

platone
vulnerabilità
heidegger *cura*
democrazia
tronto



73

2022/1

FrancoAngeli



*Martin Heidegger e il pensiero della cura**

Francesca Brencio

ABSTRACT: Solitude (Sorge) is a central concept in Martin Heidegger's meditation and the journey to this key structure of existence is very rich and complex. The aim of this contribution is to reconstruct the fundamental stages of this pathway showing that the issue of Sorge is not merely a peculiarity of Sein und Zeit, rather it is rooted in his initial meditation of the facticity of existence. At the same time, the issue of Solitude does not end with the work of 1927, rather it reaches Heidegger's dialogue with psychiatry and psychology. Solitude is the Ariadne's thread able to connect the analysis of existence with a different approach to health in general and mental health in particular.

KEYWORDS: Martin Heidegger, solitude, Sorge, existence, clinical practice, health

La dimensione pre-teoretica della vita, la preoccupazione e il trovarsi

La cura è un concetto chiave nella filosofia di Martin Heidegger e il percorso filosofico che lo porta a farne la struttura portante dell'esistenza è abbastanza complesso. In esso confluiscono elementi provenienti dalla sua iniziale educazione teologica, il passaggio dal cattolicesimo al protestantesimo, il senso del religioso, e della *pietas* che supera ogni distinzione fideistica. È pertanto parziale pensare che il pensiero della cura sia una peculiarità che emerga solo con la pubblicazione di *Essere e Tempo*; altrettanto, è riduttivo considerare che esso non venga ulteriormente affrontato dopo il 1927. Nelle riflessioni che seguono cercherò di spiegare il percorso filosofico di Heidegger e di agganciarlo all'esperienza dei Seminari di Zollikon, nei quali la cura diventa termine essenziale di ogni prassi medica.

Martin Heidegger arriva alla filosofia dopo un cammino di formazione teologica: fondamentale in quegli anni è lo studio di Aristotele, Brentano, Braig e Lutero. Proprio l'inteso studio di Lutero¹ contribuirà a far sorgere

* Articolo ricevuto il 5 aprile 2022. Accettato il 12 aprile 2022. Affiliazione: Università di Siviglia (Spagna). Indirizzo e-mail: fbrencio@us.es.

¹ Cfr. O. Pöggler, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Wilhelm Fink, München 2009; id., *Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin*, in *Heidegger und die christliche Tradition*, a cura di N. Fischer – F. W. von Herrmann, Meiner, Hamburg 2007, pp. 167-187.

nel giovane Heidegger la chiara intenzione di comprendere e problematizzare *la vita dell'uomo nella sua storicità*, nella sua finitezza e connessione con il mondo e con la storia. Sono gli anni della *Lebensphilosophie*, un tema dominante nella filosofia tedesca del tempo, dalla quale Heidegger si smarca con una sua intuizione, che segnerà il percorso degli anni a venire:

Oggi so che può esistere una filosofia della vita vivente – che posso dichiarare una guerra senza quartiere al razionalismo – senza essere scomunicato per mancanza di scientificità – io posso – devo – e dunque oggi mi sta di fronte la necessità del problema: in che modo è possibile creare una filosofia che sia verità vivente e preziosa e potente in quanto creazione della personalità².

Questa possibilità di pensare ed elaborare «una filosofia della vita vivente» apre la strada a quel percorso di ricerca che in *Essere e Tempo* diverrà l'analitica dell'Esserci: questa esperienza fondamentale, cioè che oltre alla vita pensata, teoretica, esista una dimensione pre-teoretica del vivente, una vita fattiva, mobile, impetuosa che non si lascia ingabbiare da alcun concetto di autocoscienza rappresenta il superamento delle filosofie vitalistiche dell'epoca e dell'irrazionalismo. Ora Heidegger vuole comprendere il fenomeno della vita fattiva, cioè che la vita nuda e cruda si dia come un fatto, a partire dalla fenomenologia intesa come metodo dell'ontologia. Egli vuole mettere in evidenza come la *storicità* del vivente che si incarna nella vita di tutti i giorni e nella vita religiosa in particolare, attraverso categoria della «preoccupazione» (*Sorge*), sia la sua caratteristica fondamentale.

