

## NOSTALGIA E PSICOTERAPIA

Se ci accostiamo a diversi idiomi per il termine *nostalgia* e consultiamo i loro significati etimologici, ci accorgiamo senza dubbio che tutti si riferiscono ad una entità ben precisa quale la «Casa», intesa a sua volta come propria, nativa, patria, focolare, ecc. Ma una più attenta analisi filologica ci ha indotti a fare delle osservazioni non indifferenti ai fini del nostro lavoro. In pratica abbiamo rilevato una differenza di senso fra la «nostalgia» concepita dalle lingue antiche, come il greco e il latino, rispetto alla «nostalgia» concepita dalle lingue moderne come l'italiano, il francese, l'inglese, il tedesco. Ci spieghiamo meglio. Nella lingua italiana il significato di «nostalgia», secondo un comune dizionario, dice «tristezza e deperimento, provocati dalla lontananza dal proprio paese natale o dall'ambiente in cui s'è lungamente vissuto». Nelle altre lingue, come anticipato, il significato di «nostalgia» è a grandi linee sempre lo stesso; quel che è interessante constatare sono le diverse traduzioni. Nella lingua francese al termine italiano *nostalgia* si danno due possibili traduzioni: *nostalgie* oppure *mal du pays*; così, «soffrire la nostalgia» è *avoir le mal du pays*. Nelle lingue anglosassoni, abbiamo per l'inglese *Homesickness* (casa propria - malattia) e per il tedesco *Sehnsucht* e *Heimweh* (casa propria - dolore).

Analizzando queste diverse espressioni delle lingue moderne, si nota un dato di fondo a carattere negativo: dolore, sofferenza, malattia, tristezza nei confronti della Casa.

Se invece andiamo a consultare le lingue antiche, va rilevato

che l'accezione dolorosa è meno esplicita: per esempio, nella lingua latina il termine *nostalgia* lo troviamo espresso come semplice desiderio della patria, *desiderium patriae*. Quando in un vocabolario si legge che *nostalgia* è una parola greca, si pensa generalmente che sia davvero antica e che gli eroi che combattevano a Troia chiamassero così il loro desiderio di rivedere la patria. Invece si tratta di una parola relativamente giovane che ha appena tre secoli di vita. Venne coniata esattamente nel 1688 a Basilea da un laureando in medicina, un certo Johannes Hofer, nella dissertazione di laurea che trattava di una malattia a carattere depressivo, malattia che coglieva non di rado gli svizzeri durante il loro servizio militare in terre straniere: essi divenivano gradatamente muti, svogliati, nemici della compagnia, e senza un pronto cambiamento c'era persino chi ne moriva. Questo Hofer, nel titolo della tesi — in sostituzione del termine poco accademico di *Heimweh* — propose ben tre nomi composti: *nostomania*, *philopatriomania*, e *nostalgia*, preferendo infine quest'ultima forma (da *nostos* = ritorno, e *algos* = dolore).

Riassumendo, rileviamo una differenza di significato fra la «nostalgia» intesa dalle lingue antiche (semplice desiderio della Casa) e quella intesa nelle lingue moderne (ansia dolorosa e sofferente della Casa). Come va spiegata una simile differenza? Da parte nostra, proponiamo l'ipotesi che essa sia riconducibile al diverso rapporto dell'uomo con il mondo della Trascendenza. Avremo modo di approfondire questa ipotesi; per il momento ci limitiamo ad illustrare le metodologie e le finalità del presente lavoro; tali chiarificazioni sono quanto mai doverose per consegnare al lettore una valida premessa introduttiva degli argomenti trattati.

Intendiamo svolgere alcune riflessioni sul dibattuto problema dell'emergenza della religiosità in psicoterapia; ed è proprio il tema della «nostalgia» a fornirci l'opportunità di lavorare in questo senso. Focalizzeremo l'essenza dei problemi religiosi sollevati da pazienti in un trattamento psicoterapeutico, specie quando essi stessi affermano consapevolmente di essere tutt'altro che inclini verso tali problemi. A nostro avviso, essi sono dei «pazien-

ti nostalgici», cui lo psicoterapeuta — più frequentemente di quanto si pensi — si trova a dover far fronte.

Nel redigere i punti-chiave del lavoro, ci siamo attenuti ai due momenti fondamentali di un generico intervento psicoterapeutico: *momento diagnostico* e *momento terapeutico*.

Nel momento diagnostico si è cercato di rispondere a due pressanti richieste di identità: dapprima: «Che cosa è la Casa?», e successivamente: «Chi è l'uomo senza Casa?». A ciò abbiamo utilizzato diversi approcci di studio, diversi anche come impostazione ideologica, appunto per dare maggiore spazio possibile a un discorso di confronto — ma soprattutto di contributo — al disvelamento della verità (l'*Aletheia* heideggeriana) sulla Casa. Passeremo quindi, ma solo per richiami, dalla psicologia dinamica di Freud alla mistica di san Gregorio, da Buber a Marcel, da Heidegger a Platone; inoltre faremo frequenti riferimenti alla poetica di Hölderlin. Quest'ultimo è riuscito ad esprimere poeticamente, da un lato, la sofferenza e il dolore dell'uomo senza Casa e, dall'altro, l'intuizione di che cosa sia questa Casa, tanto da poter esser considerato, a nostro avviso, un autentico «poeta della nostalgia».

Nel momento terapeutico, si è cercato di vedere invece «come abitare la Casa». Il termine «come» è indicativo del nostro orientamento non analitico bensì «antropologico». Siamo lontani, per esempio, dallo psicoanalista che tende a scoprire e interpretare (a volte sentenziando) in maniera causalistica le dinamiche inconscie, siano esse riferite alla sessualità, agli archetipi, ecc. Il «perché» ci interessa relativamente, mentre diamo particolare importanza al «come», che significa: cogliere e comprendere fenomenologicamente gli accadimenti delle esperienze emotive cariche di valore.

Ma si badi, tutto ciò è soltanto — come accennato — uno stile culturale dello psicoterapeuta e non un metodo (in senso stretto) di psicoterapia; non ci nascondiamo il grosso limite della fenomenologia, che è quello di avere un enorme amore per la comprensione ma una scarsa attitudine a cambiare la realtà. Pertanto a livello prassistico-terapeutico ci siamo rivolti alla scuola antropologica di Frankl, alla sua Analisi esistenziale (indi-

rizzo di ricerca che va verso lo spirito) e alla Logoterapia (tecnica applicata che proviene dallo spirito).

