



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA)

Corso di laurea Magistrale in Psicologia Clinico-Dinamica

Tesi di laurea Magistrale

Esistenza e forme di esistenza, Un'analisi psicologica.

Existence and forms of existence, A psychological analysis

Relatrice
Prof.ssa Ilaria Malaguti

Laureanda: Maria Grazia Franco
Matricola: 1232140

Anno Accademico 2021/2022

Alla mia curiosità.

INDICE

INTRODUZIONE.....	7
1. LA PSICOLOGIA CLINICA E LA CORNICE MEDICO PSICHIATRICA ATTUALE ...	9
1.1 LE FONDAMENTA EPISTEMOLOGICHE DELLA PSICOLOGIA	10
<i>1.1.1 Alcuni sviluppi della psicologia.....</i>	<i>10</i>
1.2 LA CLASSIFICAZIONE DIAGNOSTICA CLASSICA: UNA PANORAMICA SUI MANUALI DIAGNOSTICI ICD-10 E DSM-5	13
<i>1.2.1 Le problematiche della classificazione diagnostica</i>	<i>15</i>
2. USCIRE DALLA CORNICE MEDICO-PSICHIATRICA: LA DASEINSANALYSE COME STRUMENTO DI COMPrensIONE DELL'ESISTENZA DEI PAZIENTI	21
2.1 ESISTENZA E POSSIBILITÀ	23
2.2 LA DASEINSANALYSE	25
2.3 TRE FORME DI ESISTENZA “MANCATA”	29
<i>2.3.1 Forme di esistenza mancata: il caso dell'esaltazione fissata.....</i>	<i>33</i>
<i>2.3.3 Forme di esistenza mancata: il caso della stramberia</i>	<i>39</i>
<i>2.3.4 Forme di esistenza mancata: il caso del manierismo</i>	<i>50</i>
3. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE.....	63
3.1. VERSO L'APERTURA ORIGINARIA: L'ANGOSCIA, LA CURA E L'AMORE	63
3.2 IL FRAINTENDIMENTO “PRODUTTIVO”.....	77
3.3 CONCLUSIONI.....	89
BIBLIOGRAFIA	95

INTRODUZIONE

«Homo est animal rationale»: i tentativi compiuti nel corso della storia di definire l'essere umano e la sua esistenza sono stati innumerevoli. All'antropologia antico-cristiana fanno seguito le diverse definizioni date dalle scienze umane, le quali hanno anch'esse tentato di delimitare obiettivamente in un concetto unitario tutta la ricchezza di ciò che significa essere una persona. Sulla scia di tale corrente, le malattie mentali e le forme di psicopatologia sono state inserite all'interno di una cornice, quella medico psichiatrica, che affonda le sue radici epistemologiche nel terreno scientifico. Tuttavia, l'abbandono della semplice comprensione a favore dell'imperativa oggettività ha comportato non pochi problemi.

A fronte di un tale accecamento, caratteristico non solo delle scienze psicologiche ma, in generale, dell'epoca contemporanea, diviene lecito domandarsi se non sia più opportuno anteporre all'oggettività della prassi clinica una genuina comprensione della persona che chiamiamo paziente.

Cosa accadrebbe se ci si arrestasse prima di quel «animal rationale»? Che cosa accadrebbe se, alla classificazione dei disturbi mentali e delle strutture di personalità tipiche della nomenclatura "tentatrice", si preponesse un modo di porsi nei confronti del paziente che non riduca la sua intera esistenza ad essere ciò che il paradigma scienziata sentenza?

In armonia con la natura stessa dell'uomo, infinitamente complessa e difficilmente semplificabile, è possibile percorrere una via che sospenda momentaneamente l'idea iugulatória, seppur rassicurante, del paradigma scienziata, per valorizzare la stessa vivacità che caratterizza l'esistenza umana. Invero, sebbene l'utilizzo della *tecnica* funzioni, esso porta l'uomo ad essere sempre di più sradicato dal proprio fondamento, per cui la convinzione che l'esistenza di un individuo si possa definire nitidamente deve essere messa in discussione.

A sollecitare tale riflessione è lo stesso etimo del verbo “esistere”: *ex-sistere* è porsi sempre e costantemente al di fuori, uscire, sgorgare, zampillare da un terreno: motricità che anima. Sebbene tale visione indefinita dell’uomo sia difficile da tollerare, ai fini di una miglior comprensione dell’umano può essere utile tentare di contenere il timore che questo percorso può suscitare. Accettare che l’essere umano non sia un ente già dato aprioristicamente, ma che la sua stessa natura sia la possibilità di *poter essere*, è il primo passo da compiere per oltrepassare la visione categorizzante attualmente preponderante in psicologia clinica e in psichiatria.

A riportare l’uomo accanto alle proprie radici “strappate” è Ludwig Binswanger, autore cardine preso in esame in questo scritto, il quale ha fatto dell’analitica esistenziale di Martin Heidegger il fondamento ontologico sul quale costruire la propria analisi psicologico-fenomenologica dell’uomo.

Attraverso la disamina di alcuni testi e la descrizione di casi paradigmatici, si mostrerà la via percorsa da Binswanger per giungere ad una comprensione dell’umano che ne valorizzi l’infinita e la progettualità intrinseca. A seguire si analizzerà la legittimità dell’operato di Binswanger, non tralasciando di evidenziare i passaggi non invalidati dalla dialettica con Heidegger, i quali potrebbero costituire un modo diverso di fare psichiatria e psicologia.

Dunque, osservare e diagnosticare, ma anche “pensare e poetare” sembrano essere modalità di operare non contraddittorie e auspicabili nel lavoro del clinico con il paziente.

1. LA PSICOLOGIA CLINICA E LA CORNICE MEDICO PSICHIATRICA ATTUALE

La psicologia clinica, nei suoi vari orientamenti, si è da sempre occupata dell'individualità della persona sofferente per cercare di capire di quale malattia soffrisse, come si sarebbe evoluta e quale esito l'avrebbe attesa.

Il recente tentativo di trovare altre strade per dialogare e lavorare su (e con) l'umano e la sua psiche è dovuto sostanzialmente a due insoddisfazioni. Quella più recente e visibile riguarda la ristrettezza di movimento che si ha all'interno della cornice medico-psichiatrica nella quale la psicologia clinica è stata innestata. L'altra insoddisfazione concerne le problematiche di carattere epistemologico, inevitabilmente createsi dalla fondazione della psicologia come scienza (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009).

Per tali motivi, da parte di alcune correnti come la fenomenologia, vi è stato il tentativo di uscire da tale *impasse*, non tanto andando oltre, ma fermandosi "al di qua" di essa, lavorando all'interno della struttura dell'esistenza umana intesa come *essere-nel-mondo* heideggeriano (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009).

1.1 Le fondamenta epistemologiche della psicologia

Se si volesse collocare nel tempo la nascita della psicologia clinica si potrebbe indicare l'anno 1801, quando lo psichiatra francese Philippe Pinel utilizzò, nel “*Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*”, l'espressione *continent psychique* (continente psichico) per indicare una sfera diversa da quella organica sulla quale si potesse intervenire per curare una malattia. La nascita del “primo costrutto genuinamente psicologico” e clinico fu dunque dovuta a delle “necessità di carattere operativo” (Maiuro & Turchi, 2007) che consentissero di distinguere un'area biologica e fisica da una nuova, quella psichica. Sebbene vi sia stato il tentativo di affrancare questa nuova area, e più in generale la psicologia, dalla sfera organica, si è finiti col trattare l'oggetto di studio della psicologia con gli stessi metodi di ordine biologico-medico, collocando così i presupposti teorici di riferimento della psicologia sullo stesso piano epistemologico di quelli medici.

Conscia del fatto che una trattazione degna di questa tematica debba essere fatta lasciandole uno spazio molto più ampio di quello qui designato, nel presente paragrafo si intende accennare alla contraddizione a cui la psicologia è andata incontro e che ha spinto poi alcuni autori, tra cui Ludwig Binswanger, ad uscire da tale impasse.

1.1.1 Alcuni sviluppi della psicologia

A prescindere dalle differenti posizioni teoriche presenti nella psicologia, le condizioni sotto le quali si può parlare di conoscenza scientifica e di metodi per giungere a tale conoscenza sono quasi comuni a tutte le branche della psicologia.

Nella psicologia clinica, ad esempio, le malattie mentali e le forme di psicopatologia in generale sono inserite all'interno di una cornice medico psichiatrica che affonda le sue radici epistemologiche nel terreno scientifico.

Secondo alcune discipline, tra cui la fenomenologia, l'utilizzo delle attuali classificazioni diagnostiche risulta problematico (Maiuro & Turchi, 2007) in quanto si scivolerebbe in un controsenso: quello di indagare ed etichettare le condizioni di malessere mentale, quindi la "realtà psichica" con gli stessi "caratteri di consistenza e osservabilità" della realtà fisica (Armezzani, *L'enigma dell'ovvio*, 1998). Adoperare la stessa metodologia usata per la realtà fisica con la realtà psichica costituisce un errore e l'exasperazione di quest'operazione si ha con la convinzione che un disturbo, ad esempio, il disturbo depressivo, coincida con i segni indicati dagli item di un test appositamente costruito. Utilizzando il linguaggio comune, inoltre, è facile per la psicologia confondere il significato ordinario con quello che scientificamente si intende, complice anche l'autoreferenzialità del linguaggio comune.

Per sviare tale problema, la psicologia ha tentato di definire univocamente i termini che adopera utilizzando come criterio l'oggettività naturalistica. Così facendo si è arrivati all'estrema conseguenza di un operazionismo che eguaglia i concetti con gli stessi procedimenti metodologici compiuti per definirli (Armezzani, *L'enigma dell'ovvio*, 1998).

In tal modo "la psicologia moderna non vuole più essere scienza dell'anima ma scienza dei fenomeni psichici" (Husserl, 1958). La conoscenza prodotta dalla produzione scientifica psicologica fin qui delineata oscura il fenomeno piuttosto che chiarirlo (Armezzani, *L'enigma dell'ovvio*, 1998).

Per cui, dati la postulazione di numerosi elementi e l'allontanamento dal fenomeno, alla psicologia come scienza non resta altro che ripercorre la propria strada, ritornando alle fondamenta.

Una delle tante possibili alternative è stata fornita dall'approccio psicoanalitico, che fa della profondità e dell'esplorazione dell'interiorità dell'individuo l'elemento cruciale. Negli stessi anni vi è stato l'emergere anche di un altro approccio, che, nel tentativo di "uscire dalla logica della patografia introspettiva" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*,

2018) si muove in una direzione opposta, “extraspettativa”, guardando cioè al mondo non interno come fa la psicoanalisi, bensì guardando al mondo in cui l’esperienza della persona è situata. Tale approccio, denominato approccio fenomenologico, è utilizzato dallo psichiatra svizzero Ludwig Binswanger per analizzare diverse forme di esistenza alle quali egli non guarda come disturbi o minorazioni patologiche, ma come modi possibili di stare al mondo. Tale visione consente di ampliare l’accezione data al mondo psicopatologico: esso non è deviato, bensì è detentore di nuove norme di significati ancora da scoprire (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018).

Tuttavia, prima di poter entrare nel vivo della questione è necessario porre attenzione al panorama della psichiatria e della psicopatologia attuale il quale, per molti versi, ha mantenuto dei punti di comunanza con la psichiatria della prima metà del XX secolo che autori come Binswanger e Freud hanno vissuto.

Dopo aver passato in rassegna gli strumenti dell’attuale classificazione diagnostica verranno evidenziate le conseguenti problematiche che la sua mera applicazione comporta.

1.2 La classificazione diagnostica classica: una panoramica sui manuali diagnostici ICD-10 e DSM-5

Per manuale diagnostico si intende uno strumento finalizzato alla definizione e discriminazione di disturbi psichiatrici e psicologici. I campi di utilizzo entro i quali un manuale diagnostico può essere utilizzato sono vasti e comprendono la valutazione dello stato di salute del paziente, l'eziologia del disturbo per indagarne le cause, lo studio del decorso, la ricerca di protocolli di intervento, la prognosi e la progettazione del percorso di cura. In tali manuali i disturbi mentali sono classificati tramite una base statistica normativa e sono collocati all'interno di categorie denominate "diagnostiche". Anche il concetto di normalità è discriminato dal criterio statistico, corrisponde infatti al valore della media statistica.

La diagnosi si formula tramite l'applicazione del modello medico in cui si osservano sintomi o segni rilevati oggettivamente o descritti soggettivamente dal paziente. Gli elementi osservati vengono riconosciuti e ricondotti dal clinico ad una o più aree diagnostiche, col fine di individuarne le categorie d'appartenenza.

Tuttavia, alla base di questo sistema classificatorio non vi è altro che un assioma: "il modello medico tradizionale (...) postula l'esistenza di disturbi clinici codificati (...) dei quali la psichiatria descrive i sintomi soggettivi e oggettivi, indaga le cause (eziologia), studia il decorso e la prognosi" e "progetta la cura." (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009).

Oggigiorno i professionisti sanitari utilizzano due principali manuali diagnostici: l'ICD-11 ("International Classification of Diseases", in italiano "Classificazione internazionale delle malattie") e il DSM-5 ("Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders", in italiano "Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali").

In particolare:

- L'ICD-11, nella sua ultima versione in vigore da gennaio 2022, è un sistema di classificazione internazionale di natura medica, stilato dall'OMS per la prima volta nel 1948 ("Organizzazione Mondiale della Sanità", in inglese WHO "World Health Organization"), che descrive e ordina, tramite un approccio categoriale, la totalità delle malattie e di problemi sanitari. A differenza del DSM-5, nell'ICD-10 sono presenti sia disturbi di natura organica che di natura psicologica. Tale tipo di classificazione fornisce un linguaggio comune utilizzato dagli operatori dei sistemi sanitari e dai clinici per codificare le informazioni relative alla diagnosi, alla morbilità e alla mortalità, in modo tale da poter stilare delle statistiche ed effettuare un monitoraggio epidemiologico (Colombo, 2013).
- Il DSM-5, nato nel 1952 dall'APA (American Psychiatric Association), è "erede dello spirito classificatorio" e aderisce "ai principi del modello categoriale" (Colombo, 2013). Il DSM è un sistema nosografico di classificazione dei disturbi mentali e psicopatologici che suddivide e organizza tali disturbi in classi diagnostiche secondo una logica di presenza o assenza di specifici elementi. Di stampo meramente oggettivo, descrittivo e ateoretico, il DSM consente il confronto tra professionisti, infatti, è utilizzato anche in ambito accademico e di ricerca per comparare differenti valutazioni diagnostiche in popolazioni di pazienti.

Entrambi i manuali sono stati revisionati nel corso degli anni tenendo in considerazione lo sviluppo della ricerca scientifica e i cambiamenti socioculturali, arrivando a modificare, edizione dopo edizione, la struttura della classificazione diagnostica (come nel caso del passaggio del sistema multi-assiale del DSM-IV-TR all'assenza di esso nel DSM-5) e ad eliminare o inserire veri e propri disturbi mentali: si pensi all'omosessualità, caso più noto,

che è stata considerata devianza sessuale fino al DSM-III (World Health Organization, 2016).

Nonostante il tentativo di tali manuali di modellarsi ai cambiamenti dell'essere umano, l'oggettività con la quale sono stati costruiti e l'utilizzo che ne deriva risulta problematico; per questo motivo, di recente, sono stati messi a punto nuovi manuali diagnostici, utilizzati soprattutto nell'impostazione psicodinamica, in grado di porre maggiore attenzione al movimento (psichico) e alla dinamica di forze che agiscono in una persona, piuttosto che alla fissità (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009).

1.2.1 Le problematiche della classificazione diagnostica

“Il rapporto tra un sintomo e la malattia (...) è paragonabile a quello che sussiste tra l'impronta e l'animale che l'ha lasciata sul terreno: l'impronta serve per “diagnosticare” che tipo di animale è passato di lì (...) e nessuno può pensare che l'animale sia riducibile alla sua impronta.”

(Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009)

La comparsa dei manuali diagnostici standardizzati ha suscitato reazioni molto eterogenee tra i professionisti sanitari: psicoanalisti e fenomenologi hanno mostrato “disinteresse, se non vera proprio ostilità” (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009) nei confronti del criterio statistico con cui i manuali sono stati ideati. Infatti, nonostante l'impianto psicodinamico delle prime edizioni del DSM, il gioco complesso di conflitti non è stato colto appieno dalla logica anormale-patologico rappresentata della curva gaussiana.

L'avversione nei confronti della diagnosi affonda le sue radici principalmente in due considerazioni: la prima questione riguarda l'atto di riduzione che inevitabilmente si compie durante l'operazione diagnostica. In tale procedimento i vissuti, le esperienze coscienti della persona e il gioco di dinamiche inconsce che costituiscono il mondo interno di ella sono ricondotti a indici di malattia denominati "sintomi". L'applicazione del modello medico tradizionale, infatti, consiste proprio nell'individuazione della presenza o assenza di sintomi e segni che possono indirizzare il medico verso la categoria diagnostica interessata. Tale modello postula l'esistenza di disturbi clinici regolamentati e descritti dalla psichiatria con sintomi, di natura soggettiva e oggettiva, sindromi e malattie.

Tuttavia, secondo Stanghellini e Rossi Monti, il processo diagnostico porterebbe l'attenzione del clinico unicamente su questi indici, facilitando così lo scivolamento in un errore di eccessiva sintesi: si passa dall'osservazione delle sfumature del mondo di una persona malata alla malattia, che rischia di divenire una caricatura della persona stessa.

La seconda questione che provoca insofferenza nei confronti della diagnosi concerne il sentimento di appagamento che il clinico potrebbe provare dopo aver formulato la diagnosi. Egli, soddisfatto del proprio operato, non si curerebbe di ulteriori approfondimenti o verifiche. Non è raro, infatti, confondere la conoscenza di un fenomeno con la denominazione che si applica all'insieme di elementi che caratterizzano il fenomeno stesso; già Immanuel Kant sosteneva che il "medico della mente" non doveva cadere nell'errore di pensare che una volta trovato il nome conoscesse la malattia (Kant, 1764).

In questo senso la diagnosi occluderebbe il processo conoscitivo e di questo parere era anche Sigmund Freud che restava sorpreso dal fatto che lo psichiatra, denominato un quadro clinico, si fermasse nella sua ricerca, proprio nel momento in cui ci si sarebbe aspettati ulteriori studi (Freud, 1910). Ciò accade perché la diagnosi viene vista come una meta da

raggiungere, una tappa che finisce per divenire un'etichetta che sigilla e rinchiude diverse dimensioni, esplorabili invece dalla fenomenologia e dalla psicoanalisi.

Lo stesso Karl Jaspers, conscio dell'importanza della diagnosi, la definiva come "l'ultima preoccupazione dello psicopatologo" per invitare i clinici a non trasformarla in un ostacolo al processo conoscitivo (Jaspers, 1913).

Che l'operazione diagnostica comporti una certa quota di riduzionismo è di per sé inevitabile per la natura stessa dei sistemi diagnostico-nosografici che sono stati costruiti. Si può pensare alla diagnosi come alla mappa di una città (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009). Essa ne riproduce gli aspetti salienti e funzionali al fine conoscitivo proposto che è quello dell'orientamento, tralasciandone altri non utili.

Il passaggio delicato ma fondamentale che ogni clinico dovrebbe fare è proprio quello di non convertire l'astratto con il concreto, ossia non illudersi del fatto che trovata la diagnosi si conosca anche il mondo interno del paziente e il paziente stesso. Riprendendo la metafora proposta precedentemente, la mappa di Venezia non è Venezia.

A dissuadere il clinico da tale passaggio errato dovrebbe essere proprio la differenza di motilità che si ha tra la fissità delle etichette diagnostiche, pari a quella di entità cristallizzate, e la realtà magmatica e sempre in movimento del mondo interiore della persona che egli chiama paziente.

Le considerazioni fatte finora in merito alla diagnosi sono legittime e condivisibili, il punto problematico dunque non è la struttura stessa della diagnosi, piuttosto l'utilizzo che ne viene fatto.