Gli anni che vanno dal 1919 al 1922-1923, fino al Natorp-Bericht, sono anni estremamente ricchi per il filosofo di Meßkirch: egli intende offrire una descrizione dell'essere umano in termini di vita vivente nella sua medietà attraverso l'uso della fenomenologia. I primi corsi friburghesi si collocano in questo solco: l'accento posto sulla dimensione pre-teoretica (*vorweltlich*) del vivere diventa il filo d'Arianna della sua riflessione filosofica fino agli anni di Marburgo: «Bisogna spezzare questa supremazia del teoretico, certo non proclamando un primato di ciò che è pratico e nemmeno per intraprendere un'altra cosa che mostri i problemi sotto un nuovo aspetto, ma perché il teoretico stesso, proprio in quanto tale, rinvia alla sfera pre-teoretica»³.

L'esperienza affettiva della vita è il punto d'origine e di ritorno di tutta

² M. Heidegger, «Anima mia diletta!». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, trad. it. a cura di P. Massardo e P. Severi, Il Melangolo, Genova 2007, p. 33.

³ M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1999, p. 73.

la filosofia; questa esperienza sta nel pre-teoretico, in ciò che anticipa il pensiero e il concetto; in questo spazio, l'esperienza dell'affettività permette di farci trovare sin da subito rivolti agli enti e al mondo. È questo il senso dello stato d'animo, che Heidegger interpreta in modo del tutto peculiare in riferimento all'esperienza paolina della fede e all'annuncio del kerygma della rivelazione cristiana: «Proprio lo “stato d'animo” (*Stimmung*) è l'elemento decisivo, e tutto dipende – come deve appunto mostrare l'indagine fenomenologica – dal fatto di comprendere il peculiare complesso fenomenico “esperienza effettiva della vita” (in particolare cristiana)»⁴.

L'esperienza affettiva è una chiave d'accesso al *Lebenswelt*: 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 e i sentimenti non siano dei semplici prodotti della vita psichica dell'uomo⁵, ma anzi come essi vadano a superare il dualismo soggetto-oggetto tipico della filosofia cartesiana e husserliana. La torsione ermeneutica della fenomenologia⁶ apre dunque un nuovo margine di spazio per l'indagine filosofica che ora parte dall'analisi degli stati affettivi.

Nel corso del semestre invernale 1920-1921 Heidegger usa la parola *Stimmung* per intendere lo stato d'animo. *Stimmung* indica una specie di tessuto atmosferico in cui ci si trova senza deciderlo⁷. La parola tedesca *Stimmung* ha la radice comune con il verbo *Stimmen*, che significa sia accordare gli strumenti musicali, ma anche essere d'accordo, concordare. Essa dunque indica quello stato d'animo in cui l'uomo è intonato, accordato, orientato al mondo della vita. Gli stati d'animo aprono dunque a quelle atmosfere in cui si è immersi e che determinano (*bestimmen*) la relazione dell'uomo con gli altri e con il mondo intorno⁸. Questi temi

⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 113.

⁵ Si veda M. Ratcliffe, *Why moods matter*, in M. A. Wrathall (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 157-176; Id., *The phenomenology of moods and the meaning of life*, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, in P. Goldie (ed.), Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 349-371.

⁶ Su questo tema si veda F.W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di Renato Cristin, Il Nuovo Melangolo, Genova 1997; F. Brencio, “Against” empathy. *From the isolated self to intersubjectivity in Martin Heidegger's thinking and its consequence in health care*, in S. Ferrarello, M. Englander (eds.), *Empathy and Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham 2022, in uscita.

⁷ P.L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, p. 7.