#### MOMENTO DIAGNOSTICO

In un precedente lavoro <sup>1</sup> abbiamo accennato a un saggio freudiano intitolato *Das Unheimlich* <sup>2</sup> e facemmo notare come l'analisi filologica della parola *unheimlich* rivelasse la negazione (*un*) di tutto ciò che è *heimlich*, ovvero noto, familiare, casalingo, abituale, ecc. *Unheimlich* è quindi uno spaesamento, un doloroso non sentirsi a casa propria, tradotto in italiano come «perturbante» o «inquietante». Ricordiamo che Freud, grazie all'aiuto del discepolo Rank, dopo una ricerca più approfondita in campo linguistico, fece coincidere il termine *heimlich* con il suo contrario *unheimlich*: in contrapposizione a ciò che è noto, esso significa il «tener nascosto». In pratica giunse a scrivere che questo elemento perturbante non era in realtà nulla di nuovo o di estraneo ma un elemento ben noto e impiantato da lungo tempo nella psiche, e che solo il processo di rimozione poteva rendere estraneo. Freud perviene ad una tale teoria dell'*unheimlich* grazie a Schelling, per il quale tutto ciò che perturba consiste di fatto in tutto ciò che deve rimanere segreto e nascosto e che poi viene alla luce.

Ci agganciamo a questo lavoro psicoanalitico perché nelle sue pagine conclusive — dove sono esposti diversi casi clinici a sostegno della teoria succitata dell'*unheimlich* — Freud contemporaneamente ci dà la dimensione esatta, da un punto di vista psicodinamico, di «che cos'è la Casa».

«Capita spesso che i nevrotici di sesso maschile affermino che i genitali femminili hanno qualcosa di perturbante. Però questo luogo *unheimlich* è l'ingresso della prima *Heim* (casa) di tutti gli

<sup>1</sup> P. Ionata, *Per una forma di esistenza mancata: l'inibizione fissata*, in «Nuova Umanità», 33 (1984).

<sup>2</sup> S. Freud, *Il perturbante*, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977.

esseri umani, di quel luogo dove ognuno di noi è vissuto un tempo, al principio dell'esistenza. Vi è il detto scherzoso che amore è nostalgia, e ogni volta che un uomo sogna un luogo o un paese e — mentre ancora sta sognando — dice a se stesso: "Questo posto mi è conosciuto, sono già stato qui prima", noi possiamo interpretare quel luogo come i genitali o il corpo della madre del sognatore. Allora anche in questo caso è *unheimlich* quel che un tempo era *heimlich*, ossia familiare; il prefisso *un* è emblematico della rimozione»<sup>3</sup>.

In breve, considerato che l'*Unheimlich* è il ritorno a casa, alla prima dimora di ciascuno, all'antica patria dell'uomo, va da sé che esso è anche nostalgia di una condizione che precede la nascita; per questo l'*Heim*, la Casa nella visione freudiana, è il grembo materno, la Madre. L'*homo-natura* di Freud (la visione costretta e riduttiva dell'uomo secondo la psicoanalisi) nella sua nostalgia di ritornare nel grembo materno custodisce l'inconscia memoria di una vita intrauterina, nella quale un tempo lontano costituiva con la madre una realtà simbiotica, viveva un paradiso di armonia e di felicità, come sottolinea anche un neo-freudiano come Lacan: «La madre è il simbolo della totalità primordiale, dell'armonia universale, della scaturigine vitale, della gioia che placa le nostalgie»<sup>4</sup>.

La Madre è un tema centrale nel simbolismo freudiano dell'analisi dei sogni; essa assume numerose immagini oniriche, ma la più frequente è la Casa. Se la figura materna può essere simbolizzata da immagini personali (regina, maestra, balia, vecchia signora, massaia, ecc.), «talvolta l'*imago* materna può presentarsi in simboli impersonali come la casa [molto comune!], la terra, una città, un'isola, il luogo natale del sognatore...»<sup>5</sup>.

Anche le visioni di Hölderlin<sup>6</sup> lo confermano:

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>4</sup> Citato da A. Vergote, *Psicologia religiosa*, Borla, Roma 1979, p. 172.

<sup>5</sup> L. Peresson, *L'immagine mentale in psicoterapia*, Città Nuova, Roma 1983, pp. 79-80.

<sup>6</sup> F. Hölderlin, *Poesie*, traduzione di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1982.

«... là sarò presto; voi, monti fidati,  
che già mi custodiste, della mia terra  
venerandi, sicuri confini, casa della madre...» (*Terra nativa*).

«... o voce della città, della madre!...» (*Ritorno in patria*).

«Svevia felice, madre mia...» (*La migrazione*).

Ricordiamo brevemente che per Freud i sogni sono sempre la realizzazione di un desiderio, anche quando essi si presentano esattamente all'opposto, come ad esempio nel mascheramento che è appunto una simbolizzazione (latente e manifesta). L'importanza del desiderio in psicoanalisi è fondamentale, poiché solo un desiderio ha la possibilità di mettere in moto l'apparato psichico; per questo Freud può dire che l'essenza dell'uomo sta nel desiderio, in particolare nei desideri inconsci rimossi. I risultati degli studi freudiani sull'inconscio possono essere compendati così: i nostri desideri rimossi sono gli stessi che avevamo — non rimossi — durante l'infanzia, e sono pulsioni sessuali (istinti). Il «desiderio», nella psicologia freudiana, è quindi a connotazione sessuale.

Ma approfondendo ulteriormente i nostri studi sul desiderio, ci siamo trovati a rilevare qualcosa di interessante specie per quanto concerne il quesito su: «Che cosa è la Casa?».

Praticamente, il nostro cammino di ricerca ci ha condotto a intendere la Casa non soltanto come figura materna simbolizzata come terra, città, ecc., ma anche, e soprattutto, come *la figura paterna* nel senso religioso. Insomma, oltre alle immagini materne di profondità, di materialità, di fisicità, di terrestrità, ecc., incontriamo — a volte sostitutive — le immagini paterne di altezza (tra l'altro, la Logoterapia di Frankl è conosciuta come una «psicologia dell'Alto», mentre la Psicoanalisi di Freud come una «psicologia del Profondo»), d'immaterialità, di trascendenza, di metafisicità, ecc.

Una volta Freud rispose così ad una domanda di carattere religioso postagli da Binswanger: «Sì, lo spirito è tutto, l'umanità ha sempre saputo di possedere lo spirito, io dovevo mostrare

che esistono anche degli istinti...»<sup>7</sup>. Forse è giunto il momento in campo psicologico di rammentare che questo spirito «che è tutto» esiste ancora.

Ad introdurci nel discorso della paternità «celeste», oltre la maternità ctonia, sono significativi dei versi hölderliniani:

«Fido e amorevole come te nessuno fra gli dèi e gli uomini  
m'allevò, o Padre Etere! Prima ancora che la madre  
nelle braccia mi prendesse e mi nutrisse al suo seno.  
Tu già mi reggevi teneramente e un filtro celeste,  
col sacro alito mi versavi nel germogliante petto» (*All'Etere*)<sup>8</sup>.