Le categorie diagnostiche hanno necessariamente una struttura nominalistica, in quanto rappresentano un costrutto teorico che non deve essere confuso con una entità reale.

Inoltre, il valore della diagnosi è euristico e dovrebbe esortare il clinico ad approfondimenti, soprattutto perché il suo oggetto di studio è vivo e sempre mutante nel tempo (Wiggins & Schwartz, 1994). E ancora, per esserci un'ipotesi bisogna che ci sia qualcuno che la presupponga e di conseguenza ecco un'altra caratteristica della formulazione diagnostica, ossia la presenza di un punto prospettico che inevitabilmente accoglie nel proprio campo visivo tutto ciò che può, escludendo il resto.

Un ultimo elemento è quello dei “giudizi di valore” che, costituendo il sistema di norme con cui si considera che cosa sia normale e che cosa sia patologico, influenzano le categorie diagnostiche (Fulford, 1989) (Sadler, 2005).

Il tentativo di arginare tali problematiche e avvicinarsi il più possibile alla realtà può essere compiuto solo considerando la diagnosi come un processo dinamico in rapporto di continuità con lo sviluppo del lavoro terapeutico. Il compito del clinico deve essere quello di raccogliere quante più informazioni possibili sul paziente, poiché “in trent'anni di ricerca biologica” non è stato possibile “identificare un marker specifico per nessuna delle categorie diagnostiche correnti” (Maj, Gaebel, López-Ibor, & Sartorius, 2002). Tale manchevolezza è ben visibile nella scelta consapevole di utilizzare, nel sistema classificatorio, il termine “disturbo” anziché malattia, proprio per ragioni di carattere epistemologico alla cui base vi è la contezza che l'applicazione di tale modello non ha permesso a una conoscenza “organica e completa” dell'eziologia e della “patogenesi di ogni disturbo”. La nozione di “disturbo”, diversamente da quanto faccia il termine “malattia”, rimanda ad un'entità di tipo intermedio. Per tale ragione i disturbi descritti nel DSM sarebbero da considerarsi più delle sindromi e cioè insiemi di sintomi (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009), più o meno complessi, che si presentano periodicamente nel tempo senza si abbia chiarezza riguardo alle cause e al meccanismo di

comparsa. In questo modo si enfatizzerebbe la difficoltà di trovare il principio causale nei disturbi psichiatrici.

Ciò accade perché, a differenza della medicina, la psichiatria “manca ancora di conoscenze verificate sull’eziologia e sulla patogenesi di molti dei più importanti disturbi psichiatrici” (Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, 2009), nonostante il tentativo di standardizzare le procedure diagnostiche.

Alla luce di quanto fin qui esposto si può affermare che la classificazione diagnostica riduca le innumerevoli forme di esistenza presenti al mondo entro limiti troppo stretti. Il paziente che presenta un periodico abbassamento dell’umore, la perdita d’interesse verso alcune attività, l’insonnia e sentimenti di colpa è ridotto all’essere “un” depresso. Tuttavia, l’essere “un” depresso quanto e cosa dice del mondo di quella persona?

Come accennato precedentemente, vi sono altre vie, vi sono altri modi di fare psichiatria e di fare psicologia clinica.

Ludwig Binswanger, tra le tante proposte di quel secolo, ha posto le premesse per la fondazione di una psichiatria rinnovata, mettendo in luce ancor di più la reificazione della persona, quasi schiacciata dai metodi delle scienze naturali. Parlando di sintomi, di malattia e di diagnosi l’uomo con il quale il clinico si interfaccia (ovvero il “paziente”) non è più una persona con la quale si è un “rapporto di comunicazione”, ma diviene un “caso clinico, vale a dire un individuo clinico che appartiene a una determinata classe o categoria clinica” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Tuttavia, chi si ha di fronte nella clinica è una persona, con un proprio mondo, che per quanto strano possa apparire, è dotato di coerenza.

Per cui è proprio questa armonia che il clinico deve cercare, tramite la comunicazione e la relazione terapeutica, nel mondo del (e con) il paziente.

2. USCIRE DALLA CORNICE MEDICO-PSICHIATRICA: LA DASEINSANALYSE COME STRUMENTO DI COMPrensIONE DELL'ESISTENZA DEI PAZIENTI

“Ciò che dobbiamo cercare di penetrare (...) è (...) la struttura del suo (dell'uomo) nuovo “essere-nel-mondo”.”

(Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018)

Ad oggi le possibilità di indagare, o più semplicemente, di conoscere l'essere umano sono molteplici. Dalla poesia alla musica, dall'arte alla letteratura vi sono tanto numerose quanto differenti vie in cui l'uomo si può esprimere e conoscere. Anche la psicoterapia è occasione di conoscenza, sia per clinico che tramite il linguaggio e la relazione terapeutica può conoscere il paziente e il suo mondo, sia per il paziente, il quale ha la possibilità di entrare in contatto con la propria autenticità. Tuttavia, come visto precedentemente, nella clinica si è sempre stati portati anche per comodità metodologica a classificare, etichettare e distinguere il normale dal patologico, lasciando da parte quelle sfumature e quei dettagli che alla fin fine caratterizzano e distinguono una persona da un'altra.

Di questa pluralità, invece, si occupa Binswanger, che studia e descrive alcune delle infinite strutture di possibilità d'essere dell'esistenza umana. I tipi di persona trattati non vengono giudicati in senso strettamente medico psichiatrico facendo riferimento alla deviazione dalla norma statistica o come “minorazioni patologiche”, bensì si guarda a loro come “forme di fallimento, di mancata riuscita dell'esistenza umana” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Binswanger si chiede come sia lo stare al mondo non solo di coloro che la psicopatologia definisce malati mentali, come i deliranti o i fobici, ma anche di chi, nella “normalità”, presenta caratteristiche marcate, come l'avidità dell'avaro, il sentimento di

allegria dell'ottimista o la stramberia dello strambo. Nonostante, a prima vista, la comprensione del significato di queste denominazioni possa sembrare immediata, per strambo o avaro si intendono precise modalità di stare al mondo, e cioè delineate modalità di rapportarsi con se stessi, con gli altri e con il proprio ambiente.

L'approccio binswangeriano consiste infatti nel soffermarsi anche su elementi della caratterologia e della psicologia, tramite cui è possibile avere una conoscenza più approfondita della persona che ci si trova davanti e, di conseguenza, dare un'interpretazione nuova al fenomeno psicopatologico. Il sintomo non rappresenta più solamente la manifestazione della malattia, o un conflitto tra pulsioni e forze psichiche, ma diviene espressione "dell'intero stile di vita" del paziente che, nell'incontro con l'alterità dell'altro, si è smarrito (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Tale modalità non è antagonista della clinica, o della psicoanalisi, e non si pone come una nuova psicopatologia. L'analisi proposta da Binswanger intende abbandonare le coordinate limitanti della cornice della psichiatria come scienza medica per approcciare la malattia mentale come espressione di un dissesto dell'esistenza stessa di una persona, in maniera tale da fornire alla psichiatria un'idea guida che faccia da sfondo comune a ciò che oggi si trova ad essere un "mero agglomerato di metodi e di tecniche" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Questo lavoro, denominato *Daseinsanalyse*, non è altro che un'analisi (*analyse*) del *dasein*, ossia dell'*esserci* e cioè di ciò che noi stessi propriamente siamo (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

"*Esserci*", "*dasein*", "*mondo*" sono solo alcuni degli elementi che Binswanger fa propri dalla filosofia heideggeriana, infatti, per poter comprendere il senso della *Daseinsanalyse* è necessario risalire all'analitica esistenziale di Martin Heidegger e a ciò che egli intende con il termine *esistenza*.

2.1 Esistenza e possibilità

L'esistenza è ciò a partire da cui l'*esserci*, e cioè il *dasein*, si comprende sulla base delle possibilità che egli ha di essere se stesso o non se stesso. Tali possibilità si presentano tramite numerose vie: l'uomo può sceglierle, può imbattersi in una di esse durante il cammino della propria vita o vi ci può crescere. Heidegger, dunque, non parla di fallimento ma di "possibilità dell'esistenza di darsi alle sue possibilità". L'esistenza di un individuo è piena quando egli si dà la possibilità di essere libero nella modalità più autentica possibile. Nella propria esistenza l'*esserci*, e cioè l'uomo, deve avere modo di poter manipolare le possibilità che gli si offrono, deve poter afferrarle, mancarle e deve poter "misconoscersi" (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Un tale dispiegamento autentico delle possibilità dell'esistenza non si realizza con quelle persone che chiamiamo *pazienti*.

La maggior parte delle condizioni studiate dalla psicologia clinica hanno in comune l'elemento di fissità, di blocco, nella "mobilità storica dell'esistenza" (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011) la quale si arresta, generando ostacoli e turbamenti nella persona. Questi si manifestano, tra i tanti modi, tramite quelli che la clinica definisce sindromi, sintomi e segni.

Secondo Heidegger, il problema dell'esistenza si risolve attraverso l'esistere stesso (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017), per cui la comprensione di sé che guida l'*esserci*, denominata comprensione esistentiva, non è altro che la chiave di accesso alla soluzione della questione critica dell'esistenza vista come una questione ontica dell'*esserci*.

Ora, si potrebbe pensare, cadendo in errore, che il sentiero fin qui tracciato sia la via da percorrere nella pratica con le persone, e, in particolare, con quelle che chiamiamo pazienti psichiatrici. Tuttavia, vi sono due piani di discorso: un piano ontologico, del quale Heidegger si occupa, e un piano ontico, sul quale l'antropoanalisi filosofica di Binswanger si muove.

Per ontologico si intende ciò che concerne gli aspetti nodali dell'essere, come la conoscenza dell'essere in quanto tale e la domanda fondamentale sull'essere. L'intento di Heidegger è quello di ricercare le strutture costitutive dell'esistenza: questo tipo di analisi prende il nome di analitica esistenziale.

Inoltre, il problema dell'esistenza che si risolve nell'esistere stesso, e che si presenta all'*esserci* come una possibilità di comprendersi, è una questione alla quale solo l'*esserci* può rispondere tramite il processo di comprensione esistenziale. In questo caso il problema dell'esistenza diviene un "affare ontico dell'esserci", dove, per ontico, si intende un ente concreto, facente parte dell'empiria.

Essendo la ricerca ontologica più originaria della ricerca ontica delle scienze positive (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017), c'è bisogno di interrogarsi sulla domanda fondamentale circa il senso dell'essere, per non correre il rischio che essa stessa rimanga "ingenua e opaca se le sue indagini intorno all'essere dell'ente non prendono in esame il senso dell'essere in generale" (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Ciò che bisogna fare in prima istanza è porre a nudo le fondamenta, abbandonando la genealogia deduttiva che ha caratterizzato le ontologie di altri pensatori. Così facendo Heidegger assume sull'essere uno sguardo orientativo, una sorta di avvistamento preventivo a partire da cui l'ente si articola nel suo essere.

È su tale fondamento ontologico che poggia la ricerca ontica di Binswanger, ontica perché si occupa dell'ente empirico "uomo". Egli è l'ente che in Heidegger prende la denominazione di *esserci* e che è in rapporto privilegiato d'essere con l'*essere*, con il quale l'*esserci* si può comprendere tramite ciò che li mette in rapporto e cioè l'*esistenza*.

2.2 La Daseinsanalyse

“Noi psichiatri sinora abbiamo dedicato invero troppa attenzione alle deviazioni dei nostri malati dalla vita nel “mondo comune”, anziché prendere in considerazione innanzitutto, (...) il loro mondo-proprio o privato”

(Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018)

Distinti due piani, ontico e ontologico, Binswanger, con “debita riconoscenza”, prende le mosse dalla filosofia heideggeriana per fondare la propria ricerca, la *Daseinsanalyse* o antropoanalisi. Essa rappresenta il tentativo di superare la nosografia della psichiatria e la classificazione di senso delle esperienze abnormi che la psicopatologia attua.

L'intento della *Daseinsanalyse* è quello di risalire fino alle forme fondamentali dell'esistenza, ossia alla struttura trascendentale sulla quale l'esistenza dell'uomo è incardinata e soffermarsi soltanto sugli enunciati ontici, “ovvero enunciati su constatazioni fattuali circa le forme (*formen*) e le configurazioni (*gestalten*) dell'*esserci* quali si presentano nella loro fatticità” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018).

Di conseguenza, la *Daseinsanalyse* è una “scienza di esperienza empirica” che può essere denominata antropologia fenomenologica. Essa è una particolare forma di ricerca scientifica di carattere antropologico, perché ha come oggetto di indagine “l'essenza dell'essere dell'uomo” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018).

Lo slancio che permette a Binswanger di attivarsi è la vittoria di quello che lo psichiatra svizzero chiama “il cancro che minava alla base tutte le precedenti psicologie”, ossia il dualismo soggetto e oggetto che scindeva l'unità “essere umano” e “mondo” in due parti monche. È grazie all'equivalenza di *essere-nel-mondo* e *trascendenza*, enunciata da Heidegger, che per Binswanger diviene possibile “l'unità tra *esserci* e *mondo*” (Binswanger,

Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018) e, di conseguenza, la comprensione antropologica dell'*essere-nel-mondo*.

A sostegno di tali strutture vi è un assunto di base: la creazione dell'uomo avviene sempre in un mondo, a differenza dell'animale. Infatti, l'uomo non pone da sé il proprio fondamento, bensì si trova gettato in un mondo. Egli è “un essere gettato nella propria esistenza, nella propria apertura, nel proprio *ci*” (Scilironi, 2020). L'*esserci* è sempre gettato oltre se stesso, risulta destinato, cioè, al possibile rapporto con gli altri enti e con sé (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

Già nella stessa etimologia del verbo “creare”, dal latino *creatio-onis*, è presente un collegamento con il carattere di “gettatezza”. Infatti, *creatio-onis* sarebbe, secondo Agamben, una traduzione impropria del vocabolo greco *katabolé* che significa “gettar giù (deicere), gettare dall'alto (deorsum iacere)” (Agamben, 2021). Probabilmente è questo significato originario che Heidegger ha in mente quando parla dell'*esserci* come *essere-gettato*¹ (*Geworfenheit*).

Inoltre, nella struttura dell'*esserci* come *essere-nel-mondo* è possibile distinguere tre modalità proprie dell'*esserci*. La prima modalità è denominata modalità del *progetto* o *costituzione del mondo*, ed è l'insieme delle modalità con cui l'*esserci* si *progetta* costituendo il proprio mondo. Con il termine mondo non si intende soltanto indicare l'*ambiente*, ma ciò rispetto a cui “l'*esserci* si supera e si progetta, ovvero il modo in cui lo sente e gli si rende accessibile” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018). Il *mondo* heideggeriano non è un insieme di oggetti etichettati, bensì “un'intelaiatura ordinata e coerente di significati (possibilità di azione) dotati di una propria vita e di un proprio movimento, che non esistono in sé isolatamente, ma solo a partire dalle relazioni che li

¹ Per il termine *Geworfenheit* è qui utilizzata la traduzione di Chiodi e Volpi che traducono con *esser-gettato* o *gettatezza*, differentemente da quanto fa Marini che lo rende con *dejezione*.

collegano a tutti gli altri significati” (Costa, 2006). Esso è ciò a partire da cui l’*esserci* può comprendersi.

La seconda modalità che è possibile distinguere nella struttura dell’*esserci* come *essere-nel-mondo* è quella che comprende i modi in cui il *Sé* esiste, si realizza, o non si realizza.

Infine, la terza modalità concerne i modi del “trascendimento come tale” e cioè le modalità in cui l’*esserci* è nel mondo (ad esempio come poeta, vetraio etc.). Il *dasein*, ossia l’*esserci*, può trascendere, e quindi può rendersi accessibile l’essente nei in numerosi progetti di mondo (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). L’uomo “può essere”, cioè ha la possibilità di divenire un vetraio, di “esercitare il commercio”, di fantasticare, “di progettarsi cioè secondo le più varie possibilità di essere” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018). Ed è proprio da questo *poter-essere* dell’*esserci* che esso trae il suo *essere*.

Trasportando questo discorso alla psichiatria, analizzare l’*esserci* significa indagare e rappresentare le modalità adoperate dai diversi pazienti per progettare il loro mondo, per realizzare il proprio *Sé*, per “agire” e per “amare” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018).

Procedendo per questi punti, la *Daseinsanalyse* trae dalla struttura dell’*essere-nel-mondo* un “filo conduttore metodologico” tramite cui essa indaga come siano la spazialità e la temporalità del paziente, intesa non solo secondo una visione spazializzata e quantitativa del tempo, ma anche come una durata pura che prende forma dal susseguirsi degli stati di coscienza di un io che “si lascia vivere” (Bergson, 2002), secondo una visione qualitativa del tempo come durata.

Inoltre, sono osservate anche la “luminosità e il colore, la consistenza o materialità e il movimento (*Bewegtheit*) del progetto di mondo in cui si offre la singola forma esistenziale ovvero la *Gestalt* esistenziale individuale” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018). Conoscere il mondo del malato significa dunque capire con quali

modalità l'essente si è reso accessibile alla forma di esistenza. Quanto più il mondo del paziente sarà grigio, neutro, vuoto, privo di articolazioni e di sfaccettature, tanto più sarà facile per lui perdere stabilità di fronte ad una minaccia.

Invece, il mondo delle persone "sane" è costellato da una "infinita molteplicità del contesto di rimandi mondani". È un mondo ricco di sfaccettature, equilibrato e colorato e per tale ragione è difficile che perda completamente stabilità, poiché dotato di numerosi lati su cui appoggiarsi (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Tramite il processo *daseinsanalitico* il clinico si pone accanto al paziente come suo "partner esistenziale" (*Daseinpartner*) (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018) per accompagnarlo in un percorso di conoscenza. In tal modo il malato potrà svincolarsi dalla propria situazione ed essere libero di poter vedere con più chiarezza la struttura del proprio *esserci* in virtù di quella che Heidegger chiama *risolutezza* (*Entschlossenheit*) e cioè, il "farsi lanciare l'appello a uscire dalla dispersione nel *si*" (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Solo rispondendo a questo appello l'*esserci* potrà essere ricongiunto alla sua autenticità, "al suo più proprio poter-essere-sé" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

2.3 Tre forme di esistenza “mancata”

La ricerca di Ludwig Binswanger ruota attorno a numerose forme di esistenza, tra le quali l’esistenza dell’avaro o del maniaco, dell’esaltato fissato, dello strambo e del manierista. Nei seguenti paragrafi verranno analizzate le ultime tre forme di esistenza elencate, poiché tutte riconducibili ad una medesima essenza, quella della variazione dell’esistenza a favore di un “irrigidimento” presente spesso in una struttura che la psicopatologia definirebbe schizofrenica (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Anteriormente all’analisi dettagliata di ciascuna di queste forme di esistenza “mancata”, è necessario introdurre delle chiavi di lettura utili per la comprensione.

In primo luogo, nel pensiero di Binswanger vi è una metafora ricorrente, quella della “proporzionalità”, che è particolarmente saliente per la comprensione del senso dell’esaltazione fissata.

Nell’opera “Tre forme di esistenza mancata”, lo psichiatra svizzero parla di una *proporzione antropologica* presente in tutte le forme di esistenza. Già il termine “proporzione” rimanda ad una relazione matematica, essa infatti è da intendersi come un rapporto equilibrato tra due fattori: il primo è costituito da una “salita verticale” alla quale corrisponde una comprensione dell’esperienza e il secondo, invece, è dato dall’avanzare orizzontale nel senso dell’ampiezza dell’esistenza (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Tale elemento, nella condizione denominata “esaltazione fissata”, è caratterizzato da una sproporzione per la quale “l’ampiezza dell’esperienza” e “l’altezza della problematica dell’esistenza umana” vanno incontro ad uno squilibrio, per cui si assiste ad una perturbazione del legame “tra l’abilità di costruire e l’abilità di salire” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

La prospettiva fenomenologica coglie nelle altre due forme di esistenza ulteriori elementi: della stramberia è saliente l'aspetto della trasversalità, intesa nel senso di stortura, di forzatura e di precarietà come se si fosse "appesi ad un filo sull'orlo di un abisso" (Stanghellini, La "posizione" di Jakob Wyrsh ed il progetto di una psichiatria antropologica, 1992). In essa vi è una confusione delle relazioni nell'ambito della "totalità dei rimandi" e nel "senso della trasversalità".

