

Il sacro, l'“homo religiosus” e la morte

N. Lalli, 1997

Presente in: N. Lalli, *L'isola dei Feaci. Percorsi psicoanalitici nella storia della psichiatria, nella clinica, nella letteratura*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1997.

Era saggio, vide misteri e conobbe cose segrete; un racconto egli ci recò dei primi giorni del Diluvio. Fece un lungo viaggio, fu esausto, consunto dalla fatica: quando ritornò si riposò, su una pietra l'intera storia incise.

L'epopea di Gilgameš

Premessa

Da molti decenni, in parte anche come reazione ad un positivismo riduttivo delle teorie sociologiche sulla religione, numerosi studiosi, anche di estrazione diversa, si sono attestati sempre più sulla proposizione dell'esistenza dell'*homo religiosus* che costituirebbe il fondamento e l'essenza della natura umana.

Credo che in questo momento, più che mai, sia necessario dimostrare l'inconsistenza di questa tesi ed evidenziare che il sacro non solo è espressione di un meccanismo difensivo, ma che questo meccanismo si è sviluppato nel corso dell'evoluzione dell'uomo come difesa contro l'angoscia dell'evento morte.

Per rendere comprensibile e plausibile la mia tesi che postula una stretta correlazione tra dimensione del sacro e vissuto della morte, data la complessità del tema e l'ambiguità semantica del termine sacro, occorre specificare il metodo e definire l'oggetto in questione: la dimensione del sacro. E, per sgombrare il campo da ogni equivoco, debbo sottolineare che il sacro va distinto da due fondamentali manifestazioni umane con le quali spesso è confuso o identificato: la magia e la religione. La sostanziale differenza con la magia risiede nel fatto che in questa dinamica la qualità o la forza di un oggetto è immanente: forze benefiche o malevole possono essere spostate, bloccate o utilizzate, ma rimangono comunque sempre all'interno del mondo. Il sacro invece presuppone sempre e necessariamente una realtà ultramondana: *è la trascendenza che fonda e sostiene il sacro*.

Per quanto attiene alla religione il discorso è più complesso. Intanto bisogna precisare che non esiste una religione, ma delle religioni¹, e che scopo fondamentale di queste, come rivela l'etimologia, è sempre stata la funzione aggregante, che si attua mediante un massiccio processo di proiezione e di identificazione con entità divine. Entità divine dalle quali discenderebbe la creazione e la costituzione di un mondo religioso, ovverosia, come rivela l'etimologia, di un ordine².

Per fondare questo mondo ovverosia questo ordine religioso, spesso è stato, o è utilizzato il sacro: ma queste due dinamiche debbono essere distinte se vogliamo comprenderne l'essenza. La tendenza degli studiosi di fenomeni religiosi, negli ultimi decenni, è stata invece quella di ritenerli pressoché identici, giungendo così alla postulazione di un *homo religiosus* che rappresenterebbe l'essenza più profonda ed “ontologica” dell'uomo.

La scuola fenomenologica (R. Otto, G. van der Leeuw) e quella ermeneutica (M. Eliade) arrivano a postulare il sacro come categoria “a priori” e fondante l'uomo. M. Eliade, che identifica religiosità ed esperienza del sacro, afferma:

«(...) attraverso l'esperienza del sacro, la mente umana afferrò la differenza fra ciò che si rivela reale e ciò che non si rivela tale, cioè il processo caotico e precario delle cose, la vicenda fortuita e senza senso del loro apparire e scomparire. Il sacro è un elemento della struttura della coscienza non un momento nella storia della coscienza»³.

Ed aggiunge:

«In altre parole essere o meglio definire – un uomo – significa definirlo religioso e la religione è costituita dall'imitazione di modelli oltreumani».

È evidente che questa concezione (che attraversa largamente gli studi più recenti sul fenomeno religioso) ipostatizzando la trascendenza, annulla e vanifica ogni ipotesi di evoluzione dell'uomo ed ogni possibilità di considerare la trascendenza come prodotto della mente umana.

Ritengo possibile invece proporre e dimostrare non solo che la dimensione del sacro è nata e si è sviluppata nel corso dell'evoluzione dell'uomo, ma anche che il sacro (come dinamica umana e non manifestazione di una realtà trascendente) si è costituito e si è sviluppato come particolare modalità dialettica dell'uomo nei confronti dell'evento morte e delle conseguenti riflessioni su questo tema.

Inaccettabile quindi l'affermazione di M. Eliade che:

«(...) la dialettica del sacro precedette e servì da modello per tutte le forme dialettiche successivamente scoperte dalla mente umana»⁴.

Infatti se, come vedremo, la dimensione del sacro si basa su di un meccanismo difensivo, ovverosia la negazione dell'evento morte, è evidente che se l'affermazione di M. Eliade che «il sacro costituisce il modello fondamentale della dialettica», fosse vera allora non resterebbe alcuno spazio per un pensiero creativo dell'uomo, perché il pensiero umano si fonderebbe esclusivamente sulla negazione.

Il metodo

Dobbiamo postulare che le dinamiche umane (intese come globalità di affetti, pensieri, comportamenti) sono nate, si sono sviluppate e si sono modificate per l'influsso di una complessa serie di condizionamenti: biologici, culturali, interpersonali.

Nella ricerca su una dinamica così importante qual è la dimensione del sacro ritengo che dobbiamo utilizzare tutte quelle tracce (archeologiche, storiche, etnologiche, mitologiche, ecc.) che ci permettono di coglierne la genesi e la trasformazione nel tempo, ma anche tener presente la possibilità di cogliere tracce di questa dinamica nello specifico campo interpersonale del processo analitico.

Il passato non è solo dietro di noi, ma anche dentro di noi.

Così se possiamo utilizzare i culti funerari per comprendere quale sia stata la concezione della morte (e quindi anche della vita) nei tempi passati all'interno del rapporto analitico la dinamica della presenza e della separazione possono aiutarci a meglio evidenziare dinamiche che riteniamo comuni alla dimensione del sacro: ovverosia la dinamica che spinge il paziente a negare il tempo, la possibilità della separazione e quindi l'evoluzione, per proporre una modalità di immortalità e di eternità⁵.

Ma metodologicamente dobbiamo tener presenti due punti fondamentali:

Il primo è cogliere il latente dietro il manifesto: il che vuol dire dare importanza anche ad eventi o comportamenti o leggende che possono sembrare insignificanti, ma la cui persistenza nel tempo ne dimostra l'elevata significatività, anche quando se ne

è smarrito il senso nella storia o nella coscienza dell'uomo. Per esemplificare, io ritengo che ci sia uno specifico collegamento tra la morte e la pietra.

Questo nesso può essere ritrovato dal cippo funerario, al mito di Medusa (che pietrifica) e del convitato di pietra, fino ad una leggenda-mito: quella del dio Terminus⁶.

Il secondo è tener distinto ciò che l'uomo crea con la fantasia da ciò che esiste realmente, onde evitare pericolosi sillogismi. Per esemplificare: che il sacro postuli la trascendenza è evidente, senza il concetto di trascendenza non esisterebbe nemmeno il concetto di sacro. Ma affermare che poiché, esiste un vissuto del sacro, questo rimanda necessariamente all'esistenza di una realtà trascendente, è un pericoloso salto logico che confonde la causa con l'effetto.

Il concetto di sacro

La sterminata letteratura sul sacro ci porterebbe molto lontani se volessimo anche semplicisticamente esaminare le teorie delle scuole più importanti: come quella sociologica, etnologica, fenomenologica ed ermeneutica. Più costruttivo è cercare invece di sottolineare quali sono gli aspetti costitutivi e fondamentali del sacro.

a) Il primo dato che risalta è che il sacro è uno dei concetti più carichi di ambivalenza: nel sacro sembra concentrarsi tutto il positivo ed il negativo insieme.

Può dare la vita, ma anche la morte. Suscita entusiasmo, ma può atterrire; deriva da una forza-potenza (è la concezione del "mana" della scuola sociologica) sempre fortemente ambivalente, sia per l'azione che è benefica e malefica ad un tempo, sia per il vissuto che può essere di meraviglia o di terrore.

b) Il sacro è spesso collegato con il potere o con l'esercizio di un potere. Ma è un potere molto singolare e fragile perché ha bisogno, per esprimersi, della collusione dell'altro. È una dinamica che fonda il potere sulla proibizione. Ma se l'altro non accetta questo tabù, basta uno sguardo per violare la sacralità.

c) Il sacro è connesso sempre con il sacrificio, ovverosia con una uccisione, cioè con una morte. Il sacrificio sembra avvalorare la tesi di R. Girard che la violenza è all'origine del sacro, e che il sacro serve a contenere la violenza collettiva attraverso una vittima (vittima emissaria) che, assumendo su di sé il peso del male e sacrificandosi, permetta la vita e la prosperità della comunità o il conseguimento di un'impresa importante. In questo senso il sacrificio di Ifigenia è uno degli esempi più conosciuti.

d) Il sacro è sempre connesso con la fondamentale divisione tra puro ed impuro che trova nella divisione sacro-profano la più chiara esplicitazione. Ritengo che il concetto di impurità sia un dato fondamentale e che pertanto necessiti di una adeguata spiegazione.

e) Il sacro comporta necessariamente la credenza in un mondo trascendente; un mondo non solo che è al di là e separato, ma ritorna nell'al di qua (è il concetto di "ierofania" secondo R. Otto). Come sostiene M. Eliade:

«Manifestandosi il sacro, un qualsiasi oggetto diviene "qualcosa di diverso" di "interamente altro", pur rimanendo quello che è perché continua a far parte dell'ambiente cosmico che lo circonda»⁷.

Il sacro quindi deve postulare uno spazio "altro" che renderebbe possibile la trasformazione che in effetti trasformazione non è. Credo che questo sia il punto nodale per esplicitare il latente: ovverosia che il sacro deve far finta di accettare le trasformazioni. Riprenderemo questo tema nell'ultima parte del lavoro.

f) Ma il sacro si collega anche con una particolare concezione del tempo e dello

spazio. Secondo M. Eliade:

«Il tempo sacro è recuperabile e ripetibile all'infinito. Da un certo punto di vista si potrebbe dire che tale tempo "non trascorre", non costituisce cioè una durata irreversibile. È un tempo ontologico, parmenideo, resta sempre uguale a se stesso, non muta, né si esaurisce: è un tempo circolare, reversibile. Da un certo punto di vista il tempo sacro può essere assimilato all'eternità»⁸.

Potremmo dire che nella concezione del sacro il tutto è già accaduto. Il resto può essere solo ciclica ripetizione. Quindi esiste il passato; il presente ed il futuro sono poco importanti ed accessori. Ma non solo la durata temporale profana può venire periodicamente arrestata: i rituali hanno infatti il potere di interrompere il tempo storico, inserendo periodi di tempo sacri, cioè ripetitivi ed atemporali. Per quanto riguarda lo spazio, per

«l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo. Esiste uno spazio sacro e quindi "forte" e significativo, e spazi che non sono sacri e sono pertanto privi di struttura, forme o significato. Per l'uomo religioso questa non-omogeneità dello spazio si manifesta nell'antitesi tra lo spazio che è sacro, l'unico spazio "reale" e "realmente" esistente, e tutti gli altri spazi cioè la distesa informe che lo circonda»⁹.

«L'orientazione e la costruzione rituale dello spazio sacro hanno un valore cosmogonico, il rituale con cui l'uomo costruisce lo spazio sacro è efficace, infatti, nella misura in cui riproduce l'opera degli dèi, ripropone una cosmogonia»¹⁰.

Uno spazio così descritto è legato ad un'antichissima concezione che lega il sacro e la morte. È il primitivo spazio delimitato da un recinto di pietra che rende sacro quel luogo e lo separa dal profano: è il semitico *Ghilgal* che deriva da *Galgal* (ruota), o ancora più semplicemente il *massebah*, ovverosia una pietra o stele come testimonianza di una alleanza divina o anche a memoria di un defunto.

È evidente la complessità e anche la disomogeneità dei tratti costitutivi il sacro. Pertanto se vogliamo comprendere l'essenza del sacro dobbiamo cercare di scoprire qual è il filo che collega fenomeni così diversi tra di loro, come l'ambivalenza, il tabù del vedere, il puro-impuro, il sacrificio, la trascendenza.

Credo opportuno sottolineare quali sono gli aspetti fondanti e costitutivi del sacro che possono condensarsi in cinque fenomeni:

- a) una forte ambivalenza riguardante sia l'oggetto (buono-cattivo) sia il vissuto soggettivo;
- b) una violenza che dà la morte (sacrificio), anche se attraverso la morte può dare la vita o comunque salvaguardare quella della comunità;
- c) il tabù del vedere è una dinamica precisa e fondamentale tanto che il solo sguardo del non addetto, del non iniziato, può profanare il luogo sacro;
- d) la trascendenza;
- e) una peculiare modalità di trasformazione mediante la quale un oggetto diventa un altro, pur rimanendo se stesso.

Tutti questi elementi così eterogenei sono comprensibili se collegati ad un evento fondamentale nella vita dell'uomo: ovverosia l'evento morte. Pertanto la mia tesi è che il sacro è una complessa ed articolata dinamica umana che è nata, si è sviluppata e variamente modificata come meccanismo difensivo nei riguardi dell'evento morte.

Sostenere che il sacro è un meccanismo difensivo vuol dire non solo affermare che è una modalità dialettica e non la modalità dialettica; ma anche che questa dinamica si è sviluppata ad un certo momento nel lungo processo di evoluzione dell'uomo.

È evidente che su questo punto possiamo fare solo delle congetture. Sicuramente

possiamo condividere quanto afferma Edwind O. James:

«Fra tutte le situazioni misteriose, critiche atte a distruggere l'uomo, tra quelle che egli si è trovato ad affrontare attraverso l'età, la morte sembra essere stata la più spiacevole e distruttiva; non è da sorprendersi se le prime tracce di sedi e di pratiche religiose abbiano avuto il loro centro nel culto dei morti. L'esame del rito funerario, pertanto, costituisce un punto di partenza appropriato per una indagine sulle testimonianze archeologiche relative alla religione preistorica»¹¹.

Il culto dei morti

L'indagine circa l'inizio e la trasformazione del culto dei morti è importante, perché ci può fornire non solo una cronologia, ma soprattutto la possibilità di comprendere la genesi di due importanti concezioni dell'uomo: il mondo dell'al di là con la connessa sopravvivenza e la successiva idea della divinità.

Da una serie di prove ritengo che il culto dei morti sia il più antico ed universale: da questo è derivata poi, ma non sempre, l'idea di un mondo dei morti, quindi di un mondo separato. Infine da questo nucleo primitivo si svilupperà nel tempo, anche se in forme diverse, l'idea della trascendenza e successivamente l'idea della divinità. Infatti mentre le "Veneri deformi", che sicuramente testimoniano il sorgere dell'idea di una divinità, risalgono a non più di 27.000-30.000 anni fa, possiamo con sicurezza ritenere che già 250.000 anni fa venisse praticato un culto dei morti: esattamente il culto dei teschi, come può essere documentato dal ritrovamento di numerosi teschi circondati da un cerchio di pietra e ricoperti di conchiglie. Comunque è nel Paleolitico superiore (circa 70.000 anni fa) che il culto dei morti non solo è sicuramente accertato, ma diventa sempre più complesso ed articolato. Il corpo è deposto in una piccola buca nel terreno (in genere di 30 x 70 cm) ed è ricoperto, spesso, con una lastra di pietra: quindi il primo tipo di sepoltura è l'inumazione. Ma il dato più interessante è il costante rinvenimento in queste tombe di conchiglie forate e soprattutto di una grande quantità di polvere d'ocra: ovverosia di una sostanza di colore rosso.

«Questo costume, largamente diffuso, di ricoprire il cadavere di ocra rossa ha un chiaro significato rituale. Il rosso è il colore della vita, del sangue, e pertanto se il defunto doveva ancora vivere nel proprio corpo, le cui ossa erano l'armatura, dipingerle con il vermiglio colore della vita – afferma Macalister – era la cosa più vicina alla mummificazione che le popolazioni del Paleolitico conoscessero ed un tentativo di far sì che il corpo potesse ancora servire per essere usato dal suo proprietario»¹².

Inoltre, sempre in questo periodo, ci sono sicure testimonianze circa una usanza che durerà a lungo ed è rinvenibile tuttora presso popolazioni cosiddette primitive: ovverosia la doppia sepoltura o sepoltura in due tempi.

Questa pratica consiste nell'inumare o esporre il cadavere per un lungo periodo di tempo fino all'essiccazione, per poi procedere alla sepoltura definitiva.

Pratica significativa perché se da una parte testimonia il rispetto verso il morto, dall'altra è un chiaro segnale della difficoltà dell'uomo di accettare una delle fasi della trasformazione del cadavere: ovvero la fase del processo di putrefazione, durante la quale il morto viene ritenuto *impuro*. Ma c'è un altro dato costante e significativo della sepoltura durante il Paleolitico: il morto è spesso messo in una posizione rannicchiata, quasi fetale. Diverse interpretazioni sono state date a questo fenomeno: è molto probabile che sia collegabile con una idea di morte-rinascita.

Tutto questo succedeva molto prima della comparsa delle cosiddette "Veneri

deformi". Il che vuol dire che la riflessione sulla morte, e quindi una concezione di sopravvivenza dello spirito in un altro mondo, si sviluppa molto prima del culto di una divinità.

Le "Veneri deformi" che si trovano sparse in un territorio che va dalla Siberia alla Francia sono piccole statue di figure femminili, probabilmente simboli di fertilità, data l'estrema accentuazione dei caratteri sessuali. Esse possono essere considerate le progenitrici di una unica dea "La Dea Madre" che sarà venerata per un lungo periodo: dal mesolitico fino a tutto il neolitico per estinguersi con quella che M. Gimbutas definisce la cultura Kurgan. Secondo M. Gimbutas¹³, mentre la cultura europea raggiungeva una fioritura artistica notevole e un periodo di pace, dovuto alla glacialità¹⁴, intorno al V millennio una nuova cultura neolitica, che aveva addomesticato il cavallo e produceva armi letali, emergeva dal bacino del Volga e travolgeva la pacifica cultura neolitica, proponendo una nuova struttura: *teocratica, militare, patrilineare*. Questa nuova cultura è chiamata *Kurgan* (che in russo significa tumulo) perché i morti venivano sepolti in tumuli circolari monumentali. Questo è uno dei segni di un mutamento molto più complessivo della cultura: infatti nel pantheon divino gli dèi sostituiranno le dee, mentre contemporaneamente la cultura matrilineare (che resterà ancora per qualche secolo a Creta) sarà interamente sostituita da una cultura *patrilineare, guerriera, fortemente gerarchizzata*. Questa nuova struttura sociale e culturale comporterà un profondo mutamento sia nei confronti della natura che sarà vissuta sempre più come aliena, sia nei confronti dell'evento morte.

L'angoscia dell'uomo nuovo di scomparire, di cadere nell'oblio, sarà segnalata dal bisogno compulsivo di costruire monumenti funerari sempre più importanti ed indistruttibili: dai tumuli, alle tombe megalitiche, alle piramidi.

Ma ormai siamo con la cultura *Kurgan* in piena rivoluzione urbana. Dopo la fase neolitica, che basava il sostentamento sulla caccia e sul raccolto libero, si passa ad una economia basata sull'allevamento e la coltivazione. Questa nuova economia permetterà lo sviluppo demografico e cambierà profondamente la civiltà dell'uomo: inizia l'insediamento urbano. Ricordo che civiltà deriva dalla radice *Kei* (che vuol dire insediamento), mentre cultura deriva da *colere* (coltivare). Quindi, anche etimologicamente, coltivazione ed insediamento sono alla radice della cultura e della civiltà. Nell'arco di un tempo, che ormai può essere valutato in secoli, avverranno numerosi cambiamenti che porteranno ad una profonda trasformazione dell'uomo.

Anche la concezione della morte subirà profonde trasformazioni. Se possiamo ipotizzare che l'uomo di *Neanderthal* concepisse una sopravvivenza dopo la morte, questa concezione era poco organizzata e tendenzialmente laica. Infatti gli studi di antropologia riguardanti popolazioni cosiddette primitive dimostrano con assoluta sicurezza che la credenza di una vita dopo la morte *non è universale e quindi essenziale e costitutiva dell'uomo*.

È invece proprio con la vita urbana che l'evento morte assumerà una caratteristica sempre più drammatica e sarà vissuto come evento altamente destabilizzante l'unità del gruppo sociale.

Non è molto semplice, per mancanza di dati sicuri, capire come sia avvenuto questo radicale cambiamento. Possiamo pensare che con la rivoluzione urbana – avvenuta circa 6.000-7.000 anni a.C. – che costituisce la base della nostra attuale civiltà, i rapporti sociali siano divenuti estremamente complessi e tali da porre sempre nuovi problemi e sfide all'uomo. Problemi e sfide ben più complessi di quelli del periodo precedente, quando la lotta era solo contro gli elementi naturali (glaciazioni, penuria di cibo ecc.).

In questa nuova fase si instaura un maggiore distacco rispetto alla natura che verrà

vissuta sempre più come elemento da sfruttare. Probabilmente questa nuova concezione renderà impossibile considerare la morte quale evento naturale, quale naturale ritorno alla terra, come era avvenuto nel lunghissimo periodo precedente.

Inoltre l'inurbamento comporterà per i singoli componenti l'impossibilità di essere autonomi rispetto al sostentamento. Si creeranno così figure, luoghi e modalità diverse: i sacerdoti come proprietari, il tempio come luogo di accentramento delle derrate alimentari e dei prodotti, ed una forte gerarchizzazione.

È la cosiddetta *economia templare* che sarà successivamente (e non sempre facilmente e incruentamente) sostituita da quella *palaziale*, ove centro di potere sarà il palazzo reale come sede del più forte in campo militare: il re.

La vita e la cultura urbana si estenderà rapidamente. E se da una parte offrirà una maggiore sicurezza materiale ed una maggiore capacità produttiva, dall'altra si porrà come struttura molto instabile e conflittuata: la vita di ogni singolo individuo dipenderà sempre più da quella degli altri. Questa nuova situazione comporterà elaborazioni nuove e complesse: fra queste dobbiamo considerare anche un mutato atteggiamento verso la morte. In questa situazione la morte, oltre che perdita-scomparsa, rischia di mettere in pericolo l'equilibrio complessivo del gruppo. Ed è in questa situazione che il problema della sopravvivenza e della trascendenza diventeranno sempre più importanti ed ideologicamente dominanti. Una prova di questa ipotesi ci deriva dagli studi antropologici sul culto dei morti presso popolazioni ancora viventi e definite come "primitive".

Dobbiamo sottolineare che, ove non sono avvenute rivoluzioni profonde, l'uomo tende ad essere consuetudinario rispetto agli eventi fondamentali come la vita o la morte.

In queste culture primitive da una parte ritroviamo quasi tutte le pratiche più antiche (inumazione, sepoltura in caverne, sepoltura in due tempi ecc.), dall'altra è *piuttosto infrequente* la concezione di una sopravvivenza dello spirito.

In queste popolazioni comunemente si evidenzia una concezione magica o laica della morte, comunque non sacrale.

Dice E.O. James:

«Per quanto concerne l'estremo destino del defunto nella società primitiva generalmente si nota un interesse scarso o nullo. Non appena i membri del gruppo vengono inviati uno dopo l'altro nel mondo dell'invisibile con i riti funerari prescritti, a poco a poco ciascuno è dimenticato dai parenti e dai discendenti. Il suo nome non viene più ricordato, mentre i resti mortali riposano nascosti in qualche luogo segreto ed inaccessibile, come una caverna o un crepaccio, per tenere lontana ogni molestia che porterebbe la vendetta sul capo dei sopravvissuti. Il concetto di eternità, di sopravvivenza non è affatto presente in questo grado di cultura. L'idea di uno spirito immortale è ben lungi dall'essere presente: lo spirito tende a scomparire, come nella fantasia del *Maeterlinck*, i cui abitanti entrano via via nell'oblio a man mano che il ricordo della loro esistenza si affievolisce tra i sopravvissuti. Il fatto di tenere periodicamente delle feste di commemorazione mira a prolungare la loro sopravvivenza mantenendoli in contatto con i vivi. Ciononostante, il festino funebre e il secondo seppellimento segnano la fine dei riti funerari con i quali anche le ombre tendono ad entrare nell'oblio»¹⁵.

Se esaminiamo il culto dei morti nei popoli primitivi si dimostra quindi chiaramente come *l'idea di immortalità non sia una costante universale e costitutiva dell'uomo*.

Ma la mia tesi che la concezione della morte cambia soprattutto in relazione alla rivoluzione urbana può essere avvalorata da due capolavori dell'antichità

L'epopea di Gilgameš del III millennio a.C. e *l'Iliade* dell'VIII secolo a.C. (con particolare riferimento al libro XXIII). Da queste opere è possibile arguire non solo quale era la concezione della morte ed il culto dei morti in uno specifico filone

culturale (che dalla cultura sumerica attraverso quella babilonese e fenicia trapasserà in parte in quella greca), ma si evidenzia sempre più chiaramente che una delle fondamentali angosce collegate alla morte è l'*oblio*.

Questi testi ci segnalano come l'angoscia più profonda rispetto alla morte è quella dell'oblio, sia dimenticare sia essere dimenticati: la morte quindi come scomparsa dalla storia e della storia del singolo uomo.

Dal momento che viene vissuta come scomparsa-oblio, la morte non potrà più essere vissuta come fatto naturale, come ritorno alla terra. Questa mitica età dell'oro non è più percorribile per l'uomo, perché egli è diventato sempre più tale nella misura in cui si è separato dalla natura e dai suoi ritmi ripetitivi, per farsi e fare storia. Si aprirà così per lui un dilemma fondamentale. Da una parte il desiderio di ritornare ad un mitico stato naturale di inconsapevolezza e ingenuità; dall'altra l'angoscia che questo ritorno comporti la perdita dello specifico umano: il suo farsi storia e la conoscenza, anche se conoscere può essere doloroso, come dimostra l'acquisita consapevolezza della propria morte.

Gilgameš

Ritengo opportuno soffermarmi su uno dei testi più antichi che possediamo, perché offre una chiave di lettura della storia dell'umanità, ma soprattutto evidenzia tre diverse dimensioni umane: lo stato selvatico-naturale, quello semidivino e quello totalmente umano, ove l'accettazione della morte e la non credenza nella immortalità *rappresentano quanto di più umano ci sia, ovverosia di non sacrale*.

Nella mitica città di Ur – circa 2.700 anni a.C. – regna Gilgameš, per due terzi dio e per un terzo uomo, che rappresenta (storicamente) il tipico sovrano-padrone della città.

Ma anziché essere come doveva "il pastore per il suo popolo", Gilgameš manifesta una tracotanza ed una "ubris" che muovono gli dei ad intervenire.

Dopo un tempestoso colloquio, il consesso divino ordina ad Aruru (dea della creazione) di forgiare un uomo che sia pari a Gilgameš per forza e per coraggio.

«Nell'acqua immerse le mani, trasse un pizzico di argilla, lo lasciò cadere nella landa deserta e fu creato il nobile Enkidu».

Egli era:

«ignaro dell'umanità, nulla sapeva della terra coltivata. Si pasceva sulle erbe della collina insieme alle gazzelle, con le bestie selvatiche si appostava presso le pozze d'acqua; dell'acqua gioiva in compagnia dei branchi di animali selvatici».

Ma per rendere possibile l'incontro tra Gilgameš ed Enkidu (come avevano deciso gli dèi) è necessario che quest'ultimo passi dallo stato selvatico-naturale a quello civile.

L'iniziazione avverrà mediante una «prostituta sacra, una femmina lasciva del tempo dell'amore». Ed Enkidu restò con lei per 7 giorni e 7 notti, ma quando cercò di allontanarsi per far ritorno alla vita primitiva

«(...) allora le gazzelle balzarono via; fuggirono dal suo cospetto le creature selvatiche. Enkidu le avrebbe inquisite, ma il suo corpo era legato come da una corda; quando cominciò a correre le ginocchia gli cedettero, aveva perduta la sua sveltezza. Ed ormai erano tutte fuggite le creature selvatiche: Enkidu era diventato debole perché la saggezza era in lui ed i pensieri di un uomo stavano nel suo cuore».

Questa trasformazione renderà possibile una amicizia ed una alleanza con Gilgameš. Ed i due personaggi partiranno per una impresa eccezionale: la conquista della Foresta dei Cedri che è difesa dal mitico Humbaba personaggio violento e fortissimo che impedisce l'ingresso a chiunque. Ma i due eroi avranno la meglio. Humbaba sconfitto chiede di essere risparmiato, ma Enkidu lo uccide senza alcuna pietà. Questa *ubris* susciterà sdegno negli dèi che decidono di punire Enkidu con la morte. Una notte egli sognerà il regno dei morti.

«Ivi è la casa i cui abitanti siedono nelle tenebre, polvere è il loro cibo, argilla la loro carne. Non vedono luce alcuna, siedono nelle tenebre».

Con questo sogno Enkidu diventa consapevole della propria morte ed allora maledice la prostituta, il suo essere diventato civile e si lamenta perché vorrebbe ritornare allo stato primitivo. E nel suo lamento Enkidu ci rivela due particolari importanti:

1. Egli non solo rimpiange il suo stato di natura, ma anche la moglie e i sette figli che aveva lasciato nella foresta.

Quindi bisogna ritenere che non è stata una generica conoscenza della donna a rendere civile Enkidu, ma quella specifica con la prostituta del tempio.

2. Nel passaggio dallo stato naturale a quello civile, Enkidu ha avuto modo di combattere, essere onorato dagli uomini, conquistare onori e territori e l'amicizia di un re, ma ne ha pagato il prezzo con la consapevolezza della morte.

In questa nuova condizione ove «(...) la saggezza era in lui ed i pensieri di un uomo stavano nel suo cuore» la morte non poteva più essere vissuta come evento naturale, come ritorno alla natura: la conoscenza aveva interrotto questa possibilità.

E Gilgameš dopo averlo vegliato per 7 giorni, “finché il verme non fu sopra di lui”, inizia a meditare sulla morte dell'amico e sulla propria morte.

«Poiché ho paura della morte, farò del mio meglio per trovare Utnapištim colui che chiamano il Lontano: egli infatti è entrato nel consesso degli dei, ovverosia da uomo è diventato dio, ovverosia immortale».

Gilgameš parte così alla ricerca della immortalità. Ma è un'impresa impossibile a differenza della precedente, e nello scacco del serpente che gli ruberà la pianta miracolosa dell'immortalità, Gilgameš perderà i suoi due terzi di divinità per diventare interamente uomo.

Ed alla fine egli accetterà la vita come azione, come ricerca, ma anche come consapevolezza della morte.

Credo che basti citare la fine del racconto per comprendere la totale umanità di questo personaggio:

«Era saggio, vide misteri e conobbe cose segrete: un racconto egli ci recò dei primi giorni del Diluvio. Fece un lungo viaggio, fu esausto, consunto dalla fatica. Quando ritornò, si riposò, su una pietra l'intera storia incise»¹⁶.

Come risulta evidente dal racconto sumerico (e non dobbiamo dimenticare che la rivoluzione urbana iniziò 6000 anni fa proprio in questi siti) il superamento dello “stato di natura”, se comporta l'acquisizione della consapevolezza della morte, comporta anche la possibilità di uscire dal circuito ripetitivo della natura per immergersi nel mondo delle grandi imprese, ovverosia della storia.

Se non esiste l'immortalità, cioè un “al di là” che rende la morte un semplice passaggio e non la fine, unico modo per affrontare il dramma della morte come scomparsa totale è quello di eseguire azioni degne di lode e di ricordo. Ed è questo il messaggio più profondo ed umano del testo sumerico. Nella epopea di Gilgameš

vediamo quindi con estrema chiarezza i due impossibili percorsi dell'uomo. Sia quello di ritornare uomo "naturale" (Enkidu) per negare la consapevolezza della morte, sia quello di considerarsi divino per accedere all'immortalità (Utnapištim, detto il "Lontano" e di cui Gilgamesh parte alla ricerca, è appunto l'unico uomo che è riuscito a diventare immortale).

Ma questa storia ci propone una terza soluzione, oltre i due impossibili percorsi: la necessità di uscire sia dal circuito ripetitivo della natura, sia da quello statico-immobile dell'immortalità, acquisendo la possibilità di vivere creando opere ed imprese tali da lasciare un ricordo imperituro. "Non omnis moriar", affermava Orazio a proposito della sua opera. Questo bisogno di compiere imprese imperiture, questa sorta di immortalità "laica" ci fa comprendere che una delle fondamentali angosce dell'uomo è appunto la morte intesa come scomparsa-oblio.

Ed ancora una volta un poeta ci viene in aiuto per evidenziare la drammaticità e la complessità di questo evento: mi riferisco al libro XXIII dell'*Iliade*.

Patroclo è stato ucciso, l'amico Achille, dopo aver pianto a lungo, esausto si addormenta. Gli compare in sogno Patroclo che così si esprime: «(...) Tu dormi Achille, né di me più pensi, / vivo m'amasti, e morto mi abbandoni».

E chiede ad Achille una rapida sepoltura, perché la sua ombra possa entrare nel mondo dell'Ade (che vuol dire l'invisibile). