminari, studio e discussioni, i due condivideranno anche esperienze dal sapore più conviviale, come le vacanze con le rispettive mogli in Turchia, in Italia, in Grecia e nella casa di montagna di Boss a Lenzerheide, nel Cantone svizzero dei Grigioni.

Che cosa ne poteva sapere uno psicoanalista di Martin Heidegger? Soprattutto, che cosa avrebbe dovuto aspettarsi da colui che veniva definito dall'opinione pubblica come un «tipico nazista» [*ibid.*]¹? Secondo Boss, «questa parola ingiuriosa non si accordava affatto con ciò che mi si era fatto incontro nella lettura di *Sein und Zeit*. Piuttosto presagivo anzitutto [...] che in quest'opera giungevano alla parola idee fondamentalmente nuove, inaudite, circa l'esistere umano e il suo mondo» [*ibid.*].

A dispetto delle calunnie, delle bassezze e dei fraintendimenti sull'uomo e sul filosofo Heidegger, Boss non si lascia intimorire e scrive da medico al collega filosofo chiedendogli un «aiuto di pensiero». Colmo di meraviglia, Boss riceve la risposta tanto attesa, in cui Heidegger si dichiarava «amichevolmente disposto a prestare tutto l'aiuto possibile» [*ibid.*, p. 9], prendendosi la libertà di chiedere un piccolo pacchetto di cioccolata svizzera «per sopperire alla capacità lavorativa»

1 Alla dibattuta questione del «nazismo» di Heidegger abbiamo dedicato numerosi contributi. Non essendo questa la sede più opportuna per dipanare con rigore l'impropria *reductio ad Hitlerum* tanto della meditazione heideggeriana quanto delle scelte personali dello stesso Heidegger, ci permettiamo di rimandare a Brencio [2015a, 2015b, 2016b, 2017a, 2017b, 2017c, 2020b].

[*ibid.*, p. 334]. Da quella prima lettera, ne seguiranno altre 256, accompagnate da una cinquantina di cartoline², segno della vicinanza nel vivere e nel pensare che Heidegger e Boss avvertivano; seguirà, soprattutto, la decennale esperienza dei *Seminari di Zollikon* e quella svolta in chiave analitico-esistenziale che Boss inaugurerà proprio grazie al contributo del filosofo di Meßkirch.

L'incontro con Freud e quello con Heidegger sono i primi due grandi eventi che attraversano la vita di Boss e che avranno un consistente impatto sul suo percorso terapeutico, intellettuale e umano. A questi ne segue un terzo: l'incontro con l'India. Boss compie tre viaggi in India, rispettivamente nel 1956, 1958 e 1966. Lo scopo dei viaggi non è di natura turistica o esotica, bensì nasce dall'esigenza di confrontarsi con un mondo in cui la pratica medica e la cura della psiche, intesa come un *tutto incarnato* nel corpo, vengono concepiti ed esercitati in modo totalmente diverso. Soprattutto, egli è spinto dalla necessità di comprendere come la domanda sull'uomo venga attraversata in altre tradizioni di pensiero. L'interesse clinico ed etnografico si sposano così con quella che per Boss è una domanda radicale: chi è l'uomo? Nelle sue memorie sui viaggi in India, raccolti nel volume *A Psychiatrist Discovers India* (pubblicato originariamente nel 1959), Boss scrive di essere stato mosso dalla ricerca di una fondazione più radicale dell'antropologia «tale da possedere delle conoscenze più adeguate sulla vera natura dell'uomo in relazione al suo essere essenziale e al suo destino. Allora speravo di apprendere qualcosa di più sulla natura dell'uomo rispetto a ciò che la moderna scienza dell'occidente mi aveva insegnato» [Boss, 1965, pp. 88-89; tr. it. nostra]. Durante i suoi viaggi accade un incontro decisivo, nella regione del Kashmir, quello con il saggio Swami Govinda Kaul. Boss ricorda questo incontro come qualcosa di straordinario, in cui «tutto il domandare veniva acquietato in modo silente» [*ibid.*, p. 165; tr. it. nostra]; la mistica indiana sembrava corrispondere all'impostazione fondamentale dell'analitica dell'esserci e rispondere alla domanda sul senso dell'essere che attraversa come un filo d'Arianna tutta la meditazione di Heidegger. Il suo interlocutore indiano, il saggio Swami Govinda Kaul, possedeva qualcosa che Boss aveva già esperito: aveva i medesimi occhi luminosi (*Leuchtende Augen*) che egli aveva già visto nel volto di Freud e in quello di Heidegger, occhi che «rilucevano di trascendenza e brillavano come il sole» [Craig, 1993, p. 263].

La sua fama di psicoterapeuta a orientamento analitico-esistenziale si è intanto notevolmente diffusa negli anni, arrivando sino alle Americhe. Le sue opere maggiori, come *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen (Senso e contenuto delle perversioni sessuali)* [Boss, 1947], *Der Traum und seine Auslegung (Il sogno*

2 Del resto, Heidegger era a tutti gli effetti un «uomo di lettere»: la sua corrispondenza conta circa 10 mila documenti, indirizzati a più di 200 corrispondenti. Molte chiarificazioni sia del suo pensiero che delle sue scelte personali sono contenute proprio nelle lettere, documenti preziosi attraverso cui scorgere l'uomo e il filosofo nel loro costante dialogare. Il *corpus* della raccolta completa delle lettere ammonta a circa 45 volumi (la cosiddetta *Briefausgabe*, citata come BA), in corso di pubblicazione per le case editrici Alber di Freiburg e Klostermann di Frankfurt am Main. La *Briefausgabe* è divisa in tre sezioni e comprende le lettere private (I), le lettere ai colleghi (II) e le lettere con istituzioni, case editrici e giornali (III). Secondo quanto stabilito dai curatori della *Briefausgabe*, il volume 10 (BA II, 10) raccoglierà le lettere indirizzate a Medard Boss, Ludwig Binswanger e Viktor Emil von Gebattel.

e la sua interpretazione) [Boss, 1953], *Einführung in die psychosomatische Medizin* (Introduzione alla medicina psicosomatica) [Boss, 1954], *Psychoanalyse und Daseinsanalytik* (Psicoanalisi e analitica esistenziale) [Boss, 1973], *Grundriss der Medizin* (Fondazione della medicina) [Boss, 1971], *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse* (Dalla psicoanalisi alla Daseinsanalyse) [Boss, 1979], sono tradotte in inglese e Boss è sovente invitato negli Stati Uniti d'America per impartire corsi, tenere conferenze, organizzare seminari di formazione. Nel 1971 riceve il prestigioso riconoscimento «Great Therapist Award» dell'American Psychiatric Association e fino agli ultimi anni della sua vita rimane attivo sia nella scrittura, sia nell'esercizio della professione.

Il 21 dicembre 1990 Medard Boss si spegne all'età di 87 anni nella sua casa di Zollikon, il luogo che aveva visto nascere e crescere l'esperienza dei *seminari* con Heidegger e che aveva inaugurato un cammino fecondo per il dialogo fra psicoanalisi, *Daseinsanalytik* e *Daseinsanalyse*.

9.2 | I «Seminari di Zollikon»

Poiché, dagli accenni delle Sue lettere, avverto in modo del tutto univoco quanto decisamente Lei avanzi nell'ambito centrale dei miei tentativi di pensiero, mi auguro sempre più vivamente l'occasione per un colloquio. Esso resta sempre ancora il modo giusto per seguire le vie del pensiero nelle sue pieghe più sottili e in ciò esaminarsi reciprocamente e in tal modo imparare vicendevolmente. Le conferenze possono ben dare l'impulso, far percepire forse anche l'atmosfera di un pensiero; ma, particolarmente con l'odierno andamento in questo campo, esse corrono facilmente il pericolo di restare una cosa di mera rappresentazione. L'effettivo pensare non si può apprendere attraverso i libri. Ma neanche si può insegnarlo, se chi insegna non resti, fin in vecchiaia, uno che impari. Speriamo, dunque, in un colloquio [Heidegger, 2010, p. 335].

Così leggiamo nella lettera datata 14 giugno 1948 e scritta, secondo quanto si può leggere dall'intestazione, nella piccola baita di Todtnauberg, il luogo dove Heidegger ha composto e meditato tutte le sue opere. Il filosofo che aveva dedicato fino ad allora la sua meditazione a tentare di rispondere alla domanda sul senso dell'essere è curioso e desideroso di colloquiare con Boss, e non solo di corrispondere per lettera, ma di incontrarsi e parlare dal vivo. Proprio dalla reciproca generosa inclinazione ad apprendere, nasce l'esperienza dei *Seminari di Zollikon*³:

3 Sotto la dicitura *Zollikoner Seminare* (*Seminari di Zollikon*) possediamo di fatto due libri: il primo [Heidegger, 2000], è quello curato da Medard Boss per l'editore Klostermann nel 1987, che raccoglie i protocolli dei seminari redatti da Boss e dagli altri partecipanti, i dialoghi nei medesimi e alcune lettere di Heidegger a Boss. Questo libro non compare nel *corpus* della raccolta completa delle opere di Heidegger (*Gesamtausgabe*, in corso di pubblicazione per l'editore Klostermann, in 102 volumi, citata come GA), sebbene sia stato pubblicato con il nome di Heidegger e con il *placet* di coloro che amministrano il lascito del filosofo. Il secondo libro [Heidegger, 2017], che

si tratta di una serie di seminari aperti a medici in specialità psichiatrica, a psicologi e psicoanalisti, fino a un massimo di 70 partecipanti, tenuti dal 1959 al 1969 nell'abitazione privata dello stesso Boss a Zollikon, vicino Zurigo, due o tre volte per semestre, due sere alla settimana, della durata di circa tre ore per ciascun incontro. Questi seminari erano affrontati da Heidegger con «instancabile, mai venuta meno pazienza e longanimità [...] fino ai limiti delle possibilità fisiche, [...] la prova della grandezza dell'umanità per il prossimo propria di Heidegger» [Boss, 2000, p. 10]. Non era facile per Heidegger – come racconta Boss – farsi capire dal pubblico selezionato per questi incontri: moltissimi non avevano alcuna formazione filosofica, la maggior parte usava solo il linguaggio della biologia per poter definire l'uomo e quasi tutti non sapevano cosa significasse avere uno sguardo sulla malattia che non fosse il risultato di un approccio biologista, l'unico dominante. Al contrario, Heidegger sapeva argomentare le obiezioni che riceveva o rispondere alle domande più difficili attraverso il ragionamento filosofico, andando all'origine delle cose, attraverso quel metodo a lui congeniale in cui la fenomenologia e l'ermeneutica si incontrano per questionare l'uomo nella sua struttura ontologica fondamentale (la *cura*) e consegnarlo alla sua dimensione originaria: l'*apertura* (*Offenheit*).

Che cosa aveva mai da dire questo filosofo, forse uno dei più difficili, criptici e fraintesi della storia del pensiero occidentale, a un pubblico così diverso da quello che egli era abituato a frequentare nelle sue lezioni di filosofia o nei congressi per i cosiddetti «filosofi di professione»? E, soprattutto, che relazione poteva mai esistere fra quella che è stata la sua domanda fondamentale, la *Seinsfrage*, con la scienza medica? Ancora oggi esiste un'attitudine fortemente fallace e intrisa di *bias* che vede Heidegger più affaccendato nelle questioni che riguardano l'essere che non in quelle inerenti all'uomo. Nella sua nota intervista del 1969, Richard Wisser (1927-2019) rivolse a Heidegger questa domanda: «Hanno ragione quei critici secondo i quali Martin Heidegger è talmente concentrato sull'essere da sacrificare la *conditio humana*, dell'essere dell'uomo in società, come persona?». A essa Heidegger replicò dicendo che chiunque consideri la sua meditazione come unicamente rivolta all'essere a discapito dell'uomo procede a un fraintendimento grossolano del suo pensiero dando prova di non aver compreso la relazione che lega *essere* e *uomo* nella storia della metafisica occidentale [Heidegger, 2005, p. 625]. Lungi dal creare un'antropologia o una qualche *psicologizzazione* della domanda ontologica fondamentale, nel corso della sua meditazione Heidegger ha rivolto la sua attenzione all'uomo e al mondo in cui egli vive. L'analitica esistenziale contenuta in *Essere e tempo*, così come gli scritti sulla tecnica, sulla distruzione della natura, sulla meccanicizzazione delle professioni e del sapere o quelli dedicati alla filosofia della religione, vanno proprio in questa direzione: emancipare l'uomo dal *giogo* della metafisica occidentale, i cui effetti si manifestano nei numerosi ambiti in cui l'esistenza è declinata, e dislocarlo in una dimensione *altra* che rigetti ogni antropocentrismo e riduzionismo.

compare nel *corpus* della *Gesamtausgabe* (vol. 89), contiene invece i materiali originali scritti di proprio pugno dallo stesso Heidegger durante i seminari di Zollikon e in preparazione dei medesimi.

Il contributo che Heidegger apporta alla fenomenologia, intesa come *metodo fondamentale della filosofia scientifica* in generale [Heidegger, 1988, p. 3], è del tutto peculiare se lo si considera – non solo ma anche – in relazione alle prassi cliniche [Brencio, 2014, 2016a, 2018]: la sua insistenza sulla dimensione *patica*⁴ dell’*esistere*, sulla situazione affettiva originaria (*Befindlichkeit*) [Brencio, 2019b] e sulle tonalità affettive fondamentali permette di superare il residuo soggettivista che egli rinveniva nel concetto di *intenzionalità* husserliana. Infatti, mentre Husserl aveva lasciato da un lato le domande inerenti all’*ontologia* e alla metafisica per dedicarsi all’*investigazione* delle strutture trascendentali dell’*esperienza* e della *soggettività*, Heidegger fa di queste stesse domande la *fondazione* per la sua ricerca sull’*esperienza umana* e sulle strutture dell’*esistenza*, provocando uno *spostamento* dalla componente riflessiva a quella ermeneutica del metodo fenomenologico e interrogandosi dunque sulle modalità attraverso cui possiamo capire e interpretare le nostre esperienze. Heidegger del resto non si domanda *che cosa e come* possiamo esperire, ma piuttosto *come ci sentiamo* in relazione alle nostre esperienze: una domanda che spontaneamente genera altri interrogativi circa il rapporto fra la natura delle nostre emozioni (la componente *ontologica*) e il *che cosa* dovremmo fare di esse (la componente *normativa*) [Stanghellini & Rosfort, 2013].

Gli incontri di Zollikon trattano di temi diversi e fra loro implicantesi: dallo statuto epistemologico della scienza al metodo di indagine tipico della filosofia, dalla questione di che cosa sia il tempo al modo con cui esso viene percepito quando l’esistenza frana e perde il suo senso, dal problema del corpo alla coscienza, dalle allucinazioni al *poter-essere* dell’uomo come suo tratto ontologico peculiare, dalla malattia alla libertà, dalla cura al trattamento, dalla critica a Freud e Binswanger all’*affinamento* di un metodo capace di essere impiegato nelle relazioni che hanno a che fare con la cura medica – temi, questi, che vengono dipanati passando per disamine attente dei grandi classici del pensiero: Aristotele, Agostino, Cartesio, Spinoza, Kant, Einstein.

La diversità dei temi trattati nel corso dei seminari restituisce all’*attento lettore* la complessità e la densità dei nuclei affrontati e il senso della peculiare metodologia impiegata da Heidegger nel muovere incontro al dialogo con non filosofi. Al centro di questo sta la critica verso quelle rappresentazioni *oggettivanti* proprie della psicologia e della psicoanalisi ortodossa che sono interessate a descrivere l’esistenza da un punto di vista della *misurabilità* tipica delle scienze esatte, riducendola a una serie di processi psichici mal funzionanti che devono essere *aggiustati* e perdendo di vista l’*originaria e strutturale unità* dell’uomo [Brencio, 2020b].

Lo sguardo che la psichiatria e la psicoanalisi hanno sull’uomo va ripensato alla luce di quell’*analisi dell’esistenza* di cui *Essere e tempo* delinea i momenti fondamentali e disloca l’esistente nel mondo della possibilità all’interno del quale anche la malattia si manifesta come uno specifico *modo di essere*:

4 Con questa espressione non si intende la capacità dell’uomo (e più in generale, del vivente) di sentire, quanto di essere *situato affettivamente* nella vita. La dimensione patica supera quella senziente in direzione di una *fondazione originaria* che caratterizza l’esistere come un essere-nel-mondo.

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 [Heidegger, 2000, p. 222].

L'analitica esistenziale si configura come il primo sistematico tentativo di Heidegger di comprendere l'esistenza nella sua costituzione originaria [Brenco, 2015d]: non perché questo fosse il fine di *Essere e tempo* – il quale, com'è 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 [Heidegger, 1976, p. 14] – piuttosto, come momento preparatorio al fine dell'opera. Boss accoglie questa analisi dell'esistenza e se ne appropria in direzione di un'integrazione con la psicoterapia. Da qui nasce la sua proposta terapeutica: la psicoterapia a orientamento *analitico-esistenziale*.

9.3 | «Daseinsanalyse» e psicoterapia

Il passaggio dalla *Daseinsanalytik* alla *Daseinsanalyse* è molto più di uno scambio di consonanti: esso indica il passaggio dalla comprensione dell'esistente delineata da Heidegger alla modalità terapeutica con cui dapprima Ludwig Binswanger e successivamente Medard Boss hanno esercitato la psicoterapia. *L'analisi esistenziale* è una modalità di esercitare la psicoterapia basata sulla comprensione dello spettro delle possibilità esistenziali dell'uomo, cioè di tutti i possibili modi di esistere attraverso cui l'esistenza si incarna e si declina. Il *progetto di mondo* che ogni uomo intende realizzare 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. Il ventaglio delle possibilità abbraccia tutti i possibili modi di essere che spaziano dall'ordinario all'anormale.

Nella prospettiva *daseinsanalitica*, le cosiddette «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 si dà svelano l'essere nel mondo dell'uomo in quella determinata forma e possibilità. Del resto,

l'analitica esistenziale [*Daseinsanalytik*] 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 [Boss, 1973, p. 86].

Da un punto di vista diagnostico, la *Daseinsanalyse* nasce essenzialmente come critica sia al positivismo della psichiatria del primo Novecento sia alla psicoanalisi ortodossa, le quali attraverso un'operazione *nomotetica* di riduzione dell'uomo a *homo natura* procedevano a una rimozione della globalità dell'esperienza umana a vantaggio solo di alcuni isolati elementi collegati meccanicisticamente fra di loro.

Al contrario, la psicoterapia a orientamento *analitico-esistenziale*, declinandosi come una metodologia *ideografica*, opera una spaccatura con le scienze che intendono comprendere l'uomo in base a due sostanze fra loro irriducibili e separate che perpetuano un modello cartesiano incapace di rendere ragione delle forme di esistenza e delle loro possibilità. La *Daseinsanalyse* insiste sull'*homo existentia*, andando a cogliere la specificità di ogni singola esistenza nella sua propria condizione esistenziale secondo diversi livelli di possibilità e libertà. In tal senso, la *Daseinsanalyse* mette in discussione e tende a eliminare sia la differenza tra *comprensibile* e *incomprensibile* che era presente nella psicopatologia jaspersiana, ma anche la distanza esemplificata dal binomio tra *normalità* e *patologia* [Spiegelberg, 1972, pp. 333-342].

Il modo di pensare l'uomo in chiave *daseinsanalitica* insiste sulla necessità di pensarlo in modo unitario, rigettando ogni divisione, come per esempio quella fra *soggetto* e *oggetto*, mente e corpo, conscio e inconscio. Questo tipo di dicotomie non facilitano la comprensione dell'esistenza, piuttosto costruiscono un reticolato teorico che ingabbia le singole componenti senza mettere in evidenza la relazione che sussiste fra di esse in quanto parte di un *tutto*. L'unità strutturale dell'esistente (quello che da *Essere e tempo* in poi è chiamato *Dasein*, o *esserci*) non può essere scomposta in parti, né tanto meno essere separata dal mondo in cui l'esistente è inserito [Condrau, 1999]. Il modo di pensare dualistico è il frutto dello spirito del tempo della modernità, inauguratasi con Cartesio: due sostanze distinte che presiedono all'organizzazione e alla comprensione delle diverse parti in cui l'uomo può essere scomposto. Questo dualismo (filosofico, scientifico, spirituale) attenta l'indissolubile unità dell'unica sostanza di cui l'esistente è imbastito, con il rischio sia di alienare l'uomo dalla propria fondamentale costituzione, in quanto essere umano, sia di allontanarlo dalla possibilità di incontrare autenticamente se stesso.

Tanto Binswanger quanto Boss hanno attinto alla meditazione heideggeriana per delineare la propria versione dell'*analisi esistenziale*. Infatti, la prima formulazione della *Daseinsanalyse* avviene attraverso il fondamentale contributo di Binswanger, il cui obiettivo era quello di sviluppare una più adeguata *fondazione scientifica dello statuto epistemologico* della psichiatria e della psicopatologia. Binswanger usa la strumentazione concettuale heideggeriana con il fine di formulare un'esegesi ermeneutica e fenomenologica a livello *ontico-antropologico*. Diversamente, Boss intende sviluppare l'analisi esistenziale per una *fondazione della pratica terapeutica*. Mentre Binswanger designava e concepiva la sua *Daseinsanalyse* come un metodo di ricerca, Boss la intendeva come un metodo di revisione della pratica psicoterapeutica [Brencio, 2015c]. Al centro di questa istanza sta la

questione della *Cura*⁵ come struttura ontologica fondamentale dell'esistenza: Boss rimane colpito dalla distinzione che Heidegger compie fra *aver cura* delle cose (*Besorgen*) e *prendersi cura* degli altri (*Fürsorgen*). Di questo prendersi cura, in *Essere e tempo* Heidegger individua due modalità, sulle quali Boss insisterà nella sua proposta terapeutica:

I modi positivi dell'aver cura hanno due possibilità estreme. L'aver cura può in un certo modo sollevare gli altri dalla "cura", sostituendosi loro nel prendersi cura, *intromettendosi* [*einspringen*] al loro posto. Questo aver cura assume, per conto dell'altro, il prendersi cura che gli appartiene in proprio. Gli altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura, gli altri possono essere trasformati in dipendenti e in dominanti, anche se il predominio è tacito e dissimulato. Questo aver cura, come sostituzione degli altri nel prendersi "cura", condiziona largamente l'essere-assieme [...]. Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli altri, li *presuppone* [*vorausspringt*] nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la "Cura", ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza degli altri e non *qualcosa* di cui essi si prendano cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli e liberi per la propria cura [Heidegger, 1976, pp. 157-158].

Boss vede in quello che Heidegger chiama «cura presupponente» (*vorspringenden Fürsorge*) la perfetta descrizione filosofica delle raccomandazioni tecniche di Freud nel contesto della relazione tra paziente e terapeuta. Infatti, la «cura intromettente» (*einspringenden Fürsorge*) coinvolge l'aiuto altrui solo nella misura di una *sostituzione*, sollevando il singolo dall'assunzione della propria responsabilità di modificare la propria situazione quando ne va del suo benessere. Questo tipo di cura porta con sé il pericolo di rendere il paziente dipendente dal terapeuta, se non addirittura dominato dalla relazione terapeutica che potrebbe ridursi a dare suggerimenti, impartire regole di condotta o limitarsi alla prescrizione di farmaci. Al contrario, la *cura presupponente* implica e reclama una consapevolezza e una presenza di segno diverso: essa non sostituisce il ruolo attivo del paziente nel processo di scoperta di senso e costruzione della guarigione con l'altrui presenza o abilità tecniche, ma permette responsabilmente alla persona di guardarsi libera e di reclamare tale libertà nella costruzione di senso, manifestando le molteplici e apertesi