Infine, nel manierismo è centrale "l'angosciosa impossibilità di essere se stessi" e, allo stesso tempo, la disperata ricerca di un prototipo di riferimento "attinto dalla pubblicità del «Si»", modello che finisce per mascherare l'assenza di una patria, l'incertezza verso il mondo e gli ostacoli incombenti sull'esistenza (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). L'involucro esterno della persona manierista si inspessisce, rinchiudendo così un interno sempre di più vuoto e coartato.

Alla luce di quanto fin qui esposto si può affermare che i rimandi metaforici delle tre forme di esistenza siano, per l'esaltazione fissata, la sproporzione tra la dimensione orizzontale e verticale, per la stramberia, lo squilibrio tra l'eccentricità e la mancanza di simmetria e, per il manierismo, l'interiorità e l'esteriorità (Stanghellini, La "posizione" di Jakob Wyrsh ed il progetto di una psichiatria antropologica, 1992).

L'*esserci*, all'interno di queste tre forme di esistenza appena delineate, si trova coinvolto in forme inautentiche di apertura al mondo. Non è un fenomeno nuovo, questo, per l'*esserci*, che, nella sfera pubblica del *si*, si trova spesso e in diverse forme ad essere attore inautentico nel commercio con l'altro. Il coinvolgimento dell'*esserci* nelle forme inautentiche di apertura è dovuto alla viscerale propensione di esso allo scadimento. L'*esserci* è, in primis, "già sempre caduto fuori da se stesso in quanto autentico poter-essere-se-stesso, e scaduto al «mondo»" (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

È bene precisare che l'inautenticità, e cioè la non autenticità, non è da intendersi come un "autenticamente non" essere, anzi, l'inautenticità, nella sua comprensione genuina, costituisce un modo particolare *dell'esser-nel-mondo* e, addirittura, rappresenta una "possibilità positiva dell'ente". È grazie a tale modalità naturale dell'*esserci* che Binswanger mostra come le tre forme di esistenza prese in analisi, ma in particolare la stramberia e il manierismo, non siano altro che modalità positive di *essere-nel-mondo*.

Prima di procedere con un approfondimento di queste tre modalità è necessario aggiungere un ulteriore tassello. Lo scadimento dell'*esserci* è una modalità nella quale egli si mantiene per la maggior parte del tempo, esso è una "determinazione esistenziale dell'*esserci* stesso" che si caratterizza con fenomeni quali la tentazione, l'acquietamento, l'estraniamento e l'inciampo. L'"estraneazione tentatrice e acquietante dello scadimento, nel suo stesso moto, fa sì che l'*esserci* inciampi in se stesso." (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Il moto dell'*esserci* all'interno del suo proprio essere è denominato *crolo*. Nel mondo del *si*, il "crolo verso l'assenza" e nella mancanza di "terreno dell'essere inautentico" allontana la possibilità di cogliere l'autenticità. Si può pensare al crolo come ad un movimento che da un lato distoglie l'uomo dall'autenticità, dall'altro lo trascina in una comoda presunzione di possesso supremo su tutto. Tale situazione che caratterizza il moto dello scadimento è definita *vertigine* e tramite essa si manifesta il "carattere di getto e di moto" della *deiezione*², che, nell'*esserci* che si ritrova, si fa "impellente all'*esserci* stesso" (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

La deiezione è il modo d'essere quotidiano dell'uomo che, in quanto *Geworfenheit*, e cioè gettato nel mondo, si trova smarrito nella mondanità, nella pubblicità del *si* e nei suoi rapporti con l'altro inautentici e neutri. L'*esserci* tende, nella sua inautenticità, a smarrirsi in ciò che incontra nel mondo e finché egli è quello che è, "resta nel getto e attirato nel vortice

² Il termine tedesco *Verfallenheit* è tradotto da Chiodi e Volpi con *deiezione* mentre Marini lo traduce con *scadimento*, *decadimento*.

dell'inautenticità del *si*" (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). Ma proprio in virtù del fatto che all'*esserci*, e cioè all'uomo, importa del proprio essere e che all'*esserci* appartiene la deiezione, allora "esserci vuol dire esistere fattiziamente".

La deiezione, dunque, diventa un elemento decisivo per la lettura delle dinamiche studiate da Binswanger nelle diverse forme di esistenza mancata.

La *deiezione* è forza centripeta quando attrae l'*esserci* nel vortice dell'inautenticità, ma è anche forza centrifuga, in virtù della quale l'uomo si allontana da se stesso, da colui che egli stesso propriamente è. Allo stesso tempo, è il tentativo di esaudire le possibilità che all'*esserci* si offrono.

Di conseguenza, anche nella modalità dello scadimento, all'*esserci* importa del *poter-essere-nel-mondo*, anche se inautentico.

Il modo dell'autenticità, dell'inautenticità e dello scadere non sono da intendersi come un lato diurno e notturno dell'*esserci*, ma parti integranti della quotidianità dinamica dell'*esserci*. Parti che troppo spesso nella clinica si è abituati a non vedere integrate e che, al contrario, Binswanger mette in luce nel suo lavoro.

2.3.1 Forme di esistenza mancata: il caso dell'esaltazione fissata

*“Si arrampica e si arrampica. Sempre più alto! Sempre più alto!
Guarda! Guarda!”*

(Ibsen, 1999)

L'esistenza umana scorre nella spazialità e nella temporalità progettandosi lungo le coordinate dell'ampiezza e dell'altezza. Essa, dunque, si sviluppa secondo diverse dimensioni seguendo una proporzione antropologica. Tuttavia, quando diviene difficoltoso seguire tale rapporto è facile che esso diventi disarmonico, in tal caso si parla di sproporzione antropologica.

Tale condizione non deve essere intesa come un rapporto infelice tra determinate qualità di una persona e le sue facoltà, come ad esempio tra la sua intelligenza e la sua possibilità di avere un buon impiego. L'ampiezza e l'altezza dell'esistenza non sono caratteristiche psicologiche e la proporzione (o sproporzione) che ne deriva non è un sintomo psicopatologico o sociologico, ma una possibilità antropologica esaminabile tramite la via antropoanalitica in relazione all'intera struttura dell'esistenza umana.

È proprio su tale sentiero tracciato che si può cogliere la “deformazione strutturale della proporzione antropologica” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011) che caratterizza il modo di stare al mondo dell'esaltazione fissata, la quale è da intendersi come un modo di essere che sta alla base di ciò che la clinica definisce malati schizofrenici, nevrotici o maniaci. Ad essere comuni non sono delle “caratteristiche” particolari, bensì è la tonalità di fondo, dettata dal modo d'essere dell'esaltazione fissata, che pervade le diverse condizioni cliniche, divenendo così una chiave di lettura utile per le malattie psichiche.

Nella condizione di “sproporzione antropologica” dell'esaltazione fissata si viene a creare uno squilibrio tra l'ampiezza e l'altezza dell'esistenza di un individuo (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Si deve pensare all'espansione nel senso dell'ampiezza come ad una consapevolezza che si accresce, come ad uno sguardo sul mondo che aumenta sempre più, ampliando così la comprensione e "la visione globale del mondo" della persona. Infatti, per ampiezza si intende un'estensione nella direzione orizzontale dell'esperienza, che si traduce con un "ampliamento dell'angolo di visuale" e con la "presa di possesso del mondo" (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011), che può essere il mondo che si abita – ovvero il mondo esteriore – e quello interiore.

La crescita nel senso dell'altezza, ossia "l'ascesa nella direzione verticale di significato", coincide invece con il bisogno di valicare la forza gravitazionale, elevandosi al di sopra della "paura di ciò che è terreno" e raggiungendo così un punto prospettico "superiore". L'espansione nella direzione verticale corrisponde ad un innalzamento su un piano altro, su una piattaforma che permette una "visione più alta delle cose" (Ibsen, 1999) dalla cui base l'uomo riesce finalmente a governare ciò che esperisce e cioè ad appropriarsene (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011). Ma quale significato potrebbe mai avere l'appropriazione del mondo se non quello del divenire ciò che realmente si è, e cioè se stessi, realizzarsi e, in una parola, decidersi. Sia che la decisione sia confinata ad una particolare azione, sia quando sia estesa a tutta la vita, essa comporta una ascesa. Per decidere bisogna astrarsi, ovvero sia ci si deve porre su un piano diverso da quello in cui si è nella peculiare situazione mondana, in modo tale da uscire da ciò che appartiene invece alla esperienza propria.

Perciò ascendere non vuol dire soltanto trovare una rotta nella difficile navigazione del mondo, ma anche decidere, autorealizzarsi e maturare.

Tuttavia, tale autorealizzazione non è da intendersi in senso meramente volitivo ma, piuttosto, come una sorta di mediopassivo greco. A tal proposito Binswanger scrive che "l'ascesa comporta un venir trasportati verso l'alto (sulle «ali» degli stati d'animo, dei

desideri, delle passioni, della fantasia e dell'immaginazione)” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

La differenza antropologica che vi è tra il lasciarsi trasportare dal desiderio degli ideali e il “faticoso e lento salire lunghi pioli della scala” della problematica umana (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011) è una sfumatura che mette in luce la diversità della sproporzione antropologica nell'esaltazione fissata e nella mania, presa in esame da Binswanger.

Infatti, nella trovata maniaca l'esistenza della persona si amplia orizzontalmente così tanto da strapparsi, si assiste ad “un salto nell'illimitato” per cui si ha una visione prospettica che tende all'infinito. Dal punto di vista verticale, la salita verso l'alto diviene meramente passiva, immaginaria e spinta unicamente dalla forza propulsiva dei desideri e delle fantasie, con una conseguente aridità nell'arricchimento nel senso dell'esperienza e presa di decisione. Non è un innalzamento nel senso di approfondimento: il maniaco non percorre, nel volo verso l'alto, una quota nel senso di *altitudo* latina, che invece contiene in sé il significato di altezza e, assieme, profondità. La prevalenza dell'effimero fa sì che sia impossibile approcciarsi alla “scala della problematica umana” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Così facendo è preclusa ogni possibilità di un agire consapevole, di decidere e di maturare. La sproporzione presente nella forma di vita maniaca sembra essere a favore di un'altezza troppo vertiginosa e di un ampliamento lacerato dell'esistenza che pongono l'esistenza umana al di sopra della decisione.

Il contrario, invece, avviene nell'esaltazione dello psicopatico schizoide e nelle forme numerose dell'essere nel mondo tipico dello schizofrenico. In questi casi si assiste ad “un'assoluta prevalenza dell'altezza della decisione nei confronti dell'ampiezza dell'esperienza” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Diversamente di quanto accade per il maniaco, lo schizofrenico si perde nell'esaltazione fissata proprio perché non si lascia "trasportare fino all'aerea altezza dell'ottimismo", egli non si fa cullare da uno stato euforico, bensì percorre alcuni pioli della scala della problematica umana sino a bloccarsi su uno di essi permanentemente. La persona, così facendo, si fissa ad una certa situazione e anche se vengono compiute esperienze nuove, non vengono vissute come tali, ma sempre intrepertate con un valore, bloccato precedentemente, che diviene la chiave di lettura di tutte le esperienze presenti e future. "Perciò l'esaltazione fissata equivale a un'assolutizzazione di una sola decisione" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), assolutizzazione che è possibile laddove l'esistenza angosciata si è preclusa "l'accesso alla patria e all'eternità dell'amore e dell'amicizia".

L'esistenza isolata, chiusa ermeticamente in se stessa, che non prevede alcun commercio con l'altro, è destinata a fallire, ad arrestarsi in un ideale o in un problema situati nel "nulla dell'angoscia" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Dunque, nonostante la relazione con l'altro nel corso della vita sia inevitabile, vi sono casi in cui, dopo aver imboccato numerose vie, si finisce in una situazione di fissità o di aerea distanza dal reale, come i casi di mania e di schizofrenia in precedenza descritti hanno mostrato. Il dialogo con l'altro, nell'amicizia e nell'amore, è ciò che consente all'uomo e alla propria esistenza di crescere (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). È l'amore, in tedesco *Liebe*, a consentire alla persona di inoltrarsi in altre trasformazioni e di maturare. Esso è l'"incondizionato felice consentire all'esistenza piena di quel determinato altro." (De Monticelli, 2008)

Di conseguenza, la proporzione tra l'ampiezza dell'esistenza e l'altezza non è l'unica forza che dà forma all'esistenza di una persona. L'esistenza si avviluppa alle dimensioni orizzontale e verticale ma anche alla dimensione dell'amore, e cioè ad una dimensione nella

quale le coordinate spaziali e temporali scompaiono. L'uomo è anche tale in virtù dell'amore.

Nella patria dell'amore non esistono più "il sopra e il sotto, il vicino e il lontano, il prima e il dopo", sono la "*communio* dell'amore e la *communicatio* dell'amicizia" a nutrire l'esistenza di un uomo, che "va considerato anche come un essere al-di-là-e-al-di-sopra-del-mondo" (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011).

Muovendo una critica "positiva" alla dottrina di Heidegger, Binswanger contrappone all'*essere-nel-mondo* (nel senso di *esserci-in-vista-di-me-stesso*) la struttura dell'amore (*Liebe*), declinata nel senso di un "essere-oltre-il-mondo (*Über-die-Welt-hinaus-Sein*) come l'essenza dell'esserci in vista del Noi" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018). Come si vedrà più avanti, l'introduzione di questa nuova struttura compiuta da Binswanger e la conseguente sostituzione della *cura* heideggeriana comporterà non pochi risvolti. Sospendendo momentaneamente il giudizio sulla legittimità di tale operazione, è prima opportuno soffermarsi su ciò che comporta l'utilizzo di queste tre coordinate – quella dell'altezza, dell'ampiezza e dell'amore – ai fini dell'antropoanalisi.

Alla luce della presentazione delle tre coordinate lungo le quali una felice proporzione antropologica può svilupparsi diviene più comprensibile la genesi di un eventuale deragliamento esistenziale.

Il disorientamento può accadere quando la persona, incapace di destreggiarsi adeguatamente nell'altezza e nell'ampiezza dell'esistenza, abbandona anche la patria dell'amore. Quando vengono meno l'amore e l'amicizia, è il commercio con se stessi a reggere l'essere dell'uomo. Tutto ciò che apparteneva all'universo dell'amore e dell'amicizia viene meno, ciò che resta diviene l'unica cosa su cui poter agire o fissarsi. L'impossibilità di progettare il futuro e di ampliare un orizzonte, ormai bloccato o lacerato, arrestano l'ascesa dell'esistenza, la quale rimane fissa ad una esperienza, smarrendosi in un "adesso da cui è

impossibile recedere o procedere” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). È in tale spaesamento esistenziale che l’esaltazione fissata può nascere.

Allora, quale bussola fornire a chi si è sperduto? Il senso dell’esistenza dell’esaltazione fissata sta nella preclusione del commercio con l’altro. L’aiuto altrui, declinato in diverse forme, diviene lo strumento attraverso cui avvicinarsi a colui la quale esistenza si è perduta nell’esaltazione fissata. Il recupero dell’esistenza smarrita nell’esaltazione fissata dovrà tenere conto non solo della soggettività ma anche dell’oggettività e cioè di quella “manchevolezza nella comprensione” che caratterizza chi si è perduto e chi si può perdere in uno stato di esaltazione fissata (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Nel caso delle nevrosi, ad esempio, il recupero della persona può avvenire attraverso una forma di “collaborazione e di comunicazione”, tramite la creazione un linguaggio comune con il paziente. Invece, chi si trova in uno stato di esaltazione fissata, mancando nella comprensione, presenta una impenetrabilità della visione “nell’ambito di quella totalità di rimandi” in cui l’esistenza stessa si perde. Questi uomini sono impossibilitati a vedere una regione di mondo che, di conseguenza, fa sì che essi agiscano ignari di tale struttura.

Nella pratica con l’ammalato allora la via da percorrere è quella di un disvelamento. L’intento dell’intervento psicoterapico è quello di portare la persona a vedere “la struttura complessiva dell’esistenza umana” e cioè il suo “essere-nel-mondo”, portandolo ad avere maggiore consapevolezza sull’istante in cui si è perso. In altre parole, fare psicoterapia, per Binswanger, vuol dire riaccompagnare il paziente “sulla terra”, poiché solo dal terreno è possibile “una nuova ascesa” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

2.3.3 Forme di esistenza mancata: il caso della stramberia

“L’incoerenza di un discorso dipende da chi lo ascolta. Ritengo che lo spirito non possa essere di per sé incoerente”

(Valéry, 2017)

“Un padre mette una bara sotto l’albero di Natale, come regalo per la figlia malata di cancro” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). È con questo esempio che Binswanger inizia ad argomentare la stramberia. Insolito, strano, come un “pugno in faccia” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011): queste le espressioni usate per mettere in parola alcune delle impressioni che il gesto del padre suscita nel lettore che si imbatte in questa singolare storia.

Effettivamente è esperienza comune e condivisibile dai più che, nel contesto ordinario, non sia frequente che all’atmosfera tendenzialmente gioiosa e festosa della ricorrenza natalizia coesista l’immagine di un feretro, con tutto l’universo simbolico e di rimandi che porta con sé. Indipendentemente dalla qualità e dalla gradevolezza dell’universo di simboli di cui è costituita la ricorrenza natalizia, essa rimanda a innumerevoli immagini, eppure questa ne resta esclusa.

Ad un primo sguardo quindi, all’interno di un contesto culturale occidentale, non vi è nulla di più infelice di una bara in dono natalizio ad una malata terminale.

Sospendendo il giudizio che, quasi inevitabilmente, si genera sul padre, si deve tentare di comprendere come egli abbia potuto ritenere adatto alla circostanza il dono, dunque, va considerato in che modo la bara si articoli all’evento natalizio “agli occhi del padre” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Nel corso di tale ricerca, si potrebbe essere indotti ad avanzare delle interpretazioni del perché di un simile gesto. In effetti il regalo può essere visto come un bisogno “autistico”

del padre, inteso nel senso di una chiusura schizofrenica, il quale con il gesto tenta di contenere la figlia fino all'ultimo momento.

Tuttavia, per poter cogliere l'essenza della stramberia non è necessario soffermarsi dettagliatamente sull'esempio e interrogarsi sui motivi che hanno indotto il padre a comportarsi in tal modo, né è essenziale indagare il rapporto con la figlia o con tematiche come la morte. Tali operazioni vengono svolte da un'indagine di natura psicologica e psicopatologica; invece, la fenomenologia antropoanalitica ha prima come obiettivo la ricerca di indizi fermandosi "al di qua delle forme cliniche o normali" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Il lavoro che deve essere svolto è anche quello di rinunciare a concepire il paziente come tale, come un caso clinico inaccessibile o intrattabile, per non cadere nella tentazione di sottostare alle impressioni che egli suscita negli altri.

Nel caso portato, ad esempio, la compresenza pacifica della bara e della ricorrenza natalizia è indicativa di una particolare esistenza per la quale i due elementi non sono in contraddizione, né provocano alcuna reazione sgradevole.

Si potrebbe dire con Binswanger, che all'apparenza non esista alcuna possibilità di relazione tra la totalità di appagatività di una bara regalata ad una malata di cancro e la totalità di rimandi della ricorrenza natalizia (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Dal lessico che lo psichiatra svizzero adopera si evince l'utilizzo di elementi strutturali dell'analitica esistenziale di Heidegger. Pertanto, prima di poter entrare *in media res*, è necessario esplicitarne alcuni ulteriori punti.

Nell'analitica esistenziale il mondo si dà a partire dall'incontro con gli *enti intra-mondani*, termine con cui si intendono gli *utilizzabili* (come i *mezzi* o *segni*), le cose che appaiono come mera presenza e, infine, l'*esserci* e gli *altri esserci*.