Sulle medesime considerazioni sembra allinearsi Tolstoj, quando in piena crisi esistenziale, nelle sue *Confessioni* arrivava alla conclusione che non poteva esser venuto al mondo senza un motivo, una causa, un senso qualsiasi; che non poteva essere come un uccellino caduto dal nido, quale appunto egli sentiva di essere.

«Ammettiamo che io, uccellino caduto dal nido, me ne stia disteso sul dorso e pigoli nell'erba alta, ma io pigolo perché so che una madre mi ha portato dentro di sé, mi ha covato, riscaldato, nutrito, amato. Dov'è questa madre? Se sono stato abbandonato, chi è che mi ha abbandonato? Non posso nascondermi che qualcuno mi ha generato con amore. Chi è dunque questo qualcuno? Ancora una volta, Dio»<sup>9</sup>.

Il destino dell'uomo è stato paragonato da qualcuno a quello di un libro; infatti, «sappiamo dove e quando è stata terminata la stampa di un libro, ma non è certo nella tipografia, sotto le dita esperte dell'operaio che l'ha composto, che ha preso nascita [...]. Ma è il genio umano che gli ha dato nascita»<sup>10</sup>. Così è l'uomo: sappiamo dove e quando è stata terminata la gestazione, ma non è certo dal grembo materno sotto le dita esperte della

<sup>7</sup> L. Binswanger, *Ricordi di Sigmund Freud*, Astrolabio, Roma 1974, p. 235.

<sup>8</sup> F. Hölderlin, *op. cit.*

<sup>9</sup> L. Tolstoj, *Confessioni*, Rizzoli, Milano 1979, p. 135.

<sup>10</sup> E. Minkowski, *Nascere e «Prendere Nascita»*, in *Filosofia Semantica e Psicopatologia*, Mursia, Milano 1969, p. 27.

natura che l'ha composto, che ha preso nascita. È il soffio divino, «il sacro alito» — direbbe Hölderlin — che gli ha dato la nascita.

Detto ciò, è tempo di tornare ad interessarci del desiderio, e ci siamo rivolti prima a Platone e poi a san Gregorio. Il grande filosofo greco nel *Convito* scrive che Eros, Desiderio, è figlio di Povertà (*Penia*) e di Ricchezza (*Poros*), un insieme di finito e di infinito; nel *Fedro* specifica che Eros è grazia divina e nostalgia dell'anima; e nella *Repubblica* osserva che lo scopo finale di Eros è la contemplazione che unisce spiritualmente l'intelligenza alle Idee.

Va sottolineato il fatto che la psicologia freudiana elimina la categoria della contemplazione, proprio perché l'essenza dell'uomo freudiano sta — come accennato — nel Desiderio-Pulsione, nell'inconscio sessuale, nella pulsione di vita, denominata da Freud — con slittamento di piani rispetto a Platone — *Eros*. Per Platone, invece, l'essenza dell'uomo sta nella contemplazione intesa come *summum bonum*; l'etimo di *contemplazione* significa: *osservare il cielo dal tempio*. Quindi l'Eros platonico, intensamente religioso, «dice perfettamente l'aspirazione profonda a superare ogni contingenza e apparenza, la nostalgia di quella pienezza in cui si riassorbirebbe qualunque inquietudine umana» <sup>11</sup>.

Nella tradizione cristiana c'è la mistica ad avvalorare la potenza straordinaria di questo *Eros* religioso. San Gregorio Magno è il «Dottore del desiderio», egli che usa costantemente termini come *anhelare*, *aspirare*, *suspirare*. Concetto-chiave della mistica gregoriana è la «compunzione» come dolore dell'anima, ovvero coscienza viva della miseria dell'uomo; la compunzione si presenta sotto due accezioni: compunzione di timore (realtà del peccato e tendenza ad esso) e compunzione di desiderio (desiderio di Dio che sarebbe poi compunzione del cuore, dell'anima, d'amore, di dilezione e di contemplazione). «Il senso della compunzione è introdurre nell'anima la nostalgia del cielo» <sup>12</sup>.

<sup>11</sup> A. Vergote, *Psicologia religiosa*, cit., p. 161.

<sup>12</sup> J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1983, p. 37.



La devozione come «anelito al cielo» è il primo e il più importante dei temi a cui i monaci mistici medievali abbiano applicato l'arte letteraria; ed è interessante notare come nelle numerose opere spirituali dell'epoca si faccia riferimento al nostro discorso della Casa. Eccone alcuni segnalati da Leclercq: «Del desiderio celeste»; «Per la contemplazione e l'amore della patria celeste accessibile solo a coloro che disprezzano il mondo»; «Lode della Gerusalemme celeste»; «Della felicità della patria celeste».

Lo spirito mistico dell'epoca può essere compendiato — a livello letterario — da quanto scriveva un certo monaco, Corrado d'Hirsau:

«Niente è più dolce nell'anima in questo mondo che pascersi della parola divina. L'anima che dopo la fatica crede e spera il riposo futuro, custodendo in sé, nel pellegrinaggio di questa vita, la parola di Dio come il deposito della sua speranza, già si avvicina alla patria»<sup>13</sup>.

Siamo giunti al giro di boa di questo paragrafo, e nel rispondere al quesito: «Che cosa è la Casa?», abbiamo rilevato una precisa connotazione paterno-religiosa. Dovremo adesso rispondere all'altro quesito: «Chi è l'uomo senza Casa?».

Nelle righe introduttive abbiamo accennato alla differenza di senso della *nostalgia* nelle lingue moderne (sofferenza e dolore della patria) e nelle lingue antiche (desiderio della patria che conosce il dolore ma non è perturbante); inoltre avevamo accennato che la soluzione di questa differenza va ricercata, a nostro avviso, nel precitato rapportarsi dell'uomo al Trascendente, al Divino. Le righe seguenti tenteranno di confermare ciò.

Iniziamo il discorso con Martin Buber. Egli, come è noto, distingue nella storia del pensiero umano le epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora dalle epoche in cui ne è senza. «Nelle prime, l'uomo abita nel mondo come se abitasse in una casa; nelle altre egli è come se visse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda»<sup>14</sup>. Possiamo dire che nelle epoche senza casa l'uomo pone

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>14</sup> M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Pàtron, Bologna 1972, p. 66.

se stesso «massicciamente» al centro del pensiero ma smarrendosi, e il rapporto col Trascendente viene meno; l'uomo buberiano aggirandosi come in un'aperta campagna cerca se stesso e il mondo, «ma non c'è nessun bisogno di cercare finché non cominciamo a riconoscere la presenza perduta del nostro essere-senza-casa»<sup>15</sup>.

Le suggestive visioni di Hölderlin approfondiscono:

«Prima perirà la casa (...)

(...) da allora

apprezzando la strada mortale

protervi elessero.

E agli dèi farsi uguali anelarono...» (*Il Reno*).

«Ma ama restare nella casa, chi in fedele

petto serba il divino...» (*Cantando a piè dell'Alpi*).

«Eco del cielo! cuore sacro! perché,

perché ti sei ammutolito in mezzo ai viventi?

Tu libero, dormi! T'hanno sbandito in eterno gli uomini

senza dèi, giù nella notte?» (*Incitamento*).

Finché gli uomini erano consapevoli delle loro origini, essi avevano il senso profondo della loro insufficienza esistenziale, che era la radice della nostalgia profonda e non perturbante.

«“Padre Etere!” ecco il grido che di labbro in labbro volava in mille modi e nessuno sopportava la vita da solo» (*Pane e vino*).

«Di cibo terreno non prosperan solo i viventi

ma tu li alimenti col tuo nettare, o Padre!» (*All'Etere*)<sup>16</sup>.

Finché gli uomini poterono vivere nella dimora buberiana, la nostalgia era vissuta senza la connotazione moderna di sofferenza e dolore perturbanti.

«Ma quando gli uomini abbandonarono gli ideali, e le virtù furono dimenticate o screditate, quando gli dèi morirono e gli uomini stessi furono costretti al vagabondaggio e all'esilio, allora la

<sup>15</sup> R. Harper, *Nostalgia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1976, p. 51.

<sup>16</sup> F. Hölderlin, *op. cit.*

nostalgia si eresse come un faro a segnalare la strada del ritorno alla casa» <sup>17</sup>.

La nostalgia, quindi, nei tempi moderni non è più avvertita come un semplice intenso sentimento, profondamente morale e rigenerativo perché modo «naturale» dell'uomo di superare eventuali disperazioni. L'effetto della nostalgia «originaria» è in pratica il progredire verso il Trascendente, verso la Presenza, affinché quest'ultima giunga a pienezza di rivelazione. Se questo sentimento si carica di perturbamento doloroso e angosciante, è forse perché «probabilmente ai tempi nostri, vi è molta più gente che non ha esperienza della presenza di Dio, né della presenza della sua assenza, ma solo dell'assenza della sua presenza» <sup>18</sup>.

In una breve anticipazione del momento terapeutico: se noi «addetti ai lavori» emarginiamo la Trascendenza e le sue categorie (come si fa ad esempio quando da parte psicoanalitica si riduce la religione ad una nevrosi coatta dell'umanità), se non diventiamo noi luci per i nostri pazienti senza Casa, se la nostalgia non viene considerata come intenso sentimento morale, allora «lo psicoterapeuta secolare fa spesso la parte del cieco che guida l'orbo» <sup>19</sup>.

Ma torniamo al momento diagnostico. Marcel una volta ha detto che compito della filosofia è *fare diagnosi*: cerchiamo di vedere come la sua filosofia diagnostica il nostro uomo senza Casa. Lo definisce «uomo della baracca», che in un perenne disagio, sdoppiato e problematico, si pone domande senza risposte (del tipo: Chi sono io? Perché vivo e che senso ha tutto ciò?). La situazione dell'uomo della baracca è quella di chi, ridotto in miseria a una vita che è nonsenso, conserva però il ricordo di un'altra vita con i caratteri della pienezza: insomma, vive la situazione del nostalgico inquieto, del nostalgico nel senso moderno del termine. In questa nostalgia inquieta sono vissute le tensioni, i dinamismi spirituali che cercano il consegu-

<sup>17</sup> R. Harper, *op. cit.*, p. 42.

<sup>18</sup> R. Laing, *La politica dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 143.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 143.

mento di un'armonia, di un equilibrio, di una pace interiori, orientamenti verso la Trascendenza. La situazione di questo nostalgico inquieto — o meglio di questo baraccato marceliano — è la stessa dell'esiliato che attende il sospirato ritorno nella sua terra d'origine, nella patria lontana: l'esiliato, infatti, è «un essere che ha coscienza di non coincidere con il suo qui, ovvero che sente la sua dimora come contingente rispetto a un centro che sarebbe invece la sua dimora reale e vera, e che evoca come aldilà, come focolare di nostalgia» <sup>20</sup>.

Ma l'uomo senza Casa, come ci ha detto Harper, oltre ad essere un esiliato è anche e soprattutto un vagabondo. La visione hölderliniana di una poetica vegetazione è quanto mai appropriata per comprendere un discorso sul vagabondaggio:

«Andiamo avanti insensati: come l'errante vite  
quando il sostegno le manca, su cui ella cresca al cielo,  
noi ci spargiamo sul suolo e cerchiamo peregrinando  
per le terrene plaghe, o Padre Etere, invano,  
poiché ciò che ci spinge è il gusto di vivere ne' tuoi giardini»  
(*All'Etere*).

«Ché, se come la pianta non mette radici  
nel suo terreno, arsa avvizzisce l'anima  
del mortale che solo con la luce del giorno,  
misero! vaga sopra la sacra terra [...] senza patria»  
(*La mia proprietà*) <sup>21</sup>.

Ma Hölderlin va oltre, ci fa entrare nello stato d'animo di questo vagabondo: egli è esistenzialmente triste.

«Quando il padre voltò la sua faccia dagli uomini  
e luttuosa tristezza giustamente cominciò sulla terra [...]»  
(*Pane e Vino*).

«Tristo abbandona  
chi abita accanto all'origine, il luogo» (*La migrazione*) <sup>22</sup>.

L'ultima citazione poetica ha una particolare importanza in campo filosofico, poiché fa da fondamento all'antropologia di

<sup>20</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'Essere*, vol. I, Borla, Roma 1970, p. 208.

<sup>21</sup> F. Hölderlin, *op. cit.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

Heidegger. «L'uomo è, nella sua essenza storica, quell'essente il cui essere come ex-sistente consiste in questo: che egli abita nella vicinanza dell'Essere»<sup>23</sup>. Considerato quindi che l'uomo è un vicino dell'Essere, è nei pressi dell'Essere, nel momento in cui se ne allontana diventa un vagabondo.

Ma queste immagini tratte da Heidegger e dalla poetica di Hölderlin, sono confermate in campo psicologico, oppure dovremmo considerarle soltanto delle astratte speculazioni? Qual è il significato psicologico del vagabondaggio?

Innanzitutto, il vagabondaggio non è una crisi momentanea come può esserlo una fuga, ma uno stato durevole di fuga, in cui c'è scarsa aderenza alla vita comune, alla società e in particolare all'autorità. Autorità vista tra l'altro come frustrante, come autoritarismo, specie nel gruppo familiare. «L'assenza della figura paterna o la profonda carenza di essa incide come componente sistematica nella struttura psicologica del vagabondo»<sup>24</sup>. Egli insegue, negandola ma ricercandola, quell'autorità che nella figura paterna non ha ritrovato né nei suoi aspetti protettivi né nei suoi aspetti di elemento determinante per la formazione di un autocontrollo. Quindi il rapporto con il padre, o meglio il disturbo nel rapporto con il padre — e in particolare con il padre nella sua specifica funzione socializzante —, è l'elemento di grande rilievo nella patogenesi del vagabondo. Un elemento vissuto a sua volta in maniera ambivalente, poiché è come qualcosa di desiderato ma di non accettato, di ricercato ma di non trovato. Ricordiamo due grandi personaggi della cinematografia, che a parer nostro avvalorano tutto il discorso del rapporto precario tra la figura paterna e il vagabondo in particolare e la nostalgia in generale (questo, nella loro arte e nelle radici di essa nella loro vita):

Charles Chaplin, l'indimenticabile vagabondo in bombetta, scrive nella sua autobiografia: «Sapevo appena di avere un padre

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Lettura sull'Umanesimo*, in *Che cos'è la Metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 111.

<sup>24</sup> A. Ossicini, *Gli esclusi e noi*, Armando, Roma 1975, p. 174.

e non ricordo che abbia mai vissuto con noi [la madre e il fratello maggiore]»<sup>25</sup>.

Andrej Tarkovskij, il regista di «Nostalghia», in una intervista così risponde alla domanda su quali erano i suoi rapporti con il padre: «Avevo soltanto tre anni quando mio padre ha lasciato la famiglia. Dopo, si faceva vedere raramente»<sup>26</sup>.

Hölderlin rimase orfano di padre a due anni.

#### MOMENTO TERAPEUTICO

Quando si pronuncia la parola «psicoterapia», dobbiamo registrare da parte del profano (purtroppo anche da qualche addetto ai lavori) una tale reazione da costringerci a ripetere quanto dichiarava Schultz, il creatore del *Training autogeno*:

«È una pessima moda dei nostri giorni il ritenere che l'unica psicoterapia sia sempre e solo la psicoanalisi. Tali affermazioni presuppongono la falsa opinione che alla base di ogni nevrosi ci sia sempre un atteggiamento erroneo da riportare alla prima infanzia e corrispondentemente radicato in profondità nella personalità, e che ogni altro procedimento psicoterapeutico significa solo sostituzione inferiore, opera imperfetta»<sup>27</sup>.

Prendendo a prestito una espressione di Freud: la psicoanalisi brillerebbe come oro accanto al rame più opaco degli altri procedimenti psicoterapeutici meno nobili.

Ebbene, il nostro è un procedimento ramato, inferiore, poco nobile e per di più imperfetto; ha un impianto dottrinario riferibile all'esistenzialismo antropofenomenologico tipo la *Da-seinsanalyse* di Binswanger (l'Antropoanalisi) e una prassi terapeutica, come accennato nelle note introduttive, riferibile alle

<sup>25</sup> C. Chaplin, *La mia autobiografia*, Mondadori, Milano 1977, p. 15.

<sup>26</sup> A. Frezzato, *Tarkovskij*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 10.

<sup>27</sup> Citato da V. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 1980, p. 46.

cosiddette psicoterapie non analitiche tipo la Logoterapia e l'Analisi esistenziale di Frankl.

Come noto, una psicoterapia è essenzialmente una relazione dialogica di partecipazione e distacco fra uno specialista di problemi psicologici — denominato psicoterapeuta — e un paziente che soffre di determinati disturbi psichici. La partecipazione e il distacco sono — secondo Bazzi — le premesse indispensabili per ricondurre la psicoterapia sul terreno dell'obiettività, «altrimenti ci si perde inesorabilmente in speculazioni filosofiche, in atteggiamenti fideistici oppure in polemiche a carattere personale»<sup>28</sup>. La partecipazione è imperniata su una base emotiva da cui il paziente trae la fiducia nei confronti del terapeuta e le conferme necessarie del sentirsi compreso. La distanza invece ha la caratteristica di differenziare tale rapporto da quello di un'amicizia o di un amore.

Vediamo di tracciare a grandi linee come si presentano queste due figure nello specifico del presente lavoro: la *nostalgia* in *psicoterapia*.

Cominceremo dallo psicoterapeuta, e precisamente da una citatissima frase di von Gebattel: «Di fronte allo spostamento dell'umanità dal sacerdote verso lo psichiatra, la psicoterapia va assumendo una funzione di luogotenenza»<sup>29</sup>: il nostro psicoterapeuta dovrebbe «tenere-il-luogo» del sacerdote. Onde evitare confusioni, diciamo subito quali sono le differenze (ben rilevanti) tra il sacerdote e lo psicoterapeuta: il primo è ministro della grazia, il secondo svolge un servizio in ordine alla guarigione psichica.

Il sacramento della riconciliazione non è una tecnica psicologica, né tanto meno può essere confuso o sostituito con la psicoterapia, che resta per conto suo il trattamento ottimale di ogni nevrosi. Questo, perché il sacramento non è un fatto psicologico ma un dono divino che mira a santificare; presuppone la

<sup>28</sup> T. Bazzi, *Le psicoterapie*, Rizzoli, Milano 1970, p. 103.

<sup>29</sup> Citato da V. Frankl, *Logoterapia e Analisi Esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1975, p. 40.

fede e il riconoscimento di una colpa con l'accettazione d'una penitenza. Tutt'altra cosa, come visto, è la psicoterapia. La preferenza che a volte si nota verso lo psicoterapeuta rispetto al sacerdote, deriva, psicologicamente parlando, da una diffusa abitudine di «non fare più penitenza» e dall'opinione anch'essa diffusa secondo cui una «confessione», nel senso ampio del termine, sia sufficiente a «liberare». Ciò dà allo psicoterapeuta l'illusione, appunto, di poter tenere il luogo del sacerdote. «Ma è qui che ci sbagliamo: se accettiamo la luogotenenza, non è un volgare subaffitto; nei nostri limiti, teniamo il luogo di Dio»<sup>30</sup>.

L'esperienza purtroppo ci dice che gli psicoterapeuti difficilmente sanno che «luogo-tenere». C'è quindi da tremare, piuttosto che compiacersi, per questa preferenza accordata oggi allo psicoterapeuta rispetto al sacerdote, perché, come ammonisce Giorda, «chi attua una scelta così grave quale quella di sostituirsi alle "guide spirituali" è, sì, tenuto a conoscere il loro fallimento ma non a crogiolarsi a mo' di assistentucolo improvvisamente elevato al ruolo di professore, tutto intento a lasciarsi il suo nuovo vestito ignorando persino di che stoffa sia fatto, bensì per chiedersi con angoscia come mai poterono fallire, se son fallite, quelle guide, sino a che punto sono fallite e da che punto ricominciare...»<sup>31</sup>.

A nostro avviso, il luogotenente — per essere tale — dovrebbe ricominciare proprio dalla nostalgia, nel *com-prendere* (prendere con sé) i pazienti nostalgici e guidarli a ritrovare la via del ritorno a Casa.