5 La parola tedesca *Sorge* indica qualcosa di diverso rispetto all'universo di significati che la parola «cura» ha nella lingua italiana: *Sorge* sta per «sollecitudine», «preoccupazione», anche «affanno». Questa pluralità di significati insiste sulla dimensione dell'esistenza che possiamo definire *sporgente*: l'essenza dell'esistere sta nello *sporgersi-verso*, nell'*essere inclinati* (e anche *accordati: bestimmen*) con il mondo nella sua totalità. Ecco perché la dimensione originaria dell'esistenza è nell'*aperto*: solo ciò che sporge verso l'esterno, verso il *davanti-a-sé* [Heidegger, 1976, p. 240] senza smarrire il senso del proprio *essere-presso-di-sé* può essere sollecitudine e cura. La traduzione inglese di *Sorge* (cioè *Care*) presenta il medesimo problema, facendo eco su ciò che nel mondo anglofono ha a che vedere con *caring* e smarrendo così il sapore originario della stessa *Sorge* tedesca.

possibilità di *essere-presso-di-sé* del paziente stesso [Boss, 1973, pp. 86-99]. Nella sua opera più nota, *Fondazione della medicina*, Boss contesta accanitamente la tendenza della psicoanalisi di confinare a un ideale scientifico naturale la questione della cura. Agli occhi dello psichiatra svizzero, l'alternativa a questa attitudine è la proposta della *Daseinsanalyse*, intesa come una rigorosa interrogazione filosofica sull'essere umano nei termini di una nuova e sistematica fondazione fenomenologica, sia in termini di costrutti teorici che di prassi cliniche. Lo psicoanalista a orientamento analitico-esistenziale pone al centro del suo fare la necessità di permettere che l'uomo si incontri con la propria essenza, accadimento che può realizzarsi solo nell'*apertura* dell'esistenza [May, 1983; May & Schneider, 1995]. Questo incontro ricorda quello che Heidegger chiamava «portare l'esserci alla radura dell'essere», nella piena libertà dell'incontro, della scoperta e della costruzione di senso. La dimensione dell'apertura è l'unico spazio possibile in cui la cura – come struttura ontologica fondamentale dell'esistente – può realizzarsi. Questa *cura per l'esistenza* permea ogni momento dell'esistere e non va confusa con qualsivoglia tonalità emotiva fondamentale o con qualche emozione [Craig, 1988c; Fehér, 2003].

La distinzione heideggeriana fra *cura presupponente* e *cura intromettente* permette a Boss di avvicinare il filosofo di Meßkirch a Freud in riferimento alle rispettive preoccupazioni che devono garantire all'uomo la libertà nel processo di consapevolezza di sé [Askay & Farquhar, 2011, p. 128]. Nella prefazione che Sigmund Freud scrisse nel 1913 per il testo di Oskar Pfister *Il metodo psicanalitico*, egli afferma che l'esercizio della psicoanalisi in realtà non implica tanto una formazione medica, quanto piuttosto una *preparazione psicologica* e un «libero discernimento umano» (*freien menschlichen Blick*, ovvero, più propriamente, uno «sguardo umano libero») [Freud, 1975, p. 185] capaci di mettere l'analista in guardia dal meccanismo del *controtransfert* e da ogni altro sottile elemento di intromissione nella relazione di cura. Lo *sguardo umano libero*, secondo Boss, completa la *cura presupponente* heideggeriana e integra la prassi clinica attraverso la fondazione teorica che nasce dalla *Daseinsanalyse*.

Un altro punto di vicinanza, secondo Boss, fra Heidegger e Freud sta nella dislocazione dell'uomo nelle regioni periferiche dell'ontologia e dell'esistenza, che nella meditazione heideggeriana prende forma nella nota espressione «l'uomo è il pastore dell'essere [*der Hirt des Seins*] e il luogotenente del nulla [*Platzhalter des Nichts*]» [Heidegger, 1994, pp. 73 e 367; Heidegger, 1997, p. 325], mentre in Freud si trascrive nell'ormai celebre adagio secondo cui «l'Io non è padrone in casa propria». Scrive infatti Freud nella prima serie di lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917):

Nel corso dei tempi l'umanità ha dovuto sopportare due grandi mortificazioni che la scienza ha recato al suo ingenuo amore di sé. La prima quando apprese che la nostra terra non è al centro dell'universo, bensì una minuscola particella di un sistema cosmico che, quanto a grandezza, è difficilmente immaginabile. [...] La seconda mortificazione si è verificata poi, quando la ricerca biologica annientò la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella creazione, gli

dimostrò la sua provenienza dal regno animale e l'instirpabilità della sua natura animale. [...] Ma la terza e più scottante mortificazione, la megalomania dell'uomo è destinata a subirla da parte dell'odierna indagine psicologica, la quale ha l'intenzione di dimostrare all'Io che non solo egli non è padrone in casa propria, ma deve fare assegnamento su scarse notizie riguardo a quello che avviene inconsciamente nella sua psiche [Freud, 1978, p. 446].

Freud, come Heidegger, ha cercato di dislocare l'uomo nella consapevolezza del lento e progressivo svelarsi dell'esistere. Non è possibile, secondo Boss, comprendere i fenomeni che ineriscono alla psicologia del profondo sganciandoli dalla loro cornice *analitico-esistenziale*. Per lui, l'esistenza è sempre parzialmente disvelata e disvelantesi: ciò che si manifesta nella luce, nella consapevolezza, ha pur sempre una radice, un legame con ciò che rimane oscuro, con ciò di cui non siamo consapevoli. Naturalmente questo non dovrebbe condurre a teorie che sono volte a collocare questa doppia natura dell'esistenza in termini di meccanicismi di vario genere o di aggiustamenti eteroclitici di una qualche porzione della vita profonda:

Nella sua incessante ricerca dell'inconscio, Freud era sulla strada verso ciò che è velato [*the concealed*], verso la velatezza [*concealment*] in quanto tale. Senza velatezza e buio, l'uomo non potrebbe essere l'ente che egli è, cioè colui che disvela il mondo. Luce e buio, velatezza e disvelatezza si appartengono inseparabilmente; Freud deve averlo intuito. Lo ha anche detto a proposito dell'inconscio: esso contiene le "indistruttibili" forze della mente umana, la quale è la "vera realtà psichica". Come un bambino avido di potere, non ha potuto lasciare la velatezza essere il segreto che essa è. Piuttosto, ha trovato necessario renderla soggettivizzata [*to make subjectivistic*], ridurla a oggetti psicologici che non hanno nulla a che vedere con la sua essenza in modo da essere capaci di portarla alla luce e usarla [Boss, 1963, pp. 100-101; tr. it. nostra].