⁸ La letteratura fenomenologica sulle atmosfere è molto vasta. In questa sede si rimanda ad alcuni studi fondamentali: G. Böhme, *Atmosphere as the fundamental concept of a new aesthetics*, “Thesis Eleven”, 1983, 36, pp. 113-126; H. Schmitz, *System der philosophie. Der Gefuehlsraum*, Bouvier, Bonn 1969; H. Tellenbach, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968.

vengono approfonditi nel corso del semestre estivo 1923 sull'ermeneutica della fatticità, intesa come autointerpretazione della fatticità dell'Esserci, cioè l'interpretazione – ma anche comunicazione – del carattere ontologico dell'Esserci e del suo fondamento patico. La dimensione patica (*das Pathisch*), questa sorta di originaria passività del vivente che sente e soffre, si intreccia alla questione dell'intersoggettività, al suo essere da sempre in situazione e con gli altri. La paticità della vita è già da sempre intersoggettiva: essa è la radice da cui nasce il dispiegamento delle successive categorie dell'analitica dell'esserci. Lungi dall'essere una sorta di irrazionalismo, e men che mai di sensismo, la dimensione patica dell'esistere non fa altro che riannodare l'uomo alla sua origine: il fatto della vita nel suo movimento (*Bewegung*).

È in questo denso e complesso *Weg* filosofico che si radica la prima meditazione sulla cura, che passa anche attraverso l'esame di *Befindlichkeit*⁹. Nella conferenza del 1924 intitolata *Il concetto di tempo* Heidegger, in relazione alla situazione affettiva, introduce il concetto di cura come modalità dell'essere-nel-mondo e delle preoccupazioni che affannano l'esistente nella sua medietà quotidiana: «Esserci [...] vuol dire: essere nel mondo in modo che questo essere significhi: avere a che fare con il mondo [...]. L'essere-nel-mondo è caratterizzato come *prendersi cura (Besorgen)*»¹⁰.

È su questo terreno concettuale ed esperienziale che si radica la riflessione di Heidegger sulla cura come la conosciamo in *Sein und Zeit*.

La cura in Essere e Tempo

Per introdurre la sua riflessione sulla cura, Heidegger riprende l'omonimo mito narrato da Igino nelle sue *Fabulae*: esso funge da occasione letteraria per spiegare i modi fondamentali del *Dasein*. La cura rappresenta la struttura chiave dell'esistenza, intimamente legata alla questione della temporalità, tema quest'ultimo già anticipato ne *Il concetto di tempo*: «Il futuro è ciò in cui la cura si impiglia»¹¹. In *Essere e Tempo* Heidegger chiarisce ancora che l'esserci può comprendersi e realizzarsi solo in quanto essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*); il mondo tuttavia non è mai e solo la totalità degli enti che in esso sono presenti; piuttosto, esso è l'orizzonte trascendentale a partire dal quale gli enti possono darsi. Il mondo esprime il

⁹ Cfr. F. Brencio, *Befindlichkeit: Disposition*, in G. Stanghellini, A. Raballo, M. Broome, A.V. Fernandez, P. Fusar-Poli, R. Rosfort (eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 344-353, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198803157.013.39

¹⁰ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 32.

¹¹ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., p. 43.

come dell'essere dell'ente; esso intrattiene con l'esserci un rapporto del tutto privilegiato poiché l'essere-nel-mondo non esprime una proprietà al pari, ad esempio, dell'acqua nel bicchiere, dunque una proprietà fisica, bensì quel 'in-essere'

non significa [...] la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l' 'in' non significa originariamente affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. 'In' deriva da *innan*-abitare, *habitare*, soggiornare; an significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito e diligo*¹².

La familiarità con il mondo e l'impegno concreto nelle cose del mondo sono i caratteri che contraddistinguono la quotidianità verso la quale l'esserci sta rivolto: «L'essere-nel-mondo proprio dell'esserci [...] si è già sempre disperso o addirittura sperduto nelle varie maniere dell'in-essere [...]. Queste modificazioni dell'in-essere hanno il modo di essere del prendersi cura [...]. L'esserci ontologicamente inteso è cura»¹³, poiché il suo modo di essere in rapporto al mondo è essenzialmente prendersi cura. Questa cura è possibile solo a partire dall'*intimità* che l'esserci ha con il mondo e per la quale l'esserci può persino perdersi in ciò che incontra nel mondo¹⁴.