Cerchiamo adesso di delineare la figura del paziente che, come anticipato, denominiamo «nostalgico». Egli, in termini logoterapeutici sarebbe un nevrotico noogeno (nevrotico, cioè, la cui caratteristica principale è la frustrazione esistenziale, effetto di vuoto di ideali, di mancanza di scopi nella vita, del sentimento di assenza di significato); il che non significa che tutti i noogeni

<sup>30</sup> R. Giorda, *La meraviglia, il mondo, Dio*, Città Nuova, Roma 1982, p. 64.

<sup>31</sup> Id., *Come dovrebbe essere lo psicoterapeuta*, Città Nuova, Roma 1981, p. 125.



siano nostalgici — è quindi opportuno chiarire di quali noogeni si tratta: senza dubbio, di quelli a carattere specificamente religioso.

Concediamoci brevemente qualche riflessione sulla fenomenologia della religiosità. La religiosità, da una angolazione fenomenologica, è essenzialmente il sentimento della propria frammentarietà e relatività rapportata a un Fondo non frammentario e non relativo. Quel rapportarsi che costituisce il senso fondamentale dell'esistenza, sta benissimo per «anelito nostalgico»: del finito verso l'infinito, del chiuso verso l'aperto, della mortalità verso l'immortalità — insomma dalla finitudine umana alla Trascendenza divina. «Per un modo di vedere religioso, la religione è l'esilio dell'uomo; la sua vera patria è la vita spontanea al cospetto di Dio»<sup>32</sup>. Quindi il nostro paziente nostalgico è un noogeno prettamente religioso, anzi un noogeno da repressione religiosa. L'uomo moderno, cresciuto culturalmente con una immagine del tutto immanentistica di sé e del mondo, sarà portato ad avere vergogna delle sue istanze religiose. Persino in campo psicologico gli specialisti tradiscono questa miopia professionale, così come l'ha denunciata Gordon Allport, secondo il quale negli ultimi cinquant'anni la religiosità e la sessualità hanno cambiato le loro posizioni. «Oggi gli psicologi parlano con facilità e naturalezza delle passioni sessuali dell'umanità, come un Freud o un Kinsey, ma arrossiscono e tacciono allorché si tratta di passioni religiose»<sup>33</sup>.

Nel momento in cui un tale stile di comportamento viene assunto da un nevrotico noogeno, si può affermare che ci troviamo davanti a un paziente nostalgico, data la sua relazione turbata con la Trascendenza. «Ma tale repressa trascendenza si rende nota talvolta in una "inquietudine del cuore", che [...] per così dire, può correre sotto l'immagine della nevrosi»<sup>34</sup>.

Il termine «nevrosi» viene da noi utilizzato per motivi pragmatici non secondo la sua naturale accezione psicopatologica,

<sup>32</sup> M. Buber, *Leclissi di Dio*, Edizioni di Comunità, Milano, p. 52.

<sup>33</sup> Citato da V. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita*, cit., p. 96.

<sup>34</sup> V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 74.

come può essere una psicosomatosi, una fobia, ecc., le quali inducono sofferenza e sono delle vere malattie; ci teniamo alla accezione esistenziale della nevrosi; lo spirito potrà soffrire ma non si ammalerà mai: il «cor inquietum» di sant'Agostino non è una malattia fisica o psichica bensì un bisogno o, meglio, un desiderio spirituale. In una metafora musicale, Giorda riesce brillantemente a sintetizzare questa importante diversificazione fra il patologico e l'esistentivo: «L'angoscia esistenziale ha la struttura e il respiro di una sinfonia, l'angoscia nevrotica stride come una stonatura»<sup>35</sup>.

Nelle righe precedenti abbiamo visto in prospettiva fenomenologica la religiosità in senso stretto; vediamo adesso di coglierla nella sua più ampia accezione storica. Per Mircea Eliade, «la religione è in sintesi l'esperienza del Sacro»<sup>36</sup>, e il Sacro fu descritto da Rudolf Otto come il «Totalmente Altro». Sarà casuale, ma una delle più significative testimonianze morali di questo secolo, quale è quella data nell'intervista fatta a Horkheimer, porta il titolo di: «La nostalgia del Totalmente Altro»: in essa tra l'altro viene confermata a più riprese la categorialità religiosa della nostalgia. Ecco alcuni punti salienti di questa famosa intervista: «La teologia è una espressione della nostalgia, di una nostalgia secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente»<sup>37</sup>. «Nostalgia di perfetta e consumata giustizia»<sup>38</sup>. «La religione [...] può rendere l'uomo consapevole che è un essere finito, che deve soffrire e morire, che al di là del dolore e della morte ci sta la nostalgia, che questa esistenza terrena non possa essere qualcosa di assoluto, che non è ciò che è ultimo»<sup>39</sup>. «Quanto più va avanti il progresso, tanto più è messa in pericolo non solo la fede, ma anche la nostalgia di

<sup>35</sup> R. Giorda, *Come dovrebbe essere lo psicoterapeuta*, cit., p. 27.

<sup>36</sup> M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 7.

<sup>37</sup> M. Horkheimer, *La nostalgia del Totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1983, p. 75.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 80.

qualcosa di migliore» <sup>40</sup>. «La questione centrale per me rimane che Dio non è rappresentabile e che tuttavia questo non rappresentabile è oggetto della nostra nostalgia» <sup>41</sup>.

Fin qui, niente di nuovo rispetto a quanto abbiamo già rilevato nel momento diagnostico; ma c'è il passo — carico secondo noi di una gravidanza particolare — che citiamo subito appresso, poiché illustra in pieno la psicologia del paziente senza Casa, del nostalgico: «Sono sempre più del parere che non si dovrebbe parlare di nostalgia ma di paura che Dio non ci sia» <sup>42</sup>.

Il paziente, in fondo, teme che la Trascendenza non sia coglibile, la Casa perduta per sempre, e il Divino irrecuperabile: dopo aver eclissato la Presenza dal proprio orizzonte esistenziale, ne percepisce appena gli echi lontani, senza essere però sicuro di udirli. È la stessa immagine descritta da Laing: «La fonte non si è esaurita, la fiamma splende ancora, il fiume continua a scorrere, la sorgente a scaturire, la luce non si è affievolita, ma tra noi e Lui vi è un velo spesso come cinque metri di solido cemento armato: *Deus absconditus*, ossia che noi abbiamo nascosto» <sup>43</sup>.

Dopo aver delineato per accenni le figure dello psicoterapeuta «luogotenente» e del paziente nostalgico, chiediamoci ora come aiutare quest'ultimo a ritrovare la Casa. Si potrebbe dire, sempre con Laing, che «la vera sanità comporta in un modo o nell'altro la dissoluzione dell'io normale [...] e l'eventuale ristabilirsi di un nuovo tipo di funzioni dell'io, di un io che non tradisca più il divino, ma lo serva» <sup>44</sup>.

Dopo aver voluto servire il divino, può però accadere che il nostro paziente nostalgico si senta non ancora giunto a Casa; in effetti, fintantoché egli si limita a cercare solo se stesso, l'io, escludendo la realtà del mondo, avrà sempre il dubbio di non

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>43</sup> R. Laing, *La politica dell'esperienza*, cit., p. 143.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 145.

essere a Casa. «Il problema antropologico [...] diventa emergente nelle epoche», ci dice Buber, «in cui il rapporto tra il mondo e l'uomo si dissolve e l'uomo vi si ritrova come straniero e solitario. La fine di una immagine del mondo, vale a dire la fine di una sicurezza nell'universo, comporta subito un nuovo reinterrogarsi dell'uomo, che si sente insicuro, senza casa, e perciò divenuto problema a se stesso» <sup>45</sup>.

Questa relazione *uomo-mondo* va ampiamente sottolineata perché è ad essa che si rifà tutto l'orientamento psicoterapeutico d'ispirazione antropologica.

Binswanger così sintetizza la sua idea della funzione della psicoterapia: «Appacificamento dell'uomo con se stesso e conseguentemente con il mondo» <sup>46</sup>.

Quanto detto costituisce la duplice essenza di una prassi psicoterapeutica a sfondo nostalgico: il «luogotenente» deve permettere al paziente di «abitare» la Casa (appacificamento con se stesso) e di «coabitare» la Casa (appacificamento con il mondo).

Vediamo da vicino che cosa significhino l'abitare e il coabitare la Casa. Per l'abitare, ci rivolgiamo al concetto heideggeriano di Quadratura: *Geviert*:

«I mortali sono nella quadratura in quanto abitano. Ma il tratto fondamentale dell'abitare è l'aver cura [...]. L'abitante aver cura è quindi quadruplici [...]. Salvare la terra, accogliere il cielo, attendere i divini e condurre i mortali» <sup>47</sup>.

Di questi, solo gli ultimi due sono possibili di considerazione per il nostro discorso psicoterapeutico. Attendere i divini è vivere nella speranza che accada l'insperato e l'inatteso, il che non vuol dire crearsi dèi né tanto meno adorare idoli, bensì — nell'eventualità di una disgrazia — attendere la salvezza che si

<sup>45</sup> M. Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., p. 76.

<sup>46</sup> L. Binswanger, *Sulla psicoterapia*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 164.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Costruire Abitare e Pensare*, in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1980, p. 100.

è allontanata. Condurre i mortali significa condurre alla propria essenza, che è l'esser capaci della morte in quanto morte e all'uso di questa capacità, affinché sia una buona morte.

L'essenza dell'abitare psicoterapeutico consiste semplicemente nel riflettere sulla propria sradicatezza, nell'essere consapevoli della morte e della Trascendenza; e nel momento in cui tale sradicatezza viene giustamente considerata, allora essa non è più una miseria poiché è l'unico appello che chiama gli uomini all'abitare. Insomma, il trovare se stessi - abitare significa contemporaneamente coscienza esistenziale della finitudine e tendenza a trascendere tale limite nel divino. Queste due modalità esistenziali di estrazione heideggeriana le ritroviamo persino in uno dei cinque compiti della psicoterapia segnalati da Schultz: «In quarta posizione, dobbiamo porre il problema della morte e della certezza di una realtà cosmica trascendentale»<sup>48</sup>.

Considerando l'importanza del mondo per l'esistenza umana, e partendo dalla constatazione che «*Esse è Coesse*», siamo venuti a rilevare che, per l'appunto, «*Abitare è Coabitare*», ma non secondo la cura (*Sorge*) del *Mitsein* heideggeriano, bensì secondo il *Miteinander Sein in der Liebe* binswangeriano. Poiché solo nel momento in cui si struttura un coabitare amorevole nell'incontro (*Begegnung*) con il «luogotenente», è possibile da parte del paziente nostalgico abitare la Casa.

Questo coabitare si colloca nella scia culturale: buberiana dell'autentica relazione (*Zwischen*) *Io-Tu*; minkowskiana del contatto umano creatore di *ben-essere* (*le contact humain*); e persino freudiana, il Freud clinico terapeuta e non certo quello teorico, il Freud che in una lettera a Jung del 6 dicembre 1906 attribuiva all'amore responsabilità di fattore terapeutico: «è in sostanza una cura mediante l'amore ed è il transfert che ne fornisce la prova più solida»<sup>49</sup>.

Ma torniamo nel versante antropoanalitico per sottolineare come attraverso l'incontro con il Tu si crea il Noi, la «Noità»,

<sup>48</sup> J.H. Schultz, *Il training autogeno*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 357.

<sup>49</sup> *Lettere tra Freud e Jung*, Boringhieri, Torino 1974, p. 13.

la *Wirheit*, la cui spazialità è denominabile come patria dell'amore (*Heimat*). «Ciò che nell'incontro originario viene incontrato è il *Dasein* stesso [...]. Esso è, per così dire, nostalgia, brama, tensione ontologica verso il Noi dell'amore» <sup>50</sup>.

Ecco che cosa dovrebbe essere un incontro psicoterapeutico a sfondo nostalgico: una patria per il paziente senza Casa. E se questa è la prospettiva spaziale, per quella temporale diciamo che l'esigenza del paziente di voltarsi indietro va colta in ciò che essa è: «L'uomo nostalgico guarda al passato non perché non vuole il futuro, ma perché vuole un presente autentico» <sup>51</sup>.

Per giungere alla patria del Noi, all'amoroso presente, c'è quindi da incontrare il Tu, «il mistero del fenomeno antropologico, così centrale e tuttavia così poco scrutato, dell'intimo reciproco appartenersi di un Tu concreto-singolare e del Tu concreto-universale, del Tu in quanto Dio e del Tu in quanto divinità» <sup>52</sup>. Ma incontrare il Tu, la pietra angolare della coabitazione, presuppone l'autotrascendenza, il superamento del sé.

«Nella misura in cui ci diamo, ci doniamo, ci mettiamo a disposizione del mondo, dei compiti e delle esigenze che a partire da esso ci interpellano nella nostra vita, nella misura in cui ciò che conta [...] non siamo noi stessi o i nostri bisogni, nella misura in cui realizziamo dei compiti e rispondiamo a delle esigenze, nella misura in cui noi attuiamo dei valori, e realizziamo un significato, in questa misura solamente noi ci appagheremo e realizzeremo ugualmente noi stessi» <sup>53</sup>.

Come si può notare, siamo tornati al discorso del se stesso, dell'abitare, e questo ci conferma tra l'altro che l'abitare-coabitare non sono due realtà diverse fra loro, anzi sono legate indissolubilmente da un rimando reciproco, nel senso che se si abita è inevitabile giungere alla coabitazione e se si coabita si sta a propria insaputa già abitando.

<sup>50</sup> E. Gius e coll., *L'Antropoanalisi di L. Binswanger*, La Scuola Editrice, Brescia 1975, p. 151.

<sup>51</sup> R. Harper, *Nostalgia*, cit., p. 59.

<sup>52</sup> L. Binswanger, *Grundform und Erkenntnis Menschlichen Daseins*, 1973, p. 502.

<sup>53</sup> V. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita*, cit., pp. 120-121.

È arrivato il momento di parlare più diffusamente della Logoterapia di Frankl, e vedere in quali occasioni viene impegnata la nostalgia. Nel saggio *Homo patiens*, Frankl delinea due strade che portano verso Dio; una è l'amore e l'altra è la nostalgia:

«... nel fondo del nostro essere giace la nostalgia, la quale è inappagabile a tal punto che non può pensare altro che Dio. Non l'autocomprensione dell'esistenza come pensiero ci porta alla realtà di Dio, ma solo l'autocomprensione dell'esistenza come desiderio ardente»<sup>54</sup>.

Però l'interessante della *nostalgia* in Frankl lo rileviamo concretamente dalla sua casistica. Nel saggio *Dio nell'inconscio* sono citati due casi clinici, due ottimi esempi di una psicoterapia nostalgica, a nostro parere.

Il primo caso viene sottolineato a conferma della stranezza assunta dal pudore e del celamento della religiosità nei nostri tempi:

«Come mai mi vergogno di tutto ciò che è religioso, come mai tali cose mi si presentano con molestia e comicità? Ebbene, so benissimo perché ho vergogna dei miei bisogni religiosi: il tono di fondo del trattamento psichico al quale mi sottopongo da ventisette anni, presso altri medici e in altre cliniche è sempre il medesimo: tale nostalgia è un lambiccarsi il cervello, una inutile speculazione senza alcun significato. Importa solo ciò che si vede, ciò che si sente: tutto il resto non ha alcun senso; è scatenato da un trauma oppure è una fuga dalla malattia (per scansare la vita). In tal modo se parlavo del mio bisogno di Dio, dovevo quasi aver paura che per questo mi si facesse indossare la camicia di forza. Ogni genere di trattamento era fino ad ora un eterno discorrere fuor di proposito»<sup>55</sup>.

Sempre sul medesimo argomento della repressione religiosa, altrove Frankl parla di un paziente che si esprimeva nei seguenti termini: «Io sono la dimostrazione clinica che senza Dio non si può vivere»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> V. Frankl, *Homo patiens*, Bari 1972, p. 149.

<sup>55</sup> V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, cit., p. 48.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 74.

Il secondo caso lo incontriamo quando Frankl specifica la sua contrapposizione a Freud sul problema della paternità divina: non è Dio un'immagine del padre, al contrario è il padre un'immagine di Dio (a livello ontologico il primo è Dio, e solo a livello ontogenetico, biologico, biografico, il primo è il padre). Senza essere influenzato da Frankl, il paziente così si esprime:

«Poiché sono stato privato del Padre divino, ho cercato un cielo sostitutivo, in tal modo mi venne una forte nostalgia del padre carnale (che non ho mai conosciuto) e del mio attaccamento alla mamma deceduta [...]. La nostalgia di Dio (il mio desiderio di entrare nel campo di forze divine) è per me primaria»<sup>57</sup>.

Quando in un trattamento psicoterapeutico emerge, come nei casi precedenti, la nostalgia, quando l'immagine sarà quella dell'evangelico figliol prodigo che si riappacifica con se stesso nell'abitare la Casa («Allora rientrato in se stesso disse: "Quanti garzoni in casa di mio padre hanno pane in abbondanza, mentre io qui muoio di fame! M'alzerò e andrò da mio padre e gli dirò: Padre ho peccato contro il cielo e contro di te, non sono più degno d'essere chiamato tuo figlio, trattami come un tuo garzone"»<sup>58</sup>; e conseguentemente si riappacifica con il mondo nel coabitare la Casa («E alzatosi andò da suo padre. E mentre egli era ancor lontano, suo padre lo scorse e mosso a pietà, gli corse incontro e gli si gettò al collo e lo baciò»<sup>59</sup>) — quando appare tutto ciò, allora significa che da parte del «luogotenente» si sta attuando un'etica psicoterapeutica. Parlare di etica, e in termini di nostalgia, può certamente suonare scandalo alle orecchie di alcuni, ma l'analisi filologica del termine greco *Ethos*, compiuta originalmente da Heidegger, ci sostiene nel nostro proposito.

«*Ethos*» significa: soggiorno, luogo di abitazione; e in base a tale significazione una sentenza di Eraclito comunemente tradotta come: «Il carattere è il demone dell'uomo» può e deve — pensata alla greca — essere tradotta invece: «Il soggiorno [familiare] dell'uomo è l'apertura in cui si fa presente l'essenza divina

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>58</sup> *Lc* 15, 17-19.

<sup>59</sup> *Lc* 15, 20.



[il prodigioso]». Parafrasandola con termini nostri otteniamo: «L'abitare-coabitare la Casa ci svela l'essenza divina e paterna di quest'ultima».

Quindi il nostro «luogotenente», assumendo questa etica di comportamento nella propria pratica terapeutica, da un lato — come ci ha detto Giorda — tiene nei propri limiti il luogo di Dio e, dall'altro lato — considerato che non è possibile divenire agli occhi del paziente un *pieno* Tu (come appunto ricorda Bazzi quando parla di partecipazione e distacco) —, diventa una *traccia* del Tu. Per quest'ultima accezione un racconto chassidico fa al caso nostro:

«Vi era un principe che viveva lontano da suo padre il re, e ne aveva moltissima nostalgia. Una volta ricevette una lettera del padre e ne fu felicissimo e la custodì gelosamente. Tuttavia la gioia e il diletto provocati dalla lettera accrescevano sempre il suo vivo desiderio. Egli solea sedersi e sospirare: "Oh, oh, se soltanto potessi toccare la sua mano! Se egli stendesse il suo braccio fino a me, come lo abbraccerei! Bacerei ogni dito, tanto grande è il desiderio che ho di mio padre, il mio maestro, la mia luce. Padre misericordioso, come bramerei toccarti almeno il dito mignolo!". E mentre si lamentava provocando l'ardente desiderio di toccare suo padre, gli balenò in mente il pensiero: "Non ho forse la lettera di mio padre, scritta di suo pugno? La calligrafia del re non è forse paragonabile alla sua mano?". E una grande gioia proruppe in lui»<sup>60</sup>.

Diciamo, cioè, che il «luogotenente» dovrebbe essere la lettera, la calligrafia del re nei confronti del principe nostalgico (il paziente senza Casa): essere, per lui, una traccia del Divino.

PASQUALE IONATA

<sup>60</sup> P. Stefani, *Introduzione* a Martin Buber, *L'eclissi di Dio*, cit., pp. 14-15.