Boss era convinto che la profonda comprensione dell'umano da parte di Freud fosse il segno di una ben più difficile e non del tutto articolata consapevolezza della condizione fondamentale dell'uomo. In tal senso, pur non condividendo le spiegazioni dei fenomeni umani in chiave analitica, così come il meccanicismo freudiano li iscrive nella struttura psichica dell'uomo, tuttavia Boss supportava la sua tacita e *pre-ontologica* comprensione dell'esistente.

9.4 | Le perversioni sessuali, il sogno e l'uomo come un «tutto»

Il volume *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen* [Boss, 1947] costituisce una tappa importante nella storia delle interpretazioni sulle perversioni sessuali. Secondo lo psichiatra svizzero, le interpretazioni di questi fenomeni possono essere ridot-

te a due indirizzi principali: da un lato, la linea inaugurata da Freud e sviluppata dai suoi allievi (Jung compreso); dall'altro, quella iniziata da von Gebattel, all'interno della quale Boss inserisce la propria riflessione a orientamento *analitico-esistenziale*. Nell'opera del 1947 Boss esamina il significato del comportamento sessuale nel caso delle perversioni e cerca di collegarlo a quella specifica forma di esistenza *duale* che è l'amore. Avvicinandosi alla riflessione di Binswanger [1993], Boss descrive l'amore come un modo di essere che apre gli individui al mondo, permettendo loro di superare la finitezza, la *terrestrità* del vivere, l'isolamento, la ristrettezza in cui l'esistenza è a volte confinata, la mancanza di senso e il nulla. A questo modo di essere che è l'amore, egli contrappone l'angoscia, che restringe e confina l'esistenza umana creando una barriera che impedisce agli individui di realizzare le loro più proprie inerenti possibilità di realizzazione, espansione, profondità, radicamento, infinitezza ed eternità (possibilità, queste, di cui è intessuta quella cura autentica per l'esistenza che ogni esistente sarebbe auspicabile raggiungesse).

Alla luce di queste preliminari considerazioni, Boss considera le perversioni sessuali come delle manifestazioni dei vari tentativi umani di raggiungere l'appagamento sensuale e affettivo profondo dell'esistenza umana nella tensione fra amore e angoscia legata alla sessualità. Infatti, pur perseguendo l'obiettivo di raggiungere tale appagamento esistenziale profondo, i comportamenti sessuali perversi non fanno altro che limitare quel senso dell'esistere che, paradossalmente, essi credono di raggiungere, smorzando e falsificando la soddisfazione affettiva. In questo modo essi forniscono una via d'accesso molto ristretta al modo d'essere dell'amore. In altre parole, Boss perviene alla comprensione dei comportamenti disfunzionali sessuali non come un *ampliamento* delle possibilità dell'esistenza, bensì come una visione fortemente antropologica e riduttiva del potere disvelante e trascendente dell'amore. In tal senso, la chiave di comprensione attraverso cui avvicinarci a quelli che oggi chiamiamo *comportamenti sessuali disfunzionali* sta nella tensione all'opera fra il comportamento vero e proprio, che limita la possibilità disvelante di *poter-essere* dell'individuo, e il modo con cui egli è-*al-mondo*. Per capire questa tensione, Boss ricorre a una dettagliata disamina delle narrazioni dei suoi pazienti: ciascuna di esse fornisce elementi narrativi in prima persona e descrizioni che arricchiscono la comprensione sia del modo di essere-nel-mondo del paziente e, allo stesso tempo, dicono qualcosa di fondamentale sulla relazione originaria con il modo d'essere dell'amore. Il gesto esibizionistico, per esempio, può essere interpretato secondo Boss come un tentativo, seppur distorto, di stabilire una comunione fra due persone attraverso lo sguardo, seppure quella modalità di guardare non inclina alla possibilità di allargare gli orizzonti dell'esistere, piuttosto lo riduce. Questa radicale impossibilità di accedere al modo d'essere dell'amore risiede in una pervasiva angoscia legata alla sessualità.

Accanto alla comprensione e all'interpretazione del senso delle perversioni sessuali, Boss si interessa anche ai sogni più di qualunque altro analista a orientamento analitico-esistenziale, considerandoli come elementi fondamentali nell'economia generale del trattamento psicoterapeutico. Rigettando ogni interpretazione dei sogni di matrice freudiana e junghiana, Boss si fa promotore un'ermeneutica

fenomenologica del sogno che permetterebbe al paziente di tornare al sogno stesso, la cui realtà deve essere considerata valida al pari dello stato di veglia. Il punto di partenza di *Der Traum und seine Auslegung* [Boss, 1953] è un deciso *j'accuse* epistemologico rivolto contro Freud, Jung, Fromm e i loro successori per aver perso di vista il contenuto e il significato primordiale del fenomeno del sogno e, di conseguenza, per aver ridotto il senso dell'attività onirica a una mera riproduzione simbolica di oggetti reali, secondo un preciso schema meccanicistico-deterministico. Questa riduzione del sogno a un simbolo è il risultato del progressivo impoverimento a cui la psicoanalisi è andata incontro negli ultimi cinquant'anni: incapace di comprendere la realtà del sogno – la *cosità* della cosa, direbbe Heidegger – si è rifugiata nel mondo della duplicazione e della moltiplicazione simbolica. Secondo Boss, infatti, i fenomeni onirici possono essere chiamati in causa con una propria «voce», la quale non ha nulla di simbolico, ma rivela come essi appartengano in modo inseparabile all'andamento delle relazioni di veglia in cui l'individuo orienta e aggiusta il proprio essere. Del resto, il sogno non rimanda a una realtà simbolica profonda e distinta da ciò che accade quando siamo svegli. Di contro, esso rappresenta una forma dell'esistere in relazione con la veglia: o sognanti o svegli, ciascuno di noi realizza la medesima esistenza (e non due esistenze distinte), la cui modalità disvelante del proprio essere-nel-mondo traspare invero anche nel sogno. Secondo questa prospettiva, i meccanismi psicoanalitici di compensazione, censura e opposizione non farebbero altro che raddoppiare, moltiplicare quell'unica esistenza che accade anche nel sogno e che non è distinta dall'esistenza che si dà nella veglia.

L'opera del 1954, *Einführung in die psychosomatische Medizin*, rappresenta un momento di interrogazione importante non solo per la psicoanalisi, la psicologia e la psichiatria, ma anche per la medicina in generale. In questo volume Boss passa dal paradigma strettamente biologista (di matrice cartesiana) della comprensione dell'essere umano a quello fenomenologico e *daseinsanalitico*, portando l'accento sulla dimensione dell'*embodiment* dell'esistenza. Pur riconoscendo gli straordinari progressi compiuti dalla medicina nell'ultimo secolo, questo progresso e questo incremento della ricerca scientifica non rappresentano una garanzia assoluta di adesione ai principi naturali del metodo scientifico, il cui limite sta proprio nel disconoscere l'uomo con un tutto. Il metodo scientifico naturale tratta il corpo come tratta un'opera d'arte: ne scompone la figura, ne distingue i materiali, ne testa chimicamente gli elementi per dirci di cosa una certa opera, per esempio di Picasso, è composta. Eppure, chiunque abbia dimestichezza con la pittura di Picasso, sa che il senso delle sue opere non sta affatto nella scomposizione degli elementi che le costituiscono, nella misurazione delle sue tele o dei volumi che rappresentano le figure, come neppure nelle tecniche pittoriche impiegate. Il senso e il valore delle tele di Picasso stanno infatti nel loro potere di *disvelare* (e *fondare*, direbbe ancora una volta Heidegger) *un mondo*. La verità di quelle opere non sta nell'esattezza della misurazione scientifica, nella loro catalogazione e nella loro descrizione cromatica, bensì nel poter condurre lo spettatore che le ammira a una dimensione di comprensione e di senso *ulteriore*, non raggiungibile attraverso il metodo scientifico.

Questo ragionamento vale ancora di più per l'esistenza, la cui verità non sta nell'accuratezza della misurazione scientifica: del resto, poiché la scienza non ha relazione con la verità ma solo con l'esattezza, essa non può dire che cosa sia l'essere umano, dal momento che quest'ultimo è *ontologicamente diverso* dai risultati che provengono dall'essere misurato o oggettivato. In questo senso, è precisamente riconoscendo l'inadeguatezza dell'applicazione del metodo scientifico naturale all'essere umano che Boss inaugura una nuova visione della clinica in senso autenticamente fenomenologico [Brencio & Bauer, 2020]. Per poter comprendere le strutture essenziali dell'esistenza, anche e soprattutto in quelle forme di sofferenza che rendono ancora più difficile capire chi l'essere umano sia e come poterlo aiutare, Boss accoglie le riflessioni di Heidegger e le traduce nella prassi *daseinsanalitica*:

La psicologia, antropologia e psicopatologia tradizionali considerano l'uomo in quanto oggetto in senso ampio, in quanto qualcosa di semplicemente-presente, in quanto ambito circoscritto dell'ente, in quanto complesso di ciò che, conformemente all'esperienza, è constatabile nell'uomo. Ciò che qui viene omissso è la questione di che cosa l'uomo sia e di come l'uomo in quanto uomo sia [Heidegger, 2010, p. 217].

L'importanza dell'eredità heideggeriana nel campo della salute – mentale, ma non solo [Brencio, 2019a, 2019c] – permette a Boss di sviluppare la propria idea di *analisi esistenziale*, successivamente sviluppata e ancora oggi fatta propria da numerose scuole a ispirazione *fenomenologico-daseinsanalitica*.

Bibliografia

- ASKAY, R., & FARQUHAR, J. (2011). *Of Philosophers and Madmen: A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud*. Amsterdam: Rodopi.
- BINSWANGER, L. (1993). Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. In L. Binswanger, *Ausgewählte Werke*. Vol. 2. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, a cura di M. Herzog e H.-J. Braun. Heidelberg: Roland Asanger. (Ed. or. 1942).
- BOSS, M. (1940). *Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtsstörungen*. Bern: Hans Huber.
- BOSS, M. (1943). *Die Bedeutung der Psychologie für menschlichen Lebens und Arbeitsgemeinschaften*. Thalwil-Zürich: Emil Oesch.
- BOSS, M. (1944). *Die Gestalt der Ehe und ihre Zerfallsformen*. Bern: Hans Huber.
- BOSS, M. (1947). *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*. Bern: Hans Huber.
- BOSS, M. (1953). *Der Traum und seine Auslegung*. Bern: Hans Huber.
- BOSS, M. (1954). *Einführung in die psychosomatische Medizin*. Bern: Hans Huber.
- BOSS, M. (1963). *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. New York: Basic Books.

- BOSS, M. (1965). *A Psychiatrist discovers India*. London: Oswald Wolf. (Ed. or 1959).
- BOSS, M. (1971). *Grundriss der Medizin: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Bern: Hans Huber.
- BOSS, M. (1973). *Psicoanalisi e analitica esistenziale*. Roma: Astrolabio. (Ed. or 1957).
- BOSS, M. (1979). *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*. Wien: Europa Verlag.
- BOSS, M. (2000). Prefazione. In M. Heidegger, *Seminari di Zollikon* (pp. 7-16). Napoli: Guida. (Ed. or 1987).
- BRENCIO, F. (2014). Care and being-in-the world: Heidegger's philosophy and its implications for psychiatry. *The Journal of European Psychiatry Association*, 29(1), 1.
- BRENCIO, F. (2015a). Dalle Überlegungen alle Anmerkungen: la critica alla tradizione giudeo-cristiana nei Quaderni heideggeriani. *La Filosofia Futura*, 4, 69-86.
- BRENCIO, F. (2015b). *La pietà del pensiero: Heidegger e i Quaderni Neri*. Passignano sul Trasimeno: Aguaplano-Officina del Libro.
- BRENCIO, F. (2015c). Heidegger and Binswanger: just a misunderstanding?. *The Humanistic Psychologist*, 43(3), 278-296.
- BRENCIO, F. (2015d). World, time and anxiety: Heidegger's existential analytic and psychiatry. *Folia Medica*, 56(4), 297-304.
- BRENCIO, F. (2016a). La analítica existencial de Martin Heidegger y sus implicaciones sobre la relación entre trauma y temporalidad. In J.J. Garrido Perinan, C. De Bravo Delorme, & J. Ordonez Garcia (Eds.), *La filosofía como terapia en la sociedad actual* (pp. 183-205). Sevilla: Fenix Editorial.
- BRENCIO, F. (2016b). I Quaderni Neri di Martin Heidegger: Osservazioni "inutili" eppure necessarie. *Idee: Rivista del Dipartimento di Filosofia dell'Università del Salento*, 6(12), 13-36.
- BRENCIO, F. (2017a). The Fugue of Being: Heidegger's critique of the Judaic-Christian tradition in the context of the Black Notebooks (1931-1948). *Heidegger Jahrbuch*, 11, 148-164.
- BRENCIO, F. (2017b). Thinking without bannisters: Heidegger, the Jews and modernity in the context of the Black Notebooks (1931-1948). *Heidegger Studien*, 33, 247-276.
- BRENCIO, F. (2017c). Martin Heidegger e la riflessione sul male: Dall'etica originaria ai Quaderni Neri. *Magazzino di Filosofia: Quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia*, 29, 39-95.
- BRENCIO, F. (2018). The heritage of Zollikon: Heidegger's Daseinsanalytik and its implications in clinical practices. In H.C. Günther (Ed.), *Menschenbilder Ost und West* (pp. 249-270). Nordhausen: Bautz.
- BRENCIO, F. (2019a). Dall'analitica esistenziale alla prassi clinica: Heidegger e il dialogo con la psichiatria. In A.P. Ruoppo (Ed.), *Essere e tempo novanta anni dopo: Attualità ed inattualità dell'analitica esistenziale* (pp. 213-230). Napoli: FedOA Press.

- BRENCIO, F. (2019b). Befindlichkeit: Disposition. In G. Stanghellini, A. Raballo, M. Broome, A.V. Fernandez, P. Fusar-Poli, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 344-353). Oxford: Oxford University Press.
- BRENCIO, F. (2019c). Martin Heidegger y la psiquiatría: Reconstrucción de un encuentro y prospectiva fenomenológica. In A. Jimenez (Ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición* (pp. 311-327). Granada: Comares.
- BRENCIO, F. (2020a). From fixing to thinking: Martin Heidegger's contribution to medical cares. In C. Di Martino (Ed.), *Heidegger's Thought in the Contemporary Philosophical Debate: Society, living, technology*. New York: Springer.
- BRENCIO, F. (2020b). Heidegger, Catholicism and the history of Being. *The Journal of the British Society of Phenomenology*, 51(2), 1-14.
- BRENCIO, F., & BAUER, P. (2020). Words matter: A hermeneutical-phenomenological account to mental health. *Phenomenology and Mind*, 17.
- CONDRAU, G. (1999). *Daseinsanalyse: Philosophische und anthropologische Grundlagen; die Bedeutung der Sprache; Psychotherapieforschung aus daseinsanalytischer Sicht*. Dettelbach: Röhl.
- CRAIG, E. (1988a). An encounter with Medard Boss. *The Humanistic Psychologist*, 16(1), 24-55.
- CRAIG, E. (Ed.). (1988b). Psychotherapy for freedom: The daseinsanalytic way in psychology and psychoanalysis. *The Humanistic Psychologist*, 16(1).
- CRAIG, E. (1988c). Introduction. Daseinsanalysis: A quest for essentials. *The Humanistic Psychologist*, 16(1), 1-21.
- CRAIG, E. (1993). Remembering Medard Boss. *The Humanistic Psychologist*, 21(3), 258-276.
- FEHÉR, M.I. (2003). Vorausspringende Fürsorge: Daseinsanalytik und Daseinsanalyse Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutischer Phänomenologie und der Psychotherapie. In M. Riedel, H. Seubert, & H. Padrutt (Eds.), *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie: Heidegger im Dialog mit Medard Boss* (pp. 184-204). Köln: Böhlau.
- FREUD, S. (1975). Prefazione a "Il metodo psicanalitico" di Oskar Pfister. In S. Freud, *Opere*. Vol. 7. *Totem e Tabù e altri scritti* (pp. 183-185). Torino: Boringhieri. (Ed. or. 1913).
- FREUD, S. (1978). Introduzione alla psicoanalisi. In S. Freud, *Opere*. Vol. 8. *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti* (pp. 189-611). Torino: Boringhieri. (Ed. or. 1915-1917).
- HEIDEGGER, M. (1988). *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: Il Melangolo. (Ed. or. 1975).
- HEIDEGGER, M. (1994). *Segnavia*. Milano: Adelphi. (Ed. or. 1976).
- HEIDEGGER, M. (1976). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi. (Ed. or. 1927).
- HEIDEGGER, M. (1997). *Sentieri interrotti*. Firenze: La Nuova Italia. (Ed. or. 1950).
- HEIDEGGER, M. (2000). *Seminari di Zollikon*. Napoli: Guida. (Ed. or. 1987).

- HEIDEGGER, M. (2005). *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976)*. Genova: Il Melangolo. (Ed. or. 2000).
- HEIDEGGER, M. (2017). *Zolliker Seminare*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- MAY, R. (1983). *The discovery of being: Writings in existential psychology*. New York: Norton & Co.
- MAY, R., & SCHNEIDER, K.J. (1995). *The psychology of existence: An integrative, clinical perspective*. New York: McGraw-Hill.
- SPIEGELBERG, H. (1972). *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- STANGHELLINI, G., & ROSFORT, R. (2013). *Emotions and personhood: Exploring fragility – Making sense of vulnerability*. Oxford: Oxford University Press.
- VAN DEURZEN, E., CRAIG, E., LÄNGLE, A., SCHNEIDER, K.J., TANTAM, D., & DU PLOCK, S. (2019). *The Wiley world handbook of existential therapy*. Hoboken: Wiley Publishing House.