Gli enti *utilizzabili* non si danno all'*esserci* come semplici presenze, come cose nel senso di *res*, ma come oggetti che possono essere usati, maneggiati e dei quali ci si può prendere *cura*

in ottica strumentale (*Besorgen*). Gli utilizzabili, che hanno come modo d'essere quello della utilizzabilità (*Zuhandenheit*), sono *mezzi* “per” fare qualcosa; dunque, hanno in sé la struttura del “per”, vale a dire che possiedono la struttura del rimando. Tale sguardo orientato al rimando nel mezzo è chiamato *visione ambientale preveggen*te.

All'interno del mondo, l'*esserci* incontra gli *utilizzabili* ed avendo l'essere dell'ente utilizzabile “in sé la struttura del rimando”, la peculiarità dell'utilizzabile è quella dell'essere rimandato (Scilironi, 2020). Infatti, il *mezzo* non si presenta mai come isolato, ma è sempre rimandato a qualcosa. Così facendo si viene a creare una catena di rimandi che ad un tal punto si interrompe volgendo ad una fine. La fine della catena è il suo appagamento. “Il carattere d'essere dell'utilizzabile è l'appagatività (*Bewandtnis*)” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Dunque, il mondo si manifesta all'*esserci* come quel contesto di rimandi che rende attuabile ogni rapporto dell'*esserci* con gli enti del mondo.

Nel corso della quotidianità, nella quale ci si prende *cura* delle cose e ci si cura dei rapporti con gli altri, lasciare appagare (*bewandnenlassen*) significa “scoprire, nella sua utilizzabilità, qualcosa di “essente” già da sempre, e lasciare così incontrare l'ente che ha un tale essere” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Pertanto, lasciar appagare vuol dire lasciar essere, e quindi, “scoprire e lasciare incontrare” (Scilironi, 2020). L'appagatività è la connessione che intercorre tra il mondo e le cose.

Di conseguenza, non è più possibile considerare un soggetto e un oggetto distinti che si relazionano, bensì un *esserci* che è sempre in relazione a qualcosa e dunque è fin dal principio in un rapporto con l'ente. Questo conoscere è una modalità dell'*essere-nel-mondo*. In tale mondo, l'*esserci* comprende se stesso a partire dal rapporto che ha con agli altri *esserci* e con le cose del mondo. Inoltre, essendo l'*essere-nel-mondo* un risolversi non-tematico “nei rimandi costitutivi della strumentalità della totalità dei mezzi” (Heidegger,

Essere e Tempo, 2017), è proprio nel commercio con l'altro che le modalità relazionali di una persona con un'altra possono essere indagate.

Enunciate alcune componenti dell'analitica esistenziale, sorge spontaneo interrogarsi su quali e come siano le modalità con le quali il padre si relaziona con la figlia e come si organizzi il mondo del padre in relazione alla struttura dinanzi presentata.

Sembra impossibile che la totalità di rimandi della ricorrenza natalizia possa trovare appagamento nel dono funebre. Tuttavia, all'interno della *visione ambientale* del padre vi è effettivamente l'articolarsi dell'utilizzabile "bara" nella totalità dei rimandi, che comprende non solo l'evento "Natale" ma anche il destinatario dell'azione e quindi la figlia.

Avendo come metro di riferimento la totalità di appagatività "ricorrenza natalizia", l'oggetto "bara" non si articola nel complesso di rimandi "dono natalizio"; anzi, il dono si presenta come una stonatura, con la conseguente percezione di un padre strambo e deficitario della "visione ambientalmente veggente" dell'articolarsi delle totalità (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Tuttavia, dal punto di vista del padre, la bara non stride con la ricorrenza natalizia, bensì si articola pertinentemente nel complesso di rimandi poiché la sua visione non è estesa alla totalità di appagatività ma è parzialmente limitata ad una peculiare porzione di campo visivo. In una forma di esistenza non "mancata", la totalità di appagatività si configura come il "tutto categoriale della possibilità del complesso degli utilizzabili" (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017) e non come un insieme chiuso e determinato. Invece, ciò che accade nell'esempio presentato è che il fine dell'azione, e cioè il fare un regalo, si presenti di fatto come un atto volto a donare ciò di cui la figlia avrebbe bisogno una volta defunta. Il padre le regala un mezzo per contenere la salma: così facendo rende l'*essere-per* dell'utilizzabile l'elemento essenziale della totalità di appagatività, per cui essa ne resta mutilata (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011).

L'“*in-vista-di*” dei rapporti che l'esserci intrattiene con se stesso e con gli altri viene, di fatto, messo da parte. Nel relazionarsi con la figlia, il padre si prende cura di lei come se fosse un *ente intramondano* non simile a lui, per cui è una cura nel senso di *Besorgen*.

L'appagatività così ridotta non può dare luogo a quell'apertura della significatività che dà colore alla realtà e grazie alla quale il “mondo prende volto” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). La bara non è un dono per la figlia, bensì un mero oggetto d'uso, un “mezzo-per” contenere il suo corpo defunto.

Questo utilizzabile, che per un estraneo non avrebbe mai potuto essere articolabile con una determinata totalità di rimandi, si articola proprio all'interno di questa particolare totalità di rimandi. Tale possibilità esistenziale, per la quale vi è un'eventualità dotata di senso che non è condivisa da un altro esterno, prende il nome di *stramberia* (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011).

L'elemento sostanziale della *stramberia* sta dunque in una possibilità esistenziale per la quale l'altro è escluso dalla comunicazione e il rapportarsi ad egli è ridotto al commercio superficiale privo di amore, attraverso cui il “*manipolandum*” è considerato “in vista dei suoi scopi” e utilizzi e quindi in veste di “*utilisandum*” (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011).

Nonostante si possa essere portati a pensare che giunti a tal punto l'esistenza dell'*esserci* (il padre) sia un'esistenza chiusa e non più *in-vista-di* una coesistenza, va specificato che l'*esserci* dello strambo non è dissociato. Sebbene la *stramberia* possa presentarsi nella forma di esistenza della schizofrenia essa non coincide essa, similmente a quanto accade per l'esaltazione fissata.

Nell'esempio proposto, ciò che avrebbe l'intenzione di mantenere l'*esserci* in vista della coesistenza è l'atto del donare. Donare è creare un legame, nell'atto della donazione vi è la

presenza di una reciproca apertura a cui i due attori dello scambio comunicativo – il donatore e il destinatario – prendono parte l'un l'altro.

Così facendo, il regalo natalizio diviene il facilitatore che apre un varco nelle possibilità comunicative con la figlia: grazie al dono l'incontro a livello della coesistenza è dischiuso (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Tale varco è aperto dal donare, tuttavia l'apertura viene resa vana a causa dello stesso contenuto del dono: la bara.

Il contenuto del dono trasforma l'atto del donare nel suo contrario, impedendo così la partecipazione del destinatario il quale, anziché venire incontro al donatore, si trova a scontrarsi con un gesto spiacevole.

Così, il “co della coesistenza” che timidamente si palesava nell'atto comunicativo si dissolve improvvisamente (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Nel momento in cui il tema “dono natalizio” viene spinto eccessivamente “*al di là della coesistenza*”, essa viene trapassata.

Dall'intenzione di comunicare tramite il regalo per la figlia si giunge ad un antipodo: in tale rovesciamento risiede l'essenza della stramberia. Dalla “*consequenzialità*” del tema, l'atmosfera si fa ipertesa fino a rompersi in un punto in cui essa si frantuma, ritrovandosi “*nell'inconsequenzialità*” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

L'immagine è quella di una vite che, mentre è utilizzata, viene spinta al punto che, improvvisamente, si storce, rendendo impossibile qualsiasi avanzamento. Di questa vite storta tiene conto anche la stessa lingua tedesca che rende la stramberia con il termine *verschobenheit*, in cui il prefisso *ver* suggerisce un rovesciamento, un'opposizione negativa, mentre *schobenheit* rimanda foneticamente a *schraube*, vite, appunto. Anche nella traduzione in lingua italiana vi è una sovrapposizione semantica poiché storto viene usato anche nel senso di *verschoben* e cioè strambo, si pensi alle origini della parola storto che risiedono nel latino *distortus*, che, già da Cicerone e Agostino, veniva utilizzato in senso più

ampio, come quello retorico e morale (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Inoltre, il rimando alla vite reca con sé altre immagini e ulteriori significati, questa, come altre espressioni presenti nella lingua tedesca in riferimento al termine *verschobenheit*, allude ad un materiale duro, metallico, rigido come il ferro o la pietra.

In aggiunta, il termine *schraube* (vite) “suggerisce l’idea del limite imposto alla penetrazione della vite” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), limite che a cui rimandano anche le espressioni che contengono il vocabolo trasversalità, come ad esempio l’espressione “essere messi di traverso” che rimanda sempre all’idea di stortura. L’universo della stramberia è costellato da storture e da elementi messi di traverso: tale conformazione riecheggia nella stessa esistenza di colui che abita in questo universo.

Analizzando il significato antropologico del termine *verschobenheit* se ne delineano i caratteri di deformità, rigidità, distorsioni e disomogeneità. Il mondo dello strambo è un ambiente sgraziato³ dove manca la disinvoltura, la spontaneità, in cui nulla è al “proprio posto” e l’assenza di leggerezza rende difficile rapportarsi agli altri.

Con questi colori, volumi e forme Binswanger tratteggia l’essenza della stramberia.

Mettendo una bara sotto l’albero di Natale “la consequenzialità del tema, «dono natalizio per la figlia ammalata di cancro»” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011) è protratta al di là del proprio confine, oltrepassando il limite entro cui una comunicazione era ancora possibile. Il rapporto con la figlia è qui ridotto a mero commercio, nel senso di una perturbazione o impossibilità di comunicazione. Esso è privo di amore e “disincantato” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

³ In riferimento alla motricità sgraziata del mondo dello strambo vengono in mente l’armonia e la bellezza della grazia bergsoniana. A tal proposito l’autore scrive della grazia come “la percezione di una certa disinvoltura, di una spontaneità” (Bergson, 2002), di una danza che procura piacere poiché ogni passo, suggerito già dal precedente, si manifesta armoniosamente per poi eclissare, lasciando spazio al successivo. La grazia a predilige linee curve, al contrario della stramberia che preferisce linee spezzate, linee la cui direzione è cambiata bruscamente, è fine a se stessa e non annuncia, tramite alcun ritmo, l’avanzare della successiva.

Tale distorsione porta ad una “consequenzialità penosa” (Szilasi, 1947) sia perché il padre, privo di tatto, persegue ostinatamente l’intento di donare la bara, sia perché in tal modo la comunanza è annientata. Così facendo, ciò che si vorrebbe generare, la comunanza, è invece distrutto proprio dal suo creatore, il tema. L’esistenza dell’*esserci* si pietrifica, “cristallizzandosi sulla consequenzialità del proprio tema”, lasciando così, come unica alternativa, la chiusura dell’uomo in se stesso (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Agli occhi della stramberia l’altra persona non è percepita come esistente tanto quanto colui che la sta vedendo. L’altro non è visto come un *esserci* al quale “ne va del proprio essere” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017), ma come un ente *utilizzabile* e di conseguenza è trattato come tale. Tuttavia, dato che l’altro non è solo uno strumento maneggiabile ma è, “nel fondo del suo essere, uguale a me” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017), allora è anch’egli un *esserci* al quale ne va del proprio essere (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Dunque, rinunciando ad analizzare la stramberia nell’ordine della strumentalità diviene possibile una comprensione antropoanalitica della stessa.

L’*esserci*, “innanzi tutto e per lo più”, “si comprende a partire dal suo mondo” ed è a cominciare dall’incontro con il mondo e, allo stesso momento, con gli *enti intramondani* che si può parlare di un *essere-con* o di *con-essere* (*Mit-sein*) (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). L’*esserci* è “per essenza e in se stesso *con-esserci* (*Mit-dasein*)” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017) e di conseguenza, anche la condizione estremamente privativa, chiusa e oppositiva della stramberia ha nel *con-essere* la propria sorgente.

Assunto ciò, dovrebbe di conseguenza essere lecito poter dire che anche il donare del padre alla figlia sia sempre all’interno del *Mitsein*. L’essere *in-vista-di* dell’essere dell’*esserci* è sempre rimandato al *per* e quindi alla mondanità. Tuttavia, per Binswanger, l’elemento peculiare dell’*esserci* della stramberia è che questo *in-vista-di* è in realtà completamente

ridotto al *per*. Di conseguenza, l'*esserci* non può che intendere se stesso unicamente a partire dal mondo.

Tuttavia, tale modalità per la quale la comprensione dell'esistenza "scaturisce" dal mondo in cui l'*esserci* si disperde, è una modalità di esistenza inautentica. In tale esistenza inautentica l'*esserci* si immedesima nell'*ente intramondano* di cui si prende cura. Nell'inautenticità, anche se *genuina*, l'*esserci* non *decide* e di conseguenza il suo *progettarsi* è vissuto per inerzia. Ponendo il fondamento delle possibilità non più in se stesso bensì nel mondo, l'*esserci* non può risolversi in "totale autotrasparenza" (Pisani, 2013).

L'esistenza della stramberia frantuma il terreno sul quale ha luogo e si stacca da esso, allontanandosi dalla possibilità di comunanza. Pertanto, essa si distanzia dalla patria dell'amore e si aggrappa unicamente alla propria singolarità, per paura di disperdersi nella generalità (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

La stramberia è una forma di esistenza che, nell'oscillare tra la generalità e la singolarità, si blocca meccanicamente sulla mera particolarità.

Inoltre, le situazioni vissute dall'*esserci* dello strambo non gli sono mai pienamente comprensibili, per cui egli produce quella che Binswanger chiama *coordinazione non vincolante* (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Grazie alla *coordinazione non vincolante* il soggetto si abbandona alla tematizzazione, coprendo qualsiasi circostanza con una tematica globale, quasi come se utilizzasse rigidamente un principio ordinatore generale per interpretare qualsiasi evento.

A tal proposito, nell'esempio citato, "lo schema della riflessione" è proprio il *se-allora*. Esplicitato sarebbe: "Se mia figlia può ancora aver bisogno di qualche cosa, questo qualche cosa è una bara, dunque le regalo una bara" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). È implicito che ad essere controproducente sia il pervasivo e perpetuo utilizzo della

tematizzazione che impedisce il libero aprirsi alla situazione, piuttosto che l'esistenza della tematizzazione stessa.

Non aprendosi alla situazione, non si può mai parlare di una presenza nell'*hic et nunc*. Non vi è mai un presente autentico che lascia spazio ad un autentico comprendere e all'amore. In tale chiusura non vi è decisione, la quale non deve essere confusa con il principio regolatore della stramberia, ossia dalla *coordinazione non vincolante*.

Infine, tale modo di essere influenza anche la temporalità e spazialità dell'*esserci*. L'esistenza dell'*esserci* strambo non si temporalizza “né nella temporalità del comprendere, né in quella della cura, e nemmeno in quella della deiezione” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Essa si temporalizza in una peculiare alterazione della “temporalizzazione in generale” che è quella della tematizzazione che, come accade per la situazione, si prepone a tutto il resto, risalendo addirittura alla “genesi storica dell'esistenza nel suo complesso” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). L'*esserci* dello strambo vive in una temporalità vuota, dominata da una tematica atemporale e onnipresente, che si impone come un principio ordinatore su tutto. Passato, presente e futuro sono investiti da questa temporalizzazione, che diviene l'unica chiave di lettura per tutti gli eventi che hanno segnato e che segneranno la vita di quell'uomo.

Questo criterio diviene l'oggetto di *cura* dell'*esserci* dello strambo, il quale non si imbatte più nel futuro spontaneamente. Anche il futuro è pre-visto in base all'idea assolutizzata (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011): come il presente, anche il futuro è inautentico.

L'esistenza, pertanto, si allontana dalle sue autentiche possibilità d'essere per cadere in un futuro svuotato di qualsiasi progetto. In “balia” di questo futuro “rispecchiato” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), l'*esserci* abbandona le proprie responsabilità, non a caso si è parlato anteriormente dell'assenza del *decidere*. Anche la storicità, “in quanto

autentica temporalizzazione” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), è esclusa dall’esistenza della stramberia. Ancora una volta ci si trova di fronte ad un confine al di là del quale vi sono elementi – come la crescita, la flessibilità e l’autenticità – estranei alla stramberia. Nel mondo disarmonico e atemporale della stramberia l’*esserci* si trova bloccato in un punto dal quale non può uscire.

Diversamente accade per la spazialità dell’*esserci* dello strambo che viene analizzata da due punti di vista differenti. Dalla prospettiva della struttura del *per* dei rimandi, e quindi dalla mondanità, lo spazio è illimitato, per cui è possibile qualsiasi vicinanza dell’utilizzabilità. È stato già detto infatti che è tipico della stramberia fare accostamenti eccentrici, quali la bara e il Natale che coesistono nell’esempio mostrato all’inizio di questo paragrafo.

Invece, per l’*in-vista-di* dell’esistenza si verifica una perdita di profondità (simile all’altezza dell’esaltazione fissata) dettata dalla mancanza di decisione dell’esistenza. Anche in questo caso, dunque, analogamente a quanto accade nell’esaltazione fissata, si ha uno squilibrio nella proporzione antropologica tra altezza (o profondità) e ampiezza dell’esperienza. Tale squilibrio si declina tuttavia in maniera differente rispetto all’esaltazione fissata.

La stramberia, in conclusione, mostra come colui che chiamiamo “strambo” ci venga in realtà incontro nell’ambito dell’*essere-nel-mondo* che ci è familiare, tuttavia, arrivato ad un certo punto egli raggiunge un confine dal quale immediatamente si discosta, cadendo così nell’inusuale che ci è tanto estraneo (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Tale limite non è determinato, per cui non è possibile vedere la stramberia nitidamente confinata all’interno di margini prestabiliti. Essa è più una possibilità di storcersi, una minaccia imminente che può ostacolare l’uomo e privarlo della sua libertà.

2.3.4 Forme di esistenza mancata: il caso del manierismo

*“Giunse il distacco, amaro senza fine,
e fu il distacco d'altri tempi, quando
le amate in bande lisce e in crinoline,
protese da un giardino venerando,
singhiozzavano forte, salutando
diligenze che andavano al confine...”*

*M'apparisti così, come in un cantico
del Prati, lacrimante l'abbandono
per l'isole perdute nell'Atlantico;
ed io fui l'uomo d'altri tempi, un buono
sentimentale giovine romantico...*

Quello che fingo d'essere e non sono!”

(Gozzano, 2006)

È tra “il declino della classicità” e “l’insorgenza del barocco” (Scheffler, 1944) che risiede la prima traccia del manierismo, stile che prende vita nel panorama artistico, prima italiano e poi europeo, del XVI secolo. La parola manierismo, coniata più tardi, nel 1796, dall’artista Luigi Lanza (Weise, 1960), indica una corrente artistica post-rinascimentale (Armezzani & Mininni, Il manierismo sociale, 2015-2016) nata in un periodo in cui la massima espressività artistica ed estetica erano appena state raggiunte. Qualsiasi corrente vi sarebbe susseguita avrebbe dovuto compiere lo sforzo invano di evadere dall’ombra che la grandiosità della classicità proiettava sul panorama artistico del tempo. Lo “spirito creativo” dell’arte doveva fare appello alle “forze ausiliarie della volontà” per tentare di andare “al di là” del culmine dalla classicità perseguito (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Già dalla genesi di questo orientamento stilistico diviene chiaro come tale movimento rifletta un cambiamento collettivo e artistico forzato, proprio perché si tenta, con molta fatica, di oltrepassare l’insuperabile (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Le scissioni, le distorsioni, le contraddizioni, l’ambivalenza e le forzature (Scheffler, 1944) sono i tratti principali di tale corrente artistica, e sono anche elementi non estranei alla

caratterizzazione di alcune forme di disagio psichico. Nel manierismo come corrente artistica vi è un'attenzione particolare al "preziosismo", ai "fronzoli" e al "gioco", come anche, allo stesso tempo alla "rigidità" (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011) e plasticità che nascondono una "paura della vita e del mondo" (Sedlmayr, 1948).

Di natura fortemente ambivalente, il manierismo pittorico raffigura un mondo artificiale, fatto di rigidità e di distorsioni, in cui le forme vengono manipolate a tal punto da essere "spinte e piegate all'estremo" fino a sembrare "affettate, artificiose, vuote" e "decadenti" (Hoffmann, 1938).

In una tale atmosfera irrigidita, fornita da una "concezione precostituita delle forme" (Pinder, 1932), l'interiorità dei soggetti dipinti, dal Bronzino al Parmigianino, viene confinata da un elemento comune alla maggior parte dei pittori manieristi, ossia dalla maschera. Per maschera non si intende tanto lo strumento di scena adoperato in teatro (elemento comunque presente in molti dipinti del manierismo), ma piuttosto una rappresentazione naturalistica di un viso dall'espressione trattenuta. A differenza della smorfia, altro elemento caratteristico della pittura manierista, la maschera è l'elemento che blocca l'animo della persona dipinta relegandolo dietro di essa (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011). Essa è ciò che ci appare come descrivibile con caratteristiche comuni e che impedisce all'interiorità di "diffondersi oltre" (Hoffmann, 1938). Da tale compressione non vi è uscita, se non in quelle poche tracce di tradimento compiute dal corpo.

La maschera "copre magnificamente, in modo inquietante, il vivente", essa funge da rigido "scudo" dell'interiorità della persona (Pinder, 1932). L'impressione che si ha, dunque, è quella di un "contegno trattenuto" (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011) di un qualcosa che non si vuole svelare oltre.

La stessa passione per il ricercato, per il superfluo e per il gioco la si ha nel manierismo che, nel XVII secolo, conquista l'arte della parola. Imitazioni, giochi letterali (come ad esempio

i tagli, l'omissione e la sostituzione di sillabe) e laconismo sono alcuni degli elementi presenti nella retorica manierista, componenti condivise, peraltro, dall'eloquenza di coloro che la psicopatologia definisce schizofrenici.

Potrebbe sembrare che fin'ora sia stata fatta una grande introduzione al manierismo ma, per parlare con Pinder, la storia dell'arte "non appartiene solo a se stessa" bensì "serve ad annunciare l'uomo" (Pinder, 1932). Il manierismo concerne l'umano e la sua espressione nelle arti informa molto di una natura umana – quella rigida, scissa e artificiosa – e mostra, coerentemente con l'antropoanalisi, la pluralità delle forme di esistenza su cui i fenomeni manieristi possono presentarsi.

Dall'arte e dal linguaggio comune, l'eco lontano di questo modo di essere arriva sino alla clinica, in particolar modo nei quadri schizofrenici. Uno dei primi ad interessarsi al manierismo nell'uomo "malato" è stato Emil Kraepelin, il quale vede nella perturbazione delle decisioni e della motricità la causa dei manierismi. Secondo lo psichiatra tedesco, essi si originano da una tendenza alla suggestionabilità delle volizioni e a causa di un esagerato "investimento di forze" che, similmente alle conseguenze ottenute dagli artisti in seguito al loro sforzo, dà origine a comportamenti "sgraziati" e "goffi", oppure "rigidi, legnosi" e "bruschi" (Kraepelin, 1913). I manierismi influenzano diversi aspetti di una persona, dall'atto del mangiare allo stesso modo in cui respira, scrive o parla. Inoltre, essi tendono a consolidarsi nel tempo divenendo stereotipie, suscitando così, in chi le osserva, "impressioni a metà ripugnanti, a metà ridicole" alimentando la rappresentazione comune del "pazzo" (Kraepelin, 1913).

Un altro contributo allo studio dei manierismi lo si ha nel "Gruppo delle schizofrenie" di Eugen Bleuer, che considera i manierismi come modificazioni eccentriche e sistematiche di azioni ordinarie la cui origine in taluni casi è di difficile determinazione, in altri è riconducibile ad un turbamento "dell'affettività" e del "decorso ideico", ossia del pensiero

(Bleuer, 2017). Essi sono “cambiamenti vistosi delle azioni più usuali” (Bleuer, 2017) per cui la cosa più banale diviene contorta. Non a caso, nella lingua tedesca, l’essere “contorto” del manierismo risiede anche nello stesso significato del vocabolo manierato, reso con *geschraubt* che significa proprio contorto, “attorto verso l’alto” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

A differenza di Kraepelin, Bleuer non ritiene che tutti i manierismi sfocino necessariamente in stereotipie. Egli, infatti, differenzia i manierismi dei pazienti catatonici da quelli di pazienti ebefrenici. In particolare, nel manierismo schizofrenico si ha la tendenza ad essere ciò che in realtà non si è e pertanto dalla discrepanza tra la propria natura e tale comportamento forzato emerge un quadro affettato e costruito.

Diversamente da Kraepelin e Bleuer, un ulteriore autore, Rebul-Lachaux, suddivide il manierismo in base all’appartenenza o meno del soggetto alle strutture cliniche. Egli distingue il manierismo di chi è fuori dal manicomio (“maniérisme hors d’asile”) da quello di chi vi è all’interno (“maniérisme des internés”) (Reboul-Lachaux, 1921). In particolare, quest’ultimo, il manierismo “des internés”, non è visto come un vero e proprio manierismo bensì come un’involontaria manifestazione motoria che traduce l’affettazione in gesti che danno solo l’impressione di una forzatura (Reboul-Lachaux, 1921). Oltre all’automatismo, l’autore mette in luce altre caratteristiche del manierismo schizofrenico come l’irritabilità psichica, il cambiamento in negativo della capacità di giudizio e dell’affettività.

Pertanto, mentre Kraepelin e Rebul-Lachaux ricercano una causa del manierismo all’interno di dogmi e teorie psicopatologiche, Bleuer costituisce un’eccezione “in quanto vede anche nei manierismi degli schizofrenici, come in quelli delle persone sane, qualcosa di umano” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

La psicopatologia, dunque, inquadra il manierismo nel senso della presenza o meno di una corrispondenza tra l’*Erlebnis*, e cioè il vissuto della persona, e la sua espressione

(Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Ma come per l'essere e il voler apparire, l'*Erlebnis* e l'espressione non si possono considerare come elementi distinti. Sia perché in questo modo non si farebbe altro che proporre una struttura teorica e definita da constatazioni, lavoro svolto peraltro dalla stessa psicopatologia, sia perché con la struttura dell'*essere-nel-mondo* precedentemente delineata, tale differenziazione artificiosa stride.

Laddove per la letteratura il manierismo è un gioco linguistico basato sulla teoria della lingua e per l'arte è uno stile collettivo, per i pazienti schizofrenici è un "gioco" nel quale si può cadere a causa della continua minaccia di poter vedere la propria esistenza travolta dall'orrore (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Mentre per i poeti e i letterati l'esistenza è aperta e si può parlare di un progetto che rivela uno "stile ben definito", per i pazienti l'esistenza è chiusa e bloccata su un "palcoscenico angusto" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011) da cui non vi è via d'uscita.

Le variazioni manieristiche nella retorica dei pazienti schizofrenici mostrano come in tal modo linguaggio non sia più orientato al discorso in senso heideggeriano e quindi ad una "comprensibilità originaria dell'*essere-nel-mondo*" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Il linguaggio, strumento manipolato e agghindato a piacimento, diviene "un mezzo-per", un "utilizzabile in ambito-intramondano" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Esemplificativo "dell'incubo linguistico" a cui i pazienti possono andare incontro è la propensione di una paziente di Binswanger ad applicare un metodo per scomporre le sillabe e leggere dei messaggi nei vocaboli creati. Emblematico è il caso della paziente sudamericana Lola Voss, la quale, durante una passeggiata, alla semplice vista di un uomo con un bastone da passeggio "in cima al quale è fissato un anello di gomma" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), si trova costretta a ripercorrere la strada dal punto in cui era arrivata fino all'inizio per evitare di essere travolta dalla paura. La paziente, partendo

dallo spagnolo *bastón* (bastone) e *goma* (gomma), destruttura la parole nelle sillabe “bast-on” e “go-ma” e inverte la sillaba “on” con “no” , leggendovi il messaggio in inglese “no go”, ossia “non andare, torna indietro!” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Il linguaggio, stravolto ed esiliato dall’universo di senso che gli è proprio, viene ingabbiato da un criterio puramente “meccanico” che gli si impone insistentemente.

È “la perdita dei riferimenti naturali con la vita” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011) l’elemento che fa da sfondo al manierismo e che impedisce una libera espressione della persona.

Per riferirsi al manierismo, la letteratura psicopatologica utilizza spesso espressioni rintracciabili anche nel linguaggio comune, come “essere ricercato, affettato, ridondante, bizzarro, artificioso, forzato” e “innaturale” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Queste stesse espressioni accomunano il manierismo dalle forme artistiche alle ricerche psicopatologiche.

È proprio in virtù di questa corrispondenza che il clinico non si deve soffermare unicamente sul sintomo ma deve dare uno sguardo anche a ciò che vi è intorno nel mondo. Per poter comprendere appieno l’uomo, deve indagare tramite una ricerca antropoanalitica la forma di esistenza dal quale proviene.

Un esempio di tale procedimento lo si ha nell’analisi che Binswanger fa del paziente Jürg Zünd, studente universitario “vivace”, “sensibile” e allo stesso tempo “aggressivo” che “soffre di stati angosciosi e di sensazioni corporee abnormi” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). L’esistenza di Jürg Zünd è minacciata sin dalla nascita da una profonda scissione interna poiché egli frequenta quotidianamente ambienti molto diversi. Dall’appartamento dei genitori “superbi” e “anormali” il giovane Jürg Zünd vuole fuggire, così talvolta cerca un rifugio nell’appartamento del nonno e degli zii, che godono di ottima reputazione, e altre volte frequenta l’ambiente della strada, che rappresenta il mondo

“proletario e sfrenato” tanto disprezzato dai genitori. In questi tre mondi – al quale se ne potrebbe aggiungere un quarto composto dall’opinione pubblica, che per il ragazzo ha una fondamentale importanza – Jürg Zünd si trova impossibilitato a mettere radici.

In nessuno di questi posti egli si sente a casa o accettato: la presenza costante di questi mondi contraddittori fa sì che l’esistenza del giovane non abbia un terreno su cui crescere, egli anzi prova spesso vergogna e desidera nascondersi dagli occhi altrui.

Jürg Zünd, “trascinato” e “lacerato” dal continuo movimento in questi plurimi mondi discordanti, non si trova a proprio agio in nessuno luogo. In tal modo gli è preclusa qualsiasi possibilità di “coltivare la propria ipseità” in maniera sana; egli perde fiducia nel mondo umano e si trova ad essere soggiogato da “angoscia”, “dubbio” e “disperazione” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

In tale disorientamento, egli non giunge ad una propria autenticità e ad un proprio stile di vita, bensì segue ora un modello ora un altro, a seconda del mondo in cui si trova.

Il costante rispecchiamento nei vari mondi ostacola la libera e spontanea crescita della personalità del giovane. Jürg Zünd assume tanti ruoli quanti sono i mondi in cui entra: è un gran signore quando è nell’appartamento del nonno, è un ragazzo indisciplinato quando è in strada.

Allora, l’ultimo tentativo al quale Jürg Zünd si appiglia per tenere integra la propria ipseità è una maschera⁴, che disperatamente utilizza per evadere dallo stato di angoscia in cui si trova immerso. Egli cade in un’esistenza anonima (Heidegger, Essere e Tempo, 2017) caratterizzata da un appiattimento dovuto alla prepotenza del *mondo del sì*: Jürg Zünd conduce una vita che è di chiunque e, allo stesso tempo, di nessuno. In tale stato amorfo “il *si* esercita la sua piena dittatura”, per cui gli uomini, compreso Jürg Zünd, pensano come si

⁴ È interessante notare come in realtà nella stessa etimologia del termine “maschera” vi sia un collegamento implicito con il concetto di personalità umana. Il termine, in greco *πρόσωπον*, attraverso l’etrusco *phersu*, si trasforma nel latino *persona*, che indica colui che indossa la maschera: il personaggio e, per estensione, l’individuo stesso.

pensa, si divertono come “ci si diverte” solitamente, leggono e vedono come è soliti fare abitualmente (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Inoltre, con un modello attinto dal volere dell’opinione comune, il giovane adopera un linguaggio contorto, gesticola e si atteggiava con il risultato conseguente di sembrare goffo e artificioso, ricercato e innaturale. Il linguaggio usato da Jürg Zünd non è più orientato al dialogo e di conseguenza viene meno la possibilità di creare la dimensione di comunanza del “noi” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Questi tentativi faticosi e contorti, al servizio di un “ideale esaltato” della “aristocratica signorilità”, sono volti ad occultare la “paura della vita o della morte” e la “aggressività proletaria”, “frenata” quasi a stento (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Non riuscendo alla propria ipseità, Jürg Zünd è succube degli altri, ma di questo egli se ne rende conto soltanto una volta divenuto adulto, quando l’ansia e la “paura di dover essere se stesso” e il “desiderio di scomparire nell’anonimato” si palesano (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), facendo vacillare la sua maschera. Non riuscendo più a tenere in piedi la costruzione artificialmente creata, Jürg Zünd ad un certo punto della propria vita si trova costretto a rivolgersi ad una struttura di cura, dove gli verrà fatta una diagnosi di schizofrenia (secondo Binswanger schizofrenia polimorfa, categoria diagnostica introdotta dallo stesso autore) (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Il caso paradigmatico di Jürg Zünd mostra come il manierismo, il “voler-apparire”, possa essere effettivamente una forma d’esistenza possibile anche per un’esistenza schizofrenica.

Il manierismo, dunque, non si riferisce unicamente alla malattia mentale ma, come l’*excursus* sulle arti ha mostrato, si può definire come una forma di esistenza generale.

L’oscillare perpetuo tra l’angosciante irrealizzabilità della propria ipseità e, contemporaneamente, la tormentata esplorazione di un modello di riferimento approvato dal *mondo del si* finisce per sospendere l’individuo dalla responsabilità di una libera crescita,

relegandolo dietro un involucro plastico che cela un interno coartato, scisso e ambivalente. L'*esserci* del manierista, dominato dal *si*, si conquista “solo apparentemente” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017) poiché vive un'esistenza anonima.

In tale esistenza anonima non si parla, bensì si *chiacchiera* (Heidegger, Essere e Tempo, 2017): il linguaggio con cui l'*esserci* si apre e dà consistenza al proprio esistere, viene sostituito da un “discorrere” ripetitivo. Avvolto nell'abbraccio caldo e rassicurante dell'ovvio, l'uomo si protegge dalla vergogna, dall'angoscia e dalle proprie responsabilità. Ma l'*esserci* in tale abbraccio non può più essere se stesso poiché “gli altri lo hanno svuotato del suo essere” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). L'imprigionamento nel *mondo del si* – o in una clinica psichiatrica, come accade per Jürg Zünd – rappresenta una soluzione che l'*esserci* è disposto ad accettare pur di fuggire dalla paura.

Rinunciando alla propria libertà e al proprio genuino poter essere se stesso, l'*esserci* non può che risolversi nel modo del decadimento tipico della *deiezione* (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). Non è possibile nel manierismo parlare di una “decisione tacita e votata all'angoscia”, l'*esserci* dunque non può essere autenticamente se stesso poiché non si trova in un “terreno fenomenico originario” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). In aggiunta a ciò, non è possibile rintracciare neanche una qualche forma di ipseità, in quanto essa “dev'essere esistenzialmente rintracciata nell'autentico poter-essere-se-stesso, cioè nell'autenticità dell'essere dell'esserci in quanto Cura” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Il modo “d'essere-contorto” si appoggia ad un terreno arido su cui non è possibile mettere radici e laddove nulla può crescere spontaneamente: così facendo va persa anche quella “grazia naturale dell'esistenza”⁵ (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011) che invece contraddistingue la bellezza delle opere artistiche, letterarie e musicali.

⁵ A tal proposito Kleist narra di un giovane di “meravigliosa grazia” che vedendo il proprio riflesso nello specchio nota che la propria posa ricordava quella dello Spinario, meravigliosa scultura ellenistica raffigurante un giovane intento ad estrarre una spina dal proprio piede (Kleist, 2005). Così il ragazzo tenta intenzionalmente di imitare lo Spinario ottenendo invece l'effetto opposto: mancanza di naturalezza e di grazia.

Secondo Binswanger l'esistenza del modo d'essere del manierismo, staccandosi dal proprio fondamento e "mancando le proprie possibilità più autentiche", è destinata a fallire (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Ed è proprio in tale fallimento che si rivede il punto in comune con le forme di esistenza presentate finora.

L'esistenza è mancata perché non riesce a mettere radici, ad essa non rimane che tentare di trovare un appiglio sviluppandosi in altre dimensioni, come quella dell'altezza. L'esistenza del manierato è, dunque, attorta verso l'altro, come lo stesso vocabolo tedesco *geschraubt* (maniera) indica (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Analogamente alla stramberia e all'esaltazione fissata, ci si trova di fronte ad un'altezza verso la quale l'uomo si innalza in un rapporto precario e inautentico poiché tale altezza è innaturale e artificiosa (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Nonostante queste forme di esistenza rivelino degli elementi comuni ai modi di esistenza della schizofrenia "in quanto modi dell'irrigidimento" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), esse non si esauriscono unicamente nella patologia schizofrenica. Ne è una dimostrazione il fatto che la "mobilità storica dell'esistenza" nel manierismo, nella stramberia e nell'esaltazione fissata non sia preclusa per sempre o dissociata come accade per la schizofrenia; bensì sia in un caso lacerata da "strappi", nell'altro ingorgata e, nell'ultimo, compromessa (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Fintanto che l'esistenza sarà in grado di far fronte alla paura, essa non sprofonderà nell'abisso costituito dalla dissociazione schizofrenica.

Da qui è possibile comprendere come le tre forme di esistenza rappresentino una minaccia e si collochino come modalità intermedie tra "l'autentica mobilità storica dell'esistenza" e "un completo arresto di questa mobilità" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Essendo intermedie, l'*esserci* del manierista è ancora nel mondo, tuttavia, lo è in virtù di essere "maschera".

L'essenza antropoanalitica del manierismo risiede nel gioco di specchi che consente all'*esserci* di indossare una maschera attinta alla *pubblicità del si*. Per parlare con Binswanger, nella malattia mentale l'esistenza caduta alla mercé del ruolo non esiste più dietro la maschera, ma esiste "*in quanto* maschera" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). Nella forma di esistenza del manierismo non vi è più un attore che assume un ruolo, come non vi è più alcun uomo aldilà del ruolo recitato. L'uomo manierista esiste solo *in quanto* ruolo. "Essere come maschera" è "l'opposto diretto dell'esistenza autentica e dell'autentica comunanza" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Anche se modo contraddistinto dall'inautenticità e dalla non-indipendenza dell'esistenza, l'*esserci* del manierista potrebbe comunque percorrere la strada dell'autenticità, partendo dall'abbandono dell'ovvio che caratterizza il *si* (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998). Anche nella *deiezione*, in quanto possibilità positiva, si può dare all'*esserci* l'apertura alla possibilità di un autentico decidere (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Il vissuto della paura e dell'angoscia sarebbero occasione di apertura se fossero vissute "nel silenzio" (Heidegger, Essere e Tempo, 2017); ma nell'esistenza manierista la "fuga dalla non-intimità" dell'esistenza non è "latente" bensì "esplicita" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). La paura si presenta all'*esserci* come "nuda": l'estraneità è chiaramente visibile all'*esserci*.

Per concludere, si può dire del manierismo che è "un modo particolare" di "caduta deiettiva nel *si*" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011). L'*esserci*, "sull'orlo di un abisso" (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011), potrebbe scoprirsi grazie a ciò che nell'analitica esistenziale di Heidegger consente l'apertura all'essere dell'*esserci* e cioè la situazione emotiva dell'*angoscia*; tuttavia, essendo tale angoscia chiara e non tacita, al posto di un disvelamento autentico nel manierismo si ha l'aggressivo tentativo di affermare un sé costruito.

Anziché tentare di essere autentico, l'*esserci* nella forma di esistenza del manierismo predilige la rassicurante ripetizione di schemi attinti alla “dimensione pubblica del *si*” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Il manierista non ha premura di esser se stesso, bensì fretta di apparire “qualcuno”: un qualcuno così inconsistente e appiattito da finire per esaurirsi nella maschera stessa, in un *qualcosa*. Dietro la maschera del manierista non si nasconde più alcuna ipseità, è la – e *nella* – maschera stessa che risiede l'essenza della forma di esistenza del manierismo.

3. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

3.1. Verso l'apertura originaria: l'angoscia, la cura e l'amore

“Verso la metà di ottobre ella poté mettersi seduta sul letto, appoggiata a un mucchio di cuscini. Carlo pianse quando la vide per la prima volta mangiare una tartina con la marmellata.”

(Flaubert, 1994)

L'esposizione delle “Tre forme di esistenza mancata” – esaltazione fissata, stramberia e manierismo – ha mostrato, seppur in maniera esemplificativa, come l'esistenza si possa sviluppare in maniera molto più complessa e tortuosa rispetto al binomio normalità-patologia che la psichiatria classica e la scienza presentano come entità fattuali.

La presenza di corrispondenze tra alcuni modi di stare al mondo caratteristici della malattia mentale e dell'ordinarietà non fa altro che mostrare come i diversi modi di esistere – “come echi che a lungo e da lontano” si rincorrono a vicenda – tendano in realtà ad una “unità profonda” dove “i suoni rispondono ai colori” e “i colori” rispondono “ai profumi” (Baudelaire, 1988).

La malattia mentale è una possibilità propriamente umana: l'uomo, la cui essenza risiede nell'*incompiutezza (Unvollkommenheit)*, è “bisogno d'aiuto” poiché il “pericolo di perdersi, di non venire a capo di se stesso” è costantemente presente (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Il potersi ammalare è un tratto distintivo della struttura ontologica dell'uomo “e con essa non ne va semplicemente dell'essere “sani”, bensì della possibilità di perdere” se stessi e la propria libertà (Ruoppo, 2019). La malattia per una persona è una “perdita di libertà, una limitazione della possibilità di vita” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Alla luce di quanto detto potrebbe apparire oscuro come le forme di esistenza mancata, comprese anche quelle della psicopatologia, possano rappresentare una possibilità positiva per l'*esserci*. Si è spesso portati a pensare che la malattia psichica sia uno stato in cui la persona si ritrovi intrappolata, spinta alla deriva dalle proprie fragilità. Nonostante il vissuto di chi soffre di un “disturbo psichico” possa convalidare tale concezione, non vi sarebbe spazio per una terapia se si guardasse ai pazienti come uomini senza un domani. Oltre ai sintomi e alla vita interiore dell'uomo, ci si deve rivolgere al paziente con l'intento di aiutarlo a vedere il punto in cui si è perso, non per abbandonarlo ad una rassegnata passività, bensì per mostrargli l'orizzonte di possibilità che gli si può prospettare davanti (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

La pratica psicoterapeutica ad orientamento *daseinsanalitico* si propone di dare uno sguardo al sostrato ontologico dell'*esserci*, oltre che ai vissuti psicologici che riguardano l'aspetto meramente ontico. Il malato, come anche la persona “normale”, può acquisire una consapevolezza maggiore della “struttura del proprio esserci” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018). Tale conoscenza la si ottiene attraverso la crescita spontanea e libera che naturalmente si dovrebbe dare a ciascun uomo.

Tuttavia, come già anticipato, nei malati questa *apertura libera* molto spesso non si dispiega: quando l'energia della persona è impiegata per tentare di “mantenere l'autodeterminazione”, il potenziale esistenziale ne risulta impoverito, con un conseguente avanzamento verso l'inautenticità che, secondo Binswanger, caratterizza le nevrosi. Quando, inoltre, vi è una completa rinuncia alla “libertà del sé” allora le energie sono completamente dissipate: in tal modo è facilitato l'accesso allo stato tipico delle psicosi (Heidegger, *Seminari di Zollikon*, 1991).

Per cui, è compito del trattamento *daseinsanalitico* rendere il paziente in grado di vedere “la struttura complessiva dell'esistenza umana”, cioè “il suo essere-nel-mondo” per facilitare la

comprensione del “punto in cui egli si è smarrito” (Binswanger, Tre forme di esistenza mancata, 2011).

Sia Jürg Zünd, sia il padre “strambo” della malata di cancro, che l’esaltato fissato non sono non-liberi a causa del loro essere “schizofrenici” o “strani”, ma lo sono in virtù dell’impossibilità di aprirsi al proprio *poter-essere* (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018), elemento peraltro possibile per tutti gli individui. Di conseguenza, l’essere considerati “normali” o sentirsi tali, non è sinonimo di essere liberi e autentici.

Tale assunto trova riscontro nella stessa struttura dell’analitica esistenziale di Heidegger, per la quale è proprio a partire dallo smarrimento in cui si trova l’uomo – nella malattia mentale o negli affari della quotidianità – che egli può compiere un primo passo verso la propria autenticità.

Difatti, è nella *mondanità* che l’*esserci*, tranquillo e disperso, è ben lontano dall’essere libero, anzi: la spensieratezza dell’*esserci* è la prova di una sua “piena acquiescenza al dominio *si*” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). Il consenso tacito dell’*esserci* al *mondo del si* lo allontana dalla propria possibilità *gettata* e, quindi, dalla possibilità di essere libero “per il più proprio poter-essere” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). In tale dipartita l’*esserci* è inerte e non decide, bensì è deciso e dunque non è libero.

Tuttavia, essendo la *gettatezza* una determinazione ontologica dell’*esserci*, la possibilità è parte della natura stessa dell’*esserci* in quanto *pro-gettato*.

Infatti, sono proprio due modalità insite nella natura esistenziale-ontologica dell’*esserci* a consentire all’*esserci* stesso di aprirsi alla *significatività* con la quale “il mondo prende volto” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Poiché “l’*esserci* è la sua schiusura”, egli ha già in sé “la comprensione dell’essere” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017), per cui non può rinunciare a tale comprensione e dunque ad ambire all’*apertura* originaria che si dà nell’essere autentico e genuino.

I due elementi che costituiscono la struttura esistenziale dell'*esserci* sono la *comprensione*, intesa come un conoscere originario, e la *situazione emotiva*.

Comprensione e situazione emotiva sono strettamente connesse in quanto la *comprensione* è sempre emotivamente situata (*Befindlichkeit*) (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Ciò indica la presenza di una tonalità di fondo che dà colore al mondo e che dischiude lo strato “puro” e “originario” a cui “l'*esserci* è rimesso” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

La *situazione emotiva* che permette all'*esserci* di aprirsi originariamente in modo tale da “rivelare l'unità costitutiva del suo essere” (Scilironi, 2020) è, per Heidegger, l'*angoscia* (*Angst*). Essa non è da intendersi in senso ontico, come uno stato umorale negativo che turba l'animo umano, bensì in senso ontologico. Essa “può insorgere nelle situazioni più innocenti. Non ha neppure bisogno di quell'oscurità, in cui comunemente è più facile trovarsi a disagio” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017), dunque prescinde dallo stato di salute o di malessere della persona.

L'*angoscia*, situazione emotiva “più ampia” e “originaria”, consente una “apertura dell'*esserci* stesso”, in maniera tale che egli “si renda accessibile in un modo (...) semplificato” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). È l'*angoscia* a permettere di “cogliere esplicitamente la totalità originaria dell'essere dell'*esserci*” in modo tale da consentire all'*esserci* di rivelarsi come *cura* (*Sorge*) (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

Ribadendolo ancora una volta, è a partire dallo *spaesamento* (*Unheimlichkeit*), che “rode costantemente l'*esserci* e minaccia la sua quotidiana dispersione nel si”, che è possibile giungere ad una apertura (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

Tale smarrimento si può far palese sia nella normalità che nelle situazioni psicopatologiche. La *situazione emotiva* dell'*angoscia*, in quanto data ontologicamente, apre l'*esserci* ad una modalità d'essere originaria.

Sebbene lo scadimento dell'*esserci* sia descritto come la modalità di perdizione nel *si* che allontana l'*esserci* dalla propria autenticità, esso è al contempo una modalità positiva d'*essere-nel-mondo* che consente l'accesso all'autenticità. La “fuga dell'*esserci* dinanzi a se stesso” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017) propria della *deiezione* ha nell'*angoscia* il proprio fondamento.

L'*angoscia* non è una fuga dinanzi ad un ente intramondano, bensì un *rifugiarsi* da un “nulla” ignoto e senza volto che spinge l'*esserci* in un non-luogo “che è ovunque” (Scilironi, 2020). Angosciante è il “venir meno della possibilità di comprendersi deiettivamente” (Scilironi, 2020): in tale venir meno “l'*angoscia* apre l'*esserci* come *esser-possibile*” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

Il passaggio decisivo, che permette di comprendere come le forme di esistenza mancate siano considerate da Binswanger delle possibilità positive, sta nel fatto che sia l'*angoscia* ad aprire l'*esserci* alla libertà, invitandolo ad una appropriazione di se stesso e alla *decisione*.

L'uomo, cullato “dalla *pubblicità del si* tentatore tranquillizzante”, è “ridestato a sé dall'*angoscia*” (Scilironi, 2020), per cui la “familiarità quotidiana crolla su se stessa” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Tale “scossa” fa sussultare l'*esserci*, il quale prova un vissuto di *non-sentirsi-a-casa-propria* (*Un-zuhause*); vissuto di inadeguatezza proprio anche dal paziente Jürg Zünd, il quale riferiva la sensazione di non sentirsi mai “a casa” in tanti “mondi” in cui viveva (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011).

Nella *mondanità* in cui è immerso, l'*esserci* cela costantemente lo *spaesamento* e il *non-sentirsi-a-casa-propria*: è grazie a tale *inospitalità* che l'*angoscia* insegue l'*esserci*, minacciando di *singolarizzarlo*, per cui solo l'*angoscia* può essere detta *situazione emotiva originaria*.

In altri termini, dal “punto di vista ontologico esistenziale, il *non-sentirsi-a-casa-propria* deve essere concepito come il fenomeno più originario” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

È grazie a tale situazione emotiva di fondo che si fa palese la struttura unitaria dell'*esserci*, composta da *esistenzialità* (*Existenzialität*) e *deiezione* (*Verfallensein*); in una parola: *effettività* (o fatticità, in tedesco *Faktizität*). “L'intero fenomeno dell'angoscia manifesta quindi l'esserci come essere-nel-mondo effettivamente esistente. I caratteri ontologici fondamentali di questo ente sono l'esistenzialità, effettività e l'essere-deietto” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

Tali determinazioni rappresentano due aspetti di essere dell'*esserci*: l'*esistenzialità* (*Existenzialität*) è la dimensione esistenziale dell'*esserci* come esser-aperto alle possibilità, mentre la *deiezione* (*Verfallensein*) è l'esser-deietto dell'*esserci* che si rintana nell'ente intramondano. La compresenza di queste due determinazioni è costitutiva del terzo carattere ontologico dell'*esserci*, ossia dell'*effettività* (*Faktizität*).

Queste tre determinazioni strutturali si compenetrano armoniosamente a vicenda dando origine ad una unità chiamata *cura* (*Sorge*) (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

La *cura* di Heidegger non fa riferimento al vissuto di apprensione di una madre nei confronti della propria creatura, né di quelle di un clinico nei riguardi del proprio paziente. Per fare un esempio tratto dalla letteratura francese, la *cura* non è quello stato di preoccupazione continua e apprensiva con la quale il medico Carlo Bovary, marito di Madame Bovary, si rivolge alla moglie Emma nel tentativo di curarla dal suo terribile malessere angoscioso e costante. La premura, la preoccupazione e la noncuranza rientrano nel significato ontico di cura.

Invece, la *cura* heideggeriana è ciò che “abbraccia (...) l'unità” delle “determinazioni d'essere” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Essendo l'essere-nel-mondo “essenzialmente cura”, essa è da intendersi in senso meramente ontologico-esistenziale. La *cura* sta “ontologicamente prima” rispetto a qualsiasi comportamento o situazione ontica: è “l'essere dell'esserci” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

In altre parole, la *cura* è la totalità delle strutture ontologiche di fondo che illumina la via per l'originale schiusura dell'*esserci*. Ecco svelata la chiave di accesso per l'apertura originaria.

La primordiale relazione tra la *cura* e l'uomo emerge con particolare chiarezza nella testimonianza fornita dall'antica favola latina di Iginio, riportata dallo stesso Heidegger in "Essere e Tempo" (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

La favola narra che la "Cura" vedendo del "terreno argilloso" ne raccolse una parte e cominciò, sovrappensiero, a dargli forma. La Terra dunque le concesse una parte del proprio corpo e successivamente giunse Giove che conferì lo spirito alla scultura creata.

A seguito di tali doni, la Terra e Giove iniziarono a disputare con la Cura circa il nome da conferire alla nuova creatura ma non riuscendo a trovare un accordo i "litiganti presero a giudice Saturno", il Tempo. Egli sentenziò che alla creatura sarebbe stato dato il nome di *homo* in quanto fatto di *humus* e cioè di terra (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

L'*homo* è un *compositum* di corpo (Terra) e di spirito (Giove), ma poiché "*cura prima finxit*", questo ente, chiamato uomo, ha "l'origine del suo essere nella cura" (Heidegger, Essere e Tempo, 2017). Inoltre, "*cura teneat quodum vixerit*": per cui finché l'ente vivrà – e cioè sarà *essere-nel-mondo* – esso verrà dominato dalla *cura* (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

L'interpretazione pre-ontologica fornita della favola arcaica dalla lettura di Heidegger sottolinea come la *cura* non sia "l'universalizzazione degli atti concreti e specifici di cura che l'uomo compie" nei confronti di qualcuno o di qualcosa (Scilironi, 2020). Tali "atti concreti", tra i quali vi sono quelli già citati dell'apprensione, della preoccupazione, dell'ansia e della noncuranza, sono elementi ontici. La *cura* non è da intendersi come somma di questi atti svolti nella quotidianità: essa non può essere pensata come ad una generalizzazione ontica.

Al contrario, la *cura* è “l’universalizzazione ontologica a priori” costitutiva delle “possibilità di tutti quegli atti specifici concreti” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

La *cura* offre all’uomo la possibilità di divenire “ciò che può essere, nel suo essere libero per la più propria delle sue possibilità (nella proiezione)” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). Essa “cooriginariamente” produce la modalità principale in cui l’*esserci* è “consegnato (deiezione) al mondo pro-curato” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017).

In tale struttura ontologica della *cura* si danno due modalità con cui l’*esserci* si relaziona con ciò che incontra nel *mondo*. Quando l’*esserci* utilizza o manipola gli *enti intramondani* che possono essere usati, egli si prende-cura dei mezzi utilizzabili in ottica strumentale: questo *prendersi-cura* prende il nome di *Besorgen*.

Il relazionarsi dell’*esserci* con gli altri *esserci* che si incontrano nel *mondo* non avviene secondo le modalità del *prendersi-cura* – modalità invece utilizzata, secondo Binswanger, nel caso della stramberia del padre che si prende cura della propria figlia come se fosse un *ente intramondano* – poiché l’ente incontrato in tal caso non è né una cosa semplicemente presente, né un *ente intramondano* utilizzabile.

L’altro uomo che si incontra a partire dal mondo è un *esserci* tanto quanto me. Essendo l’*esserci* “per essenza e in se stesso con-esserci (*Mit-dasein*)” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017), la *cura per* gli altri diviene una *cura* condivisa (*Mitsorge*). L’altro *esserci* è incontrato nella dimensione dell’*aver-cura* (*Fürsorge*).

L’*aver-cura* comprende sia modalità difettive come il “trascurarsi” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017), sia modalità positive tra le quali Heidegger segnala due polarità estreme.

Il primo modo positivo è quello dell’*aver-cura* inautentico, per cui l’*esserci* si intromette nella vita e negli affari dell’altro, sostituendosi a lui. Il tal modo l’altro è “dipendente” e “dominato, anche se il predominio è tacito e dissimulato per chi lo subisce” (Heidegger, *Essere e Tempo*, 2017). In questa modalità inautentica dell’*aver-cura*, l’altro è sollevato

dalla *cura* che gli compete: non è più possibile parlare di un *con-essere* poiché la *cura* dell'altro è prevalentemente rivolta agli *utilizzabili* (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Diversamente accade per la seconda possibilità positiva, in cui l'*esserci* promuove la vita altrui, senza sottrarre all'altro le sue responsabilità. Tale modo di *aver-cura* è autentico e valorizza la libertà altrui: l'altro è aiutato a “divenire trasparente *nella* propria *cura* e libero *per* essa” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Pur non entrando nel dettaglio, va specificato che autenticità ed inautenticità sono soggette ad una ulteriore categoria, quella della *genuinità*, la quale non è stata a sufficienza presa in considerazione dalla critica di Heidegger (Pisani, 2013). La *comprensione* dell'*esserci*, sia nell'autenticità che nell'inautenticità, può essere più o meno *genuina* con differenti risvolti sull'apertura originaria dell'*essere-nel-mondo* (Pisani, 2013). Come si è detto anteriormente, anche nella *comprensione inautentica genuina* l'*esserci* è “capace di aprirsi in modo originario alle cose, progettandole in base” alle proprie “possibilità” (Pisani, 2013).

Per cui nella quotidianità si verifica un continuo oscillare tra le forme indicate (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Nel lavoro terapeutico con un paziente, per Binswanger, tali elementi devono essere tenuti a mente. Essendo il clinico e il malato due uomini, essi si rapportano e comunicano tra loro in quanto *con-esserci* (*Mit-dasein*). Per cui il clinico non deve fare “del malato un oggetto di fronte al quale porre se stesso come un soggetto”, piuttosto vede nel paziente “un partner esistenziale (*Daseinspartner*)” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018). Per Binswanger la relazione tra i due partner non è data a partire da un “contatto psichico” tra due “Sé”, ma è data in virtù della struttura dell'*essere-con* intesa “come essere-l'uno-con-l'altro o amore”. Grazie alla struttura dell'*essere-l'uno-con-l'altro* nell'*amore* si ha un “incontro” tra i *partner esistenziali* (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018), per cui è possibile parlare di una relazione tra il clinico e il paziente.

Dunque, per la *Daseinsanalyse* il “giudizio diagnostico dello psichiatra” non deve basarsi unicamente sull’osservazione del paziente, trattato alla stregua di un “oggetto scientifico”, bensì esso deve guardare al “comportamento con-umano” del paziente che, come per il clinico stesso, è basato sulla “cura e sull’amore”. Così facendo, “l’essenza della condizione dello psichiatra si spinge oltre ogni sapere materiale ed anche oltre le possibilità oggettive che vi sono connesse, cioè oltre la sfera della scienza, della psicologia, della psicopatologia e della psicoterapia” (Binswanger, *Essere nel mondo*, 1973).

Si può così intuire che la lettura di Binswanger dell’ontologia heideggerina sia ben lontana dall’essere una passiva “riproposizione in ambito psichiatrico e psicopatologico” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018). Infatti, lo psichiatra svizzero reinterpreta consapevolmente alcuni aspetti dell’analitica esistenziale di Heidegger soffermandosi sui risvolti a livello ontico-esistenziale, di pertinenza della psichiatria e della psicopatologia.

Di fatto però tale dichiarazione di intenti è tradita dalla stessa concessione – la più grande e la più controversa – che Binswanger si prende riguardo alla modificazione della struttura originaria d’essere dell’*esserci*, che, per Heidegger, è stata detta essere la *cura*. Più che di un’aggiunta alla filosofia heideggeriana, si tratta di una vera e propria “ridefinizione” del concetto di *cura* (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

La *cura* di Heidegger è integrata da Binswanger con il concetto di *amore* (*Liebe*), che si pone come “opposto radicale della struttura della cura dell’*esserci*” (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011).

Va specificato che la tematica dell’amore fu in realtà oggetto delle prime riflessioni dello stesso Heidegger, il quale tuttavia “non ne sviluppò mai una fenomenologia” (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell’*esserci* umano*, 2020), preferendo la *cura* come caratterizzazione della struttura ontologica dell’*esserci*.

Al contrario Binswanger riprende tale concetto, reinterprestando la *Sorge* “nel senso di una *dualità* dell’Io e del Tu” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018), che costituisce il modo della *dualità* o della *Noità* (*Wirheit*).

La *Noità*, in aggiunta alle modalità di *essere-nel-mondo* dell’ontologia di “Essere e Tempo”, costituisce – nel pensiero di Binswanger – una delle forme fondamentali dell’*esserci*. Essa è il “presupposto di un’intersoggettività generativa di fondo che si esprime autenticamente nel *Miteinandersein-in-der-Liebe* o *modus amoris*” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Tale modo della *dualità* è inteso come un “essere-al-di-là-e-al-di-sopra-del-mondo” (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*, 2020), nel senso di un “essere al di sopra della situazione” (Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, 2011). Con “*Miteinandersein-in-der-Liebe*” si intende un modo di “essere-nell’amore, di essere-insieme-nell’amore, di essere-l’uno-con-l’altro nell’amore” (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*, 2020). Dunque, per *amore* non si fa riferimento alla passione amorosa o romantica, né allo stesso tempo ad un amore ideale o religioso, più propriamente, l’*amore* è un “modo di esistere”.

Il *modus amoris* pervade ogni aspetto della vita di un uomo: è l’unione “attiva” di più esistenze, per la quale si può dire “noi” (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*, 2020).

Attraverso tale modalità, si può dare all’*esserci* quell’originaria apertura e accessibilità che, invece, è propria della *cura*. Il *modus amoris* si contrappone al modo d’essere della *cura*, proprio in virtù del *Miteinandersein-in-der-Liebe*, tramite il quale è possibile giungere alla “comprensione dell’evento della *Liebe* in quanto essenza stessa dell’*esserci* umano, a evidente discapito dell’eccessivo “solipsismo” (...) dell’essere-sempre-mio dell’analitica esistenziale heideggeriana” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

In quanto *Miteinandersein*, l'amore può essere compreso "non a partire dalla finitezza dell'esserci, ma dalla sua infinità" (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*, 2020).

La mancanza di finitudine è ritrovabile anche nelle due proprietà che Binswanger attribuisce al *modus amoris*. La spazialità dell'*amore* è illimitata ed indeterminata, come anche la temporalità che è superata dall'*amore* stesso. Infatti, "l'esistere-l'uno-nell'altro-negli-altri proprio dell'amore fa sì che la finitezza temporale dell'esserci egoico sia trascesa", come anche la morte, poiché "si continua ad esistere negli altri, anche dopo la morte individuale" (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*, 2020).

Perciò l'*amore* non è una mera modalità di *essere-nel-mondo*, ma è al contempo il suo stesso scopo: esistere significa "trascendersi nell'amore degli altri" e dunque "essere-per-l'amore" (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*, 2020).

Se da una parte l'amore è ciò che trascende la *cura* heideggeriana, dall'altra è ciò che "rende possibile la stessa" *apertura (Erschlossenheit)* dell'esserci "all'essere" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

È sulla base di tali argomentazioni che Binswanger può affermare "il primato fenomenologico dell'amore sulla cura" (Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*, 2020).

Alla luce delle tesi finora portate, sembrerebbe che la *cura* sia caduta sotto scacco del *modus amoris* binswangeriano. L'amore non è più un fenomeno ontico derivante dalla struttura ontologica della *cura*, poiché, oltre a costituire una struttura ontologica alternativa, reca con sé un nuovo significato di "esistenza".

Tutt'altro che reticente, tra il 1959 e il 1969 durante alcuni seminari tenuti a Zollikon presso l'abitazione del medico Medard Boss, Heidegger ha modo di mostrare la propria riluttanza nei riguardi della struttura del *modus amoris*.

È durante tale occasione che il filosofo tedesco, ormai più che settantenne, esprime il proprio pensiero nei confronti della *Daseinsanalyse*, non risparmiando a Binswanger una vivace critica circa l'utilizzo e la comprensione dei propri testi, accusandolo di aver frainteso l'intero senso di "Essere e Tempo" (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

3.2 Il fraintendimento “produttivo”

“La psichiatria ha dunque le stesse fondamenta della psicologia, della sociologia, della pedagogia, della biografia e della storia in generale, così come della scienza letteraria, della poetica e di ogni altra scienza che si occupi dell’uomo e non solamente di qualcosa in lui o di lui”

(Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018)

Il tentativo di fare della filosofia heideggeriana l’ossatura del metodo *daseinsanalitico* rivela una duplice natura. Se da una parte a Binswanger va il merito di aver strutturato un inedito sistema terapeutico in grado di restituire “alla sofferenza mentale e al concreto operare terapeutico la loro fondamentale dimensione esistenziale” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018), dall’altra tale sforzo ha necessariamente impoverito la ricchezza dell’impostazione filosofica di partenza, trasponendone alcuni aspetti da un livello ontologico ad uno concreto ed empirico (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Sebbene il percorso tracciato dalla *Daseinsanalyse* possa portare ad una comprensione più completa delle dinamiche psichiche, esso finisce per farla divenire una teoria “ibrida” e “attaccabile” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

È fatto noto che vi sia differenza tra le formulazioni teoriche e l’operato pratico di Binswanger: una delle accuse che gli è stata rivolta riguarda proprio questo “pericoloso oscillare” tra una visione *daseinsanalitica* e un’ottica strettamente medica. Soprattutto agli esordi della sua carriera, la visione medica e l’ottica della *Daseinsanalyse* si alternano frequentemente nel suo operato.

È probabile che la dualità, sempre in parte preservata, tra le due visioni sia dovuta alla stessa storia familiare di Binswanger, il quale nasce in una famiglia di medici.

Inoltre, nel parlare di uomini affetti da psicopatologie egli risulta ambiguo poiché li chiama “deviati” pur non ritenendo gli ammalati “anormali” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Tale ambivalenza è preservata anche in altri aspetti: nonostante Binswanger fosse convinto che la trascendenza heideggeriana gli consentisse di superare il dualismo cartesiano *res cogitans* e *res extensa*, egli finisce per cadere comunque in una “forma di dualismo” tra teoria e pratica; con la conseguente mancanza di una “chiara impostazione metodologica” nell’operare psicoterapeutico (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Un’indicazione sul metodo lasciata da Binswanger è quella di dare spazio ad una creatività artistica nella terapia. Questo atto “pratico e artistico”, in contrasto con l’approccio freudiano, consiste in un “intervento attivo” da parte del medico, alla cui discrezione è lasciata la messa in atto. Tale azione innovativa prende il nome di “trovata” (*Einfall*) ed è, per Binswanger, la “condizione di possibilità di un’autentica psicoterapia” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

A costituire un ulteriore punto fermo nella pratica psicoterapica di Binswanger è, inoltre, l’attenzione posta alla “dimensione esperienziale dell’incontro” e del “dialogo” con il paziente; con il quale, attraverso “un’intensa compartecipazione affettiva” (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018), il terapeuta si trova in un rapporto “esistenziale” poiché entrambi *Daseinpartner* (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

A ben vedere nell’ottica dell’analitica esistenziale di Heidegger tale aspetto assume poco senso, se si pensa alla struttura dell’*esserci* come *Mitsein* e quindi come *esserci* già sempre dato ad una relazione con l’altro. Tuttavia, per Binswanger, la proposta da parte dello psichiatra di porsi come una “compresenza umanamente preparata e matura” porta ad un notevole cambiamento di prospettiva per il clinico e per il paziente (Binswanger,

Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018). Dall'essere una figura esaminatrice della patologicità del paziente, il clinico diviene colui che sollecita la persona che incontra “a esprimersi (...), nella irripetibile sua peculiarità: interpretandola fenomenologicamente, cioè senza mai ridurla nell'ambito e nelle esigenze di una determinata teoria” (Cargnello, 2005).

Mentre la visione medica della sofferenza mentale non è adatta a comprendere “l'unicità dell'umano” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018), l'impostazione fenomenologica la valorizza e la contestualizza all'interno delle strutture che cooriginariamente si danno all'esserci come *essere-nel-mondo* (Cargnello, 2005).

Tale valorizzazione vale anche al di fuori della psicopatologia: infatti, un ulteriore merito da riconoscere alla *Daseinsanalyse* è quello di aver fornito uno strumento utile alla comprensione della caratterologia e della psicologia.

Degne di nota, ad esempio, sono le caratterizzazioni psicologiche che lo psichiatra svizzero tratteggia riguardo al modo di esistenza dell'avarizia e della vergogna, vissuti che sono più conosciuti dai poeti che dagli psicologi. Analogamente a quanto è stato mostrato per la stramberia e per il manierismo, l'indagine di tali caratteristiche umane è svolta a partire dal linguaggio comune e dalle arti, “fonti inesauribili” da cui la *Daseinsanalyse* attinge (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018).

Anche grazie a tali elementi, l'antropoanalisi fornita dalla *Daseinsanalyse* costituisce un arricchimento di conoscenze per il professionista della salute mentale.

Essa si costituisce come strumento da affiancare alla psicoterapia: è, per di più, il mezzo con il quale è possibile soddisfare l'esigenza “prettamente psichiatrica” di avere “una più profonda comprensione dell'essenza dell'origine dei sintomi psicopatologici”, poiché tali sintomi vengono ricondotti a “fatti della comprensione o della comunicazione” con l'altro (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018). Infatti, la *Daseinsanalyse* si

origina dal bisogno di una maggior “chiarezza sui fondamenti concettuali di ciò che la psichiatria, sotto l’aspetto psicologico e psicoterapeutico”, attua nei confronti “dell’ammalato” (Binswanger, Einführung in Die Probleme Der Allgemeinen Psychologie, 1922).

Binswanger, infatti, è stato il primo a “cimentarsi con l’impresa di dare alla clinica fenomenologica un fondamento solido” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018). Dopo di lui, altri studiosi si sono cimentati in un lavoro analogo.

A muovere tale corrente è stato proprio il processo di assimilazione “al quadro epistemologico della moderna scienza della natura fisico-matematica” che la psicopatologia, dell’Ottocento e del Novecento, ha messo in atto nei confronti dell’uomo sofferente (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Le numerose influenze filosofiche e l’emergere di una molteplicità di correnti, tra le quali anche la psicoanalisi freudiana, hanno portato a dei cambiamenti nella rassegna psichiatrica e psicopatologica del tempo.

Si pensi alla stessa *Daseinsanalyse*, nata nel tentativo di superare la psicoanalisi e la psicopatologia di stampo scientifico-naturale: essa si presenta come critica al positivismo della psichiatria dei primi anni del Novecento. La “riduzione freudiana dell’*homo cultura* all’*homo natura*”, legittimata dalla continua sottrazione della totalità unitaria dell’esperienza umana, è in contrasto con l’irriducibilità dell’uomo, difesa dall’antropoanalisi binswangeriana (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018).

Proponendosi come una “metodologia ideografica” (Ruoppo, 2019), la *Daseinsanalyse* produce una rottura con la psicologia e la psichiatria precedenti (compresa la psicoanalisi), poiché vi è sempre il tentativo di scorgere in ciascuna esistenza la sua particolarità in base a differenti gradi di libertà. Ad una libera progettazione del mondo si contrappone la malattia mentale, intesa come un “irrigidimento e impoverimento di un concreto poter-essere umano”

dovuto ad un “processo di *mondanizzazione (Verweltlichung)*” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Tuttavia, l’appropriazione della filosofia heideggeriana da parte della *Daseinsanalyse* non ha convinto Martin Heidegger, il quale, di fronte all’impostazione binswangeriana, fin qui brevemente ripresa, si è mostrato molto critico.

È proprio in tale panorama frastagliato della psichiatria che Heidegger ha modo di offrire, nel contesto rappresentativo dei seminari di Zollikon, un confronto con professionisti della salute mentale in maniera tale da renderli più consapevoli di “ciò che concerne l’uomo” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

In tale occasione Heidegger sferza una critica “puntigliosa” nei confronti della decisione dell’antropoanalisi di gettare le proprie radici unicamente nella struttura dell’*essere-nel-mondo* (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Tale scelta, infatti, comporta una riduzione dell’*esserci* a mera soggettività.

La trascendenza, mal interpretata da Binswanger, viene intesa come un “immediato oltrepassamento” della “scissione” tra “soggetto” e “oggetto” che avviene grazie all’assunzione della struttura dell’*essere-nel-mondo* come fondativa. Tuttavia, da una corretta interpretazione dell’analitica esistenziale non si giunge mai ad una raffigurazione di un soggetto e un oggetto, per cui è improprio anche il solo parlare di un superamento della divisione tra essi (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Infatti, lo psichiatra svizzero, “sostituendo il termine soggetto con quello di soggettività”, anziché superare la scissione soggetto-oggetto, non si rende conto di rinforzarla ancor di più, cadendo in errore. Nell’analitica esistenziale la struttura dell’*esserci* delineata è ben lontana dal rappresentare un eventuale solipsismo o soggettivismo; tuttavia, Binswanger interpreta il concetto di trascendenza come un far “trascendere una soggettività fuori da se stessa verso le cose del mondo esterno” e su tale base crede di poter superare ciò che egli chiama il “male

insanabile della psichiatria” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018), ossia la separazione soggetto-oggetto (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Alla luce di quanto esposto perdono significato anche altre espressioni di Binswanger: tra le tante, quella di “essere-oltre-il-mondo” poiché nel *mondo* pensato da Heidegger è già insita la possibilità di manifestare “anche ciò che giace al di là del mondo di Binswanger” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

In secondo luogo, il travisamento più grande che Binswanger compie è rappresentato dall’intenzione di integrare la *cura* con il *modus amoris*. Tale azione è indice di un’incomprensione circa il senso ontologico-esistenziale della *cura*.

È da un fraintendimento interpretativo dell’analitica dell’*esserci* che essa, dall’essere ciò per il quale si può porre la questione circa la costituzione ontologica dell’*esserci*, diviene una semplice descrizione di situazioni e di fenomeni ontici che accadono agli uomini (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). A causa dell’influenza fortemente presente della “fenomenologia della coscienza” di Husserl, a Binswanger è impedito “un chiaro sguardo nell’ermeneutica fenomenologica dell’*esserci*” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

La *cura* è concepita solamente in quanto “costituzione fondamentale dell’*esserci* isolato in un soggetto”. Essa è vista, equivocamente, come una “determinazione unicamente antropologica dell’*esserci*”, che si mostra come una “interpretazione unilaterale, in quanto tetra, dell’*esserci*” e che necessita di “una integrazione attraverso l’amore” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Di conseguenza, il “completo fraintendimento” del pensiero di Heidegger lo si ha nel tentativo di integrare la *cura* “attraverso un modo d’essere duale e attraverso un essere oltre il mondo” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Così facendo Binswanger dimostra di misconoscere “onticamente l’esistenziale fondamentale” e cioè “il tratto essenziale dell’esistere umano” ossia la *cura*.

Egli, dunque, trasporta la ricchezza della *cura* dal piano ontologico su cui era stata pensata ad un piano ontico, ritenendola un “modo di comportamento nel senso di un contegno tetro e preoccupato-premuroso di un determinato uomo” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Invece, la *cura*, “rettamente intesa”, è la struttura “esistenziale fondamentale dell’*esserci*”, è “nulla di più e nulla di meno che il nome per l’essenza complessiva dell’*esserci*, in quanto questi è sempre già rimesso a qualcosa che gli si mostra, rispetto a cui, costantemente fin dal principio, è sempre assorbito ogni volta da un rapporto”. Perciò, nell’*essere-nel-mondo* come *cura* si fonda “cooriginariamente” la totalità dei “modi ontici di comportamento sia di coloro che amano, che di coloro che odiano” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

In vista di tali argomentazioni diviene chiaro, allora, che porre una distinzione tra *amore* e *cura* perda di significato, poiché l’*amore* è già compreso all’interno della struttura stessa della *cura* (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

In definitiva, l’obiezione principale che Heidegger avanza nei confronti della *Daseinsanalyse* di Binswanger è di aver “estrapolato dall’analitica ontologico-fondamentale dell’*esserci*” la propria “costituzione fondamentale” ossia la struttura dell’*essere-nel-mondo*. Di conseguenza ciò che, per Binswanger, costituisce un punto rivoluzionario da cui partire, è un elemento problematico per Heidegger.

Ponendo la struttura dell’*essere-nel-mondo* “da sola a fondamento della sua scienza” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991), Binswanger ha considerato esclusivamente l’elemento necessario “all’avvio dell’ontologia fondamentale”, tralasciando però le altre parti utili alla “determinazione della comprensione dell’essere” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Omettendo le altrettanto importanti determinazioni della *cura*, della temporalità e dell’essere per la morte, Binswanger non si rende conto di dare origine ad un “*esserci* raccorciato”, poiché, venendo meno la *comprensione*, dalla *trascendenza* “viene

estirpato il tratto fondamentale” dell’essere-nel-mondo (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Inoltre, è proprio grazie a tale riduzione che la struttura dell’*essere-nel-mondo* fornisce il “sostrato ontologico alla trascendentalità della coscienza”, sulla quale Binswanger edifica una “fenomenologia ontico-descrittiva dell’esistenza”; fenomenologia che, in realtà, si rivela essere niente meno che una reinterpretazione “storico-esistenziale dello psico-fisico” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Tale operazione allontana l’essenza più genuina e originale della “interpretazione ontologico-fondamentale dell’*esserci*” di Heidegger, la quale viene declassata a mero ampliamento di una “caratterizzazione (...) della soggettività” dell’individuo (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Le caratterizzazioni dei “progetti-di-mondo” attinte da casi clinici reali – come, ad esempio, quelle anteriormente descritte dell’esaltazione fissata, della stramberia e del manierismo – non sono altro che formalizzazioni dell’esistere, che privano “di ogni contenuto fattuale l’esistere stesso” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Per tale motivo, il giudizio di Heidegger è che in Binswanger sia improprio parlare di un’analisi dell’*esserci*, poiché è tralasciato il rapporto dell’*esserci* con l’essere, rapporto “che è-essenzialmente nella comprensione dell’essere” e che, dunque, non può assolutamente non essere preso in considerazione (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

L’esito di tale “esclusione” è l’errata “interpretazione dello essere-nel-mondo e della trascendenza” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Sebbene tali elementi cardinali vengano considerati, essi appartengono ad un *esserci* “isolato”, il quale non è altro che una raffigurazione “antropologica dell’uomo in quanto soggetto” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). In tal modo l’*esserci*, “reciso”, viene strappato dal proprio terreno (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Inizialmente, di fronte alle critiche, Binswanger si difende precisando la posizione della *Daseinsanalyse* nei confronti dell'ontologia di "Essere e Tempo": l'analisi della presenza non è un'ontologia, ma piuttosto un'antropologia filosofica (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018). Ciononostante, gli viene contestata anche questa seconda nomenclatura, per cui Binswanger è costretto a ritrattare la descrizione della propria disciplina, prediligendo la dicitura "antropologia fenomenologica" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

In sua difesa, egli afferma pretestuosamente che le sue ricerche sono filosofiche quando il loro intento è quello di "trovare i presupposti filosofici della psichiatria come scienza", mentre, allo stesso tempo, esse sono "psichiatrico-scientifiche nella misura in cui procedono esclusivamente da stati di fatto o da fatti empirici e psichiatrico-scientifici" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Come si può notare, Binswanger tenta più forme di difesa, eppure ciò non basta a convincere Heidegger, il quale al contrario continua nei vari seminari a sostenere la propria tesi.

Solo a seguito di ulteriori critiche di Heidegger, Binswanger riconosce di "aver sottovalutato (...) il significato ontologico delle intenzioni heideggeriane" (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

In conclusione, per dirla con Heidegger, "l'esclusione, che a prima vista appare legittima, dall'ontologia fondamentale" compiuta da parte "dell'analisi psichiatrica dell'esserci", non è altro che un "misconoscimento del rapportarsi di ontologia fondamentale e ontologia regionale, quale ultima viene presupposta in ogni scienza, anche nella psichiatria" (Heidegger, *Seminari di Zollikon*, 1991).

Diviene chiaro allora che, nella struttura della *Daseinsanalyse* così concepita da Binswanger, sono falsati completamente sia la struttura che il rapporto intercorrente fra l'ontologia fondamentale e le varie ontologie regionali. Infatti, l'ontologia fondamentale, oggetto di

studio di Heidegger, è da intendersi come un “pensiero che si muove nel fondo di ogni ontologia” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991): per cui non può essere rappresentata come un “sole” che sta in alto nel cielo al di sotto del quali vi sono “i concreti ambiti oggettuali” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

In realtà, essa non si trova “sospesa” al di sopra delle varie ontologie regionali, né vi è “nulla di separato” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Al contrario essa è il terreno dal quale, volontariamente o meno, le ontologie regionali nascono. Dunque, a queste ultime, *Daseinsanalyse* compresa, non è possibile in alcun modo staccarsi da tale fondamento e questo abbandono è “meno che mai” attuabile da quella ricerca che si “muove nell’ambito essenziale dell’uomo” che prende il nome di psichiatria (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Se all’inizio Binswanger riteneva “produttivo” il suo fraintendimento, in seguito egli divenne cauto nell’utilizzo degli elementi dell’analitica esistenziale di Heidegger, prediligendo la sua originaria ricerca di stampo husserliano (Brencio, 2013) (Cargnello, 2005).

Si rilevi che le critiche proposte da Heidegger non siano riuscite a scalfire la credibilità della teoria, tanto che diversi sono gli studiosi che da lì in poi si sono occupati della *Daseinsanalyse*, seppur declinata in maniera differente rispetto all’approccio di Binswanger. Fra i molti si ritrova lo stesso Medard Boss, medico che ha ospitato Heidegger e i partecipanti ai seminari nella propria abitazione di Zollikon. Egli, sotto la stessa revisione di Heidegger, è diventato uno dei primi fondatori della nuova *Daseinsanalyse* (Brencio, 2013).

Per Medard Boss, lungi dal voler esser una disciplina a sé, l’intento dell’analisi esistenziale dell’*esserci* applicata alla clinica non è quello di fornire al medico-psicoterapeuta un sapere pratico, ma solo un modo più “consapevole” di “atteggiarsi e di comportarsi di fronte ai pazienti e al processo curativo” (Boss, 1973).

Essa diviene, ancor di più, un assetto che il clinico deve interiormente possedere, non tanto per avere una conoscenza tecnica ma piuttosto una nuova modalità di porsi davanti alla persona sofferente.

3.3 Conclusioni

“Da una terapia basata sulla tecnica non verrà fuori mai un uomo più sano (...), al massimo potrebbe risultarne un oggetto levigato”

(Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991)

Malgrado l'operazione di utilizzare la struttura heideggeriana dell'*essere-nel-mondo* per comprendere l'esistenza umana si sia rivelata parzialmente impropria; l'approccio di Binswanger ha consentito di superare l'*impasse* all'interno della quale si trovavano la psicopatologia e la psichiatria del suo tempo.

Nella psicoterapia, al contrario di quanto sostenuto inizialmente da Binswanger, non è possibile parlare di un gioco di forze tra una “comunicazione esistenziale” e una “azione” che libera e veicola le “forze biologiche psicologiche” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Sebbene tale collegamento risulti improprio, vi sono comunque degli aspetti di novità che vanno riconosciuti al metodo binswangeriano.

Attraverso l'approccio fenomenologico, al quale Binswanger ha contribuito, la psicologia clinica ha potuto svincolarsi dalla limitatezza di movimento che caratterizzava la cornice medico-psichiatrica nella quale era inserita. Inoltre, l'utilizzo di tale metodologia ha necessariamente condotto la psicologia a porsi delle domande di natura epistemologica.

Per di più, è rilevante l'invito, rivolto alla figura dello psicoterapeuta, di instaurare un rapporto umano con il paziente (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018).

Non è senza sconcerto che oggi l'attenzione a tale elemento sia inderogabile; tuttavia, nel contesto di una psichiatria che curava le “malattie del cervello” prediligendo strumenti ben diversi dalla parola, essa risulta rivoluzionaria (Binswanger, *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*, 2018). Inoltre, si è dimostrato essere innovativo anche il tentativo, compiuto

dalla fenomenologia in generale, di rapportarsi all'uomo in maniera differente rispetto all'approccio delle scienze della natura.

Infatti, le scienze psicologiche e psicopatologiche – e soprattutto la maggior parte degli strumenti da esse utilizzati – guardano all'uomo “in quanto oggetto in senso ampio”, facendo uso della teoria come se fosse una “assunzione costruttiva finalizzata all'ordinamento coerente di un fatto in una connessione più grande” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Effettivamente è in questa direzione che stanno andando le teorie moderne, ma ciò che le discipline recenti sembrano aver dimenticato è che la parola “teoria” possieda anche un altro significato: quello nel senso originario della filosofia greca come “determinazione dell'essenza della natura” dell'oggetto studiato (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Fintanto che l'uomo sarà trattato come un “punto-massa spazio-tempo-reale in movimento”, egli sarà manipolato come un oggetto appartenente alla natura intesa nel senso “galileiano-newtoniano” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

A causa “dell'innata cecità per l'essenza dell'uomo” i clinici, Sigmund Freud compreso, hanno arginato “la questione di che cosa l'uomo sia” e di come egli “secondo la sua essenza” si relazioni agli altri e a se stesso (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Invece, è solo a partire dalla presa in considerazione di tali questioni che i professionisti della salute mentale possono realmente essere d'aiuto all'essere umano.

La psicologia deve aver a cuore l'esistenza dell'uomo nelle sue più svariate sfumature e forme, in salute o in “malattia”. Avendo la psichiatria e la psicologia delle radici comuni all'arte e alla poesia, esse devono occuparsi in generale “dell'uomo e non solamente di qualcosa in lui o di lui” (Binswanger, Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia, 2018).

Dunque, gli psichiatri e gli psicoterapeuti devono mostrare interesse nei confronti della questione di che cosa sia, di chi sia e di come sia “l'uomo odierno” e, al contempo, devono

tenere a mente che, poiché “formati scientificamente”, il loro “modo di pensare” è determinato dalle più oggettive “scienze della natura” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017).

Questa formazione metodologica non deve esimere le figure professionali sopra menzionate dal porsi alcuni quesiti. *In primis*, bisognerebbe che i medici psichiatri, gli psicoterapeuti, gli psicoanalisti e gli psicologi si interrogino circa la legittimità dell’utilizzo dello stesso concetto di tempo adoperato dalle scienze della natura per “trattare il rapportarsi dell’uomo esistente al tempo” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

In seguito, si dovrebbe accettare l’impossibilità, da parte della scienza della natura, di poter descrivere appieno “in che modo il cervello abbia parte nel pensiero” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Tale elemento, infatti, costituisce un “abisso” che la psicologia e la psichiatria devono ancora superare.

Allo stesso modo la fenomenologia non è in grado di colmare tale “abisso”, ma, a differenza delle scienze naturali, essa “comprende il comprensibile”, mentre “le scienze naturali non si curano di questo comprensibile” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Una sincera conoscenza dell’esistenza dell’altro la si può avere quando, appurata la sua irriducibilità, si compie lo sforzo di *comprenderlo* (*Verstehen*) (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998).

Anziché tentare di misurare la sofferenza di un uomo, alla fenomenologia appare più lecito poter parlare di una *comprensione* di tale fenomeno e, coerentemente con il metodo delle scienze naturali, di una misurabilità degli elementi somatici come, ad esempio, la pressione sanguigna o le contrazioni della muscolatura. Ciononostante, per la fenomenologia, tale misura del somatico, non implica affatto un collegamento diretto con ciò che concerne i fenomeni psichici (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Ben lontano dall’essere netto e chiaro, il confine tra questi due elementi deve essere sottoposto ad un pensiero critico da parte di tutti i professionisti della salute mentale.

Gli interrogativi, che psicologi e clinici si devono porre, riguardano la legittimità della misurazione in psicologia e psicopatologia, come anche della natura stessa di ciò che effettivamente viene misurato. Gli approcci più frequentemente utilizzati informano poco circa tali questioni, da qui la necessità di tentare un'altra via.

Spesso l'ampio ventaglio di vissuti e di esperienze che l'esistenza umana offre non viene valorizzato e compreso nelle sue sfumature dalle metodologie delle scienze naturali. Si prenda ad esempio il fenomeno dell'arrossire per "vergogna" o per "imbarazzo" (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). Tale "diventare rosso di vergogna" non può essere misurato dalla scienza della natura. Invero, ciò che si può rilevare è solamente la misurazione del flusso ematico che genera il rossore in viso, elemento che tuttavia non discrimina l'arrossire per la vergogna da quello per una condizione di salute inferma.

In maniera del tutto differente adopera l'approccio fenomenologico, il quale abbraccia tutte le possibili differenziazioni dei diversi tipi di arrossire, poiché "nella situazione di volta in volta attuale, noi vediamo-capiamo dal viso del prossimo, se egli, per esempio sia imbarazzato o sia congestionato per un qualche motivo" (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991). L'arrossire è un'esperienza fondamentalmente umana e condivisibile dai più, che fa da "sfondo" alla "comunicazione" (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998).

Si noti come il metodo adoperato della fenomenologia non sia in grado di spiegare il divario di fronte a cui anche la scienza naturale si trova davanti, ma tenta di *comprenderlo* e facendo ciò, quantomeno lo "rispetta" (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Una disciplina che, nella consapevolezza di tale dislivello, prova comunque a sondare il terreno franoso che circonda l'*abisso* della psichiatria non è meno degna di esser considerata valida (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991).

Tutt'al più, è proprio a partire dal riconoscimento della differenza che intercorre tra l'atteggiamento delle scienze della natura e quello della fenomenologia, che emerge la

“reificazione della persona” insita nei procedimenti utilizzati dall’atteggiamento naturalistico (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998).

Onde evitare fraintendimenti, l’abisso che si presenta alle scienze non si risolve “assegnando la vittoria al soggettivismo contro l’oggettivismo” (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998).

Non si tratta affatto di rinnegare la scienza, piuttosto di esortare gli psicologi e i clinici ad avere con essa un dialogo consapevole e mediato dal sapere filosofico. Di conseguenza, il concetto di uomo “come psiche e soma” deve essere “rivisitato” (Heidegger, Seminari di Zollikon, 1991) a favore di una maggiore attenzione all’esperienza vissuta dalla persona.

Dunque, per avere a cuore l’esistenza dell’uomo, la psicologia dovrebbe impedire di adagiarsi “nelle conoscenze date” (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998). Anzi, essa dovrebbe “rivivere ogni scelta e ogni decisione come originaria” (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998): solamente in tal modo sarà possibile evitare di appoggiarsi alle “ormai salde e granitiche” fondamenta “d’ignoranza” sulle quali “ha potuto levarsi fino ad oggi la nostra scienza” (Nietzsche, 1968).

In conclusione, si può affermare che nell’esercizio pieno della propria professione, il clinico di oggi ha la possibilità di poter “muoversi” in un “duplice binario” (Cargnello, 2005). Se da una parte egli nella quotidianità è chiamato ad “operare da sanitario”, dall’altra “egli come uomo” non può disinteressarsi a ciò che accade “a quei suoi simili con cui non riesce più a intendersi (psicologicamente)” (Cargnello, 2005). Questo interesse si esplica in una volontà di “apprendere fenomenologicamente” (Cargnello, 2005) la situazione del paziente.

Allora appare evidente come per poter comprendere la forma assunta da un’esistenza non sia tanto utile tentare di spiegarla, descrivendola o dimostrandola oggettivamente; piuttosto sembrerebbe più appropriata una metodologia che cerchi di comprendere l’esistenza fragile del paziente, cogliendone, seppur in maniera soggettiva, “le concatenazioni psichiche dall’interno” (Armezzani, L'enigma dell'ovvio, 1998).

Fintanto che “le concatenazioni psichiche” si lasceranno afferrare dal clinico, esse gli mostreranno la modalità – dalla quale il paziente non riesce più ad “evadere” (Costa, 2006) – con cui egli si rapporta al mondo nel quale è stato *gettato*.

Soltanto avendo davanti un altro uomo, al quale “ne va” (Heidegger, Essere e Tempo, 2017) della propria esistenza tanto quanto al clinico, sarà possibile individuare le modalità con cui l’esistenza del paziente “si dissesti”, i modi in cui essa “si estranei”, rivelando così “le sue fratture e le sue crepe” (Costa, 2006).

Bibliografia

- Agamben, G. (2021). *Pinocchio. Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate*. Torino: Einaudi.
- Armezzani, M. (1998). *L'enigma dell'ovvio*. Padova: Unipress.
- Armezzani, M., & Mininni, G. (2015-2016). Il manierismo sociale. *Comprendere*, 25-26.
- Baudelaire, C. (1988). *I fiori del male e tutte le poesie*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton.
- Benasayag, M. (2016). *Oltre le passioni tristi*. Milano: Feltrinelli.
- Bergson, H. (2002). *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Binswanger, L. (1922). *Einführung in Die Probleme Der Allgemeinen Psychologie*. Berlino: Springer.*
- Binswanger, L. (1946-1947). *Studien zum Schizophrenieproblem: Der Fall Jürg Zünd*. Schweiz. Archiv f. Psychiatr. u. Neurol.*
- Binswanger, L. (1973). *Essere nel mondo*. Roma: Astrolabio.*
- Binswanger, L. (2011). *Tre forme di esistenza mancata*. Milano: SE SRL.
- Binswanger, L. (2018). *Daseinsanalyse Psichiatria Psicoterapia*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Binswanger, L. (2020). *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*. Roma: TAB Edizioni.
- Bleuer, E. (2017). *Dementia praecox o il gruppo delle schizofrenie*. Pordenone: Polimnia Digital Editions.*
- Borgna, E. (1990). Il piano ermeneutico dell'incontro. *Comprendere*.
- Borgna, E. (2018). *Noi siamo un colloquio*. Milano: Feltrinelli .
- Boss, M. (1973). *Psicoanalisi e analitica esistenziale*. Roma: Astrolabio-Ubaldini.*

- Brencio, F. (2013, settembre 6). *Dissolvenze. Heidegger e Binswanger*. Tratto da Kasparhauser. Rivista di cultura filosofica:
http://www.kasparhauser.net/giardinomente/brencio_bins-heid.html
- Cargnello, D. (2005). Considerazioni di uno psichiatra sul concetto di alienazione. *Comprendre*.
- Castiglioni, M. (2001). *Epistemologia e psicologia*. Milano: Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica.
- Colombo, G. (2013). *Psicopatologia clinica*. Padova: Cleup.
- Costa, V. (2006). *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*. Milano: Jaka Book.
- De Monticelli, R. (2008). *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*. Milano: Garzanti.*
- Fabris, A. (1988). *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia."*. Pisa: ETS EDITRICE.
- Flaubert, G. (1994). *Madame Bovary*. Milano: Rusconi editore.
- Freud, S. (1910). *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*. OSF, vol.6.*
- Fulford, K. (1989). *Moral Theory and Medical Practice*. Tratto da Research Gate:
<https://academic.oup.com/jmp/article-abstract/17/5/557/905275>
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Gozzano, G. (2006). La signorina felicità ovvero La Felicità. In G. Gozzano, *Opere*. Torino: UTET.
- Heidegger, M. (1988). *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: Il melangolo.*
- Heidegger, M. (1991). *Seminari di Zollikon*. Napoli: Guida Editori.

- Heidegger, M. (2017). *Essere e Tempo*. Milano: Mondadori.
- Hoffmann, H. (1938). *Alto Rinascimento, manierismo, primo barocco. L'arte italiana del secolo XVI*. Zurigo-Lipsia: Jahrhundertsts.*
- Hooley, J. M., Butcher, J. N., Nock, M. K., & Mineka, S. (2017). *Psicopatologia e psicologia clinica*. Pearson.
- Husserl, E. (1958). *La filosofia come scienza rigorosa*. Torino: Paravia.*
- Ibsen, H. (1999). *Il costruttore Solness*. Torino: Costa & Nolan.*
- Iudici, A., & De Aloe, S. (2007). DSM: manuale dei disturbi mentali o riedizione del mito della malattia mentale. In A. Salvini, & G. Pagliaro, *Mente e Psicoterapia* (p. 1-27). Torino: Edizioni UTET.
- Jaspers, K. (1913). *Psicopatologia generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico.*
- Kant, I. (1764). *Saggio sulle malattie della mente*. Como-Pavia: Ibis.*
- Kleist, H. v. (2005). *Sämtliche Werke und Briefe*. Zurigo: dtv Verlagsgesellschaft.*
- Kraepelin, E. (1913). *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*. Lipsia: J.A. Barth.*
- Maiuro, T., & Turchi, G. P. (2007). La riflessione epistemologica come criterio di scientificità in psicologia clinica. In E. Molinari, & A. Labella, *Psicologia clinica: Dialoghi e confronti* (p. 41-50). Springer Verlag.
- Maj, M., Gaebel, W., López-Ibor, J. J., & Sartorius, N. (2002). *Psychiatric Diagnosis and Classification*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Nietzsche, F. (1968). *Al di là del bene e del male*. Milano: Adelphi Edizioni .
- Pinder, W. (1932). *Zur Physiognomik des Manierismus*. Lipsia: Barth.*
- Pinel, P. (1801). *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. Parigi: chez Richard, Caille et Ravier.*

- Pisani, G. (2013). *Il gergo della genuinità in Heidegger*. Tratto da Filosofia.it Filosofia e cultura filosofica: <http://www.filosofia.it/>
- Raimondi, R. (1999). Il metodo fenomenologico applicato alla psicopatologia clinica. *Comprendre*.
- Reboul-Lachaux, C. (1921). *Du maniérisme dans la démence précoce et dans les autres psychoses*. Parigi: Impr. Firmin et Montane.*
- Ruoppo, A. P. (2019). *Essere e Tempo novant'anni dopo: attualità e in attualità dell'analitica esistenziale*. Napoli: fedOA Press.
- Sadler, J. (2005). *Values in Psychiatric Diagnosis and Classification*. Tratto da Research Gate:
https://www.researchgate.net/publication/275651637_Values_in_Psychiatric_Diagnosis_and_Classification_Oxford_Abstract_Values_-_guiding_and_choices_including_The_chapter_diagnosis_The_discusses_Despite_decades_the_and_and_into_classification
- Scheffler, M. (1944). *Das Werk*. Lipsia: Jg. H.*
- Scilironi, C. (2020). *Leggere Essere e tempo di Heidegger*. Padova: Cleup.
- Sedlmayr, H. (1948). *Verlust der mitte*. Salisburgo: Otto Müller Verlag.*
- Sini, C. (1992). La verità di rango superiore. Considerazioni sui Seminari di Zollikon. *Atque*, 6, pp. 59-70.
- Sordini, A. (2018). Su Il caso Ellen West di Ludwig Binswanger. *Nuova Rivista di Counseling Filosofico*(14).
- Stanghellini, G. (1992). La "posizione" di Jakob Wyrsh ed il progetto di una psichiatria antropologica. *Comprendre*, 6(13).
- Stanghellini, G., & Rossi Monti, M. (2009). *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*. Milano: Raffaello Cortina editore.

- Szilasi, W. (1947). *Macht und Ohnmacht*. Friburgo in Brisgovia: Vlg. Karl Alber.*
- Valéry, P. (2017). *Monsieur Teste*. Milano: SE.*
- Weise, G. (1960). *Storia del termine "manierismo"*. Roma: LII.*
- Wiggins, O., & Schwartz, M. (1994). *The limits of psychiatric knowledge and the problem of classification*. Tratto da Research Gate:
https://www.researchgate.net/publication/237838502_The_limits_of_psychiatric_knowledge_and_the_problem_of_classification
- World Health Organization. (2016). *ICD-10. Classificazione Statistica Internazionale delle Malattie e dei Problemi Sanitari Correlati*. Tratto da
<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/246208/9788894307610-V1-ita.pdf?sequence=108&isAllowed=y>

* = opere non direttamente consultate