La parola tedesca che Heidegger usa per dire cura è *Sorge*: essa indica qualcosa di diverso rispetto all'universo di significati che la parola 'cura' ha in italiano. *Sorge* in tedesco significa 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, a partire dal nostro essere in situazione emotiva) 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-se¹⁵ senza smarrire il senso del proprio essere-presso-di-se, può essere sollecitudine e cura. Questa dimensione sporgente dell'esistenza altro non è che quella configurazione ontologica ex-statica dell'esserci a cui si è fatto riferimento precedentemente,

Heidegger distingue la cura tra aver cura delle cose (*Bersorgen*) e prendersi cura degli altri (*Fürsorgen*). Di questo prendersi cura, Heidegger individua tre modalità: una difettiva, una supportiva ed una che rinvia alla teologia della croce. Per ciò che riguarda le prime due modalità dell'aver cura,

¹² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 78.

¹³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 80-81.

¹⁴ *Ibidem*, p. 103.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 240

è opportuno leggere con attenzione questo denso passaggio di *Essere e Tempo*:

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 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 nel loro poter essere esistitivo, 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*¹⁶.

In questo estratto dell'opera del 1927 sono contenute indicazioni essenziali sulla modalità difettiva e supportiva dell'aver cura: fuori dal gergo heideggeriano, possiamo dire che questo passaggio chiarisce i poli opposti in cui si rischia di cadere nelle relazioni di cura.

La modalità difettiva dell'aver cura sta esattamente nell'attitudine con cui sollevare l'altro dalla sua propria cura, sostituendoci a lui (o lei) nel prendersi cura; questo aver cura, ci dice il filosofo, assume la forma della relazione dipendente e dominante. Traducendo il complesso linguaggio heideggeriano nel fare quotidiano, l'aver da essere che ciascuno di noi ha non può né essere delegato ad altri né tanto meno essere assolto da altri. Questa cura intromettente caratterizza molte relazioni: i rapporti genitoriali, le relazioni coniugali, quelle professionali e così via. Si pensa, spinti dalla buona fede o forse anche dall'amore, che così facendo aiutiamo l'altro a rispondere a quella domanda sul senso del proprio esistere, del suo diventare consapevole, del proprio progetto di vita, quando in realtà non facciamo altro che sollevarlo da quella domanda, provando noi a rispondere al posto altrui. Questa forma intromettente della cura rischia di espropriare la persona del suo esperire, sbagliare, tentare, progettare, realizzare; rischia, in un certo qual modo, di delimitare la sua libertà in nome di un agire a volte nutrito dall'amore, dall'interesse, o anche dalla simulazione. Questa cura intromettente può condurre a forme di attaccamento emotivo, di dipendenza affettiva, persino di immaturità psicologica. Al contrario, la modalità della

¹⁶ *Ibidem*, pp. 157-158.

cura supportiva è tale da presupporre ed accogliere l'altro per 'inserirlo' autenticamente nella cura. È questa la modalità che aiuta l'altro a discernere il proprio progetto di vita, a compiere il proprio cammino di maturazione, a contemplare la possibilità della perdita, dell'abbandono, del fallimento. È la modalità della cura più difficile da incarnare perché appassionatamente tesa alla libertà per l'altro. Al centro del concetto di cura vi è allora la libertà, cioè il sapersi collocare all'altezza del proprio progetto di vita. Non significa semplicemente essere liberi dalle condizioni, bensì esserlo *nonostante* le condizioni. Ecco allora che il pensiero della cura di cui parla Heidegger è il pensiero dell'esistenza libera ed autentica, capace di costruire senso e dimensioni di condivisione; un pensiero in cui riecheggia la lezione nietzscheana *diventa ciò che sei*.

La terza modalità della cura è quella della «pena angosciosa», della «premura» e della «devozione»¹⁷; rifacendosi a Burdach e Seneca, Heidegger raccoglie il retaggio della propria educazione teologica per affermare un senso ontologico della cura che mira alla perfezione dell'uomo. Nel breve passaggio di *Essere e Tempo* in questione, è possibile ritrovare alcune eco degli anni marburghesi di Heidegger e della sua relazione sulla concezione del peccato in Lutero tenuta in uno dei seminari di Bultmann. Alla teologia della gloria, Heidegger oppone la teologia della croce: «La croce pone dinanzi ad un *aut-aut* e non lascia posto a vie di mezzo e ad opinioni»¹⁸. Questa modalità della cura come pena angosciosa o come devozione si nutre del dialogo con Lutero, con San Paolo e ancora con S. Agostino: il problema per Heidegger è quello di far dialogare la vita storica dell'esistente con la cura nello scenario della medietà quotidiana a partire da ciò che disturba il raggiungimento del proprio aver da essere (la *tentatio* di cui parla Agostino), o ad esso si oppone. Occorre qui fare un'ulteriore precisazione: Heidegger non dice semplicemente che l'esserci deve comprendere e realizzare l'aver da essere; dice invece che essendo sempre la sua possibilità, l'esserci può o scegliersi oppure perdersi, o conquistarsi solo apparentemente. Queste possibilità sono tali in virtù della sua stessa essenza la quale «comporta la possibilità dell'autenticità, cioè dell'appropriazione di sé e cioè di appropriarsi di sé stesso, di farsi proprio»¹⁹.

Il *Fürsorgen*, l'aver cura, è guidato dal riguardo e dall'indulgenza²⁰ che tuttavia possono subire delle modificazioni difettive, «fino alla *manca*

¹⁷ *Ibidem*, p. 248

¹⁸ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 190.

¹⁹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 65.

²⁰ *Ibidem*, p. 158.

di riguardo e alla negligenza che guida l'indifferenza»²¹. Proprio quest'ultimo, dice il filosofo, è quello che prevale 'innanzitutto e per lo più', nella semplice convivenza delle persone, «indifferenti, nell'estraneità del trascurarsi reciproco [...] nella modalità della dissimulazione, della reticenza, della simulazione»²². Il desiderio, la volontà, l'impulso trovano il loro fondamento nella cura poiché essa abbraccia tutte le determinazioni d'essere dell'esserci: la cura non è un comportamento isolato, come l'aver cura di sé, perché è precisamente l'inverso: l'aver cura di sé è l'essere avanti a sé, come condizione ontologica della possibilità di essere liberi per la propria autenticità²³: «La cura [...] si situa [...] prima di ogni comportamento e di ogni situazione dell'esserci. La cura non introduce il primato del comportamento pratico rispetto al teoretico [...]. La cura è ontologicamente anteriore a questi fenomeni»²⁴.

Proprio per questo, il pensiero della cura viene da Heidegger ulteriormente approfondito nel dialogo con le scienze mediche, in particolare con la psichiatria, tema questo che caratterizza l'esperienza di Zollikon.

La cura e i Seminari di Zollikon

L'incontro fra l'analisi dell'esistenza e la medicina rappresenta uno degli sbocchi più naturali della meditazione heideggeriana e questo è precisamente il senso della 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 dello psichiatra svizzero Medard Boss, a Zollikon, un paese vicino Zürich. Questi seminari nutrivano una grande speranza che Heidegger aveva nel cuore, cioè la possibilità che attraverso il dialogo fra un nuovo modo di pensare, il pensiero meditativo (*Besinnung*), e la medicina si potessero formare dei 'medici pensanti'. Il punto di partenza del dialogo tra la meditazione heideggeriana e le scienze mediche è l'oltrepassamento del dualismo cartesiano che caratterizza non solo l'educazione dei medici, ma la stessa medicina occidentale. Si tratta di un presupposto epistemologico, in base al quale l'uomo non è considerato come un tutto bensì viene smembrato in sostanze distinte (*res cogitans* da un lato, e *res extensa* dall'altro) che necessitano metodi di investigazione e spiegazione diversi. Heidegger non sviluppa un metodo scientifico che si ponga come alternativa alla scienza,

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 241.

²⁴ *Ibidem*, p. 242.

bensì propone una meditazione volta alla comprensione delle strutture fondamentali del *Dasein* e alla possibilità di offrire alla medicina e, in particolar modo, alla psichiatria un nuovo punto di vista sull'uomo.

Il moderno metodo scientifico, fondato da Galilei ed impiegato nelle scienze naturali, non funziona per gli esseri umani, soprattutto nel momento in cui si è chiamati a considerare e definire cosa la malattia e la salute siano: il principio di causalità ha effettualità per la fisica, ma molto raramente per ciò che sfugge alla misurazione della fisica. Partendo dal riconoscimento dell'inadeguatezza dell'applicabilità del metodo scientifico all'essere umano, Heidegger riafferma la necessità di una considerazione olistica dell'uomo. È esattamente in questo contesto che emerge come l'atto preliminare di ogni operato medico sia un atto empatico²⁵: chiunque voglia dedicarsi alla cura degli uomini deve accorgersi dell'altro e della chiamata dei suoi bisogni, per usare le parole dello psichiatra Viktor Emil von Gebattel. Il passaggio dalla *Daseinsanalytik* alla *Daseinsanalyse* è il passaggio dalla comprensione dell'esistente pensata da Heidegger alla modalità terapeutica con cui dapprima Ludwig Binswanger²⁶ e poi Medard Boss hanno lavorato. Fu Boss, sotto stretta supervisione di Heidegger, a dare avvio a quella che è conosciuta come analisi esistenziale. Questa è una modalità di esercitare la 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 Novecento sia alla psicoanalisi freudiana, le quali attraverso un'operazione nomotetica 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. 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'esistere²⁷.

²⁵ Su questo tema, mi permetto di rimandare a F. Brencio, *From diagnosis to therapeutic empathy. A journey into recognition*, "Philosophy, Psychiatry, & Psychology", vol. 28 no. 1, 2021, pp. 11-13. Disponibile online sul sito Project MUSE: <https://muse.jhu.edu/article/785883>.

²⁶ Sulla critica di Heidegger all'interpretazione binswangeriana dell'analitica esistenziale si veda F. Brencio, *Heidegger and Binswanger: just a misunderstanding?*, "The Humanistic Psychologist", vol. 43, 3, 2015, pp. 278-296, DOI: 10.1080/08873267.2014.993069.

²⁷ D. Cargnello, *Alterità e alienità*, Fioriti Editore, Roma 2010, p. XXXI.

Perché legare il pensiero della cura alle prassi mediche? Perché 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 della sua essenza. Ogni malattia è una perdita di libertà, una limitazione della possibilità di vita²⁸.

L’analitica esistenziale heideggeriana e il concetto di cura come struttura portante dell’esistenza hanno permesso di introdurre nella medicina e nelle scienze che si occupano della salute mentale una cornice per interpretare i fenomeni psicopatologici alla luce dell’essere nel mondo della persona, intesa come un tutto. Questa dimensione olistica con cui interrogare le esperienze patologiche rappresenta non solo uno sguardo complesso sulla persona, ma soprattutto inaugura possibilità terapeutiche importanti: «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’uomo»²⁹. Ogni processo di guarigione è un processo di riconoscimento e scoperta di distinte dimensioni del sé e di nuove configurazioni di significato e senso; in tal senso, ogni processo di guarigione non ha a che fare solo con dei trattamenti clinici, quanto con un percorso di cura in cui al centro vi sia la persona nella sua totalità.

Forse è proprio questa l’eredità più ricca del pensiero della cura³⁰ di Martin Heidegger.

²⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, trad. it. a cura di A. Giuliano, Guida, Napoli 2000, p. 222.

²⁹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 222.

³⁰ Cfr. F. Brencio, *La cura. Dall’oggetto alla relazione*, Castelvecchi, Roma 2022; Id., *From fixing to thinking. Martin Heidegger’s contribution to medical cares*, in C. Di Martino, a cura di, *Heidegger’s Thought in the Contemporary Philosophical Debate. Society, living, technology*, Springer, 2021, pp 149-168, https://doi.org/10.1007/978-3-030-56566-4_9; Id., *Care and being-in-the world: Heidegger’s philosophy and its implications for psychiatry*, “European Psychiatry”, Vol. 29, Supplement 1, 2014, p. 1, DOI: 10.1016/S0924-9338(14)78416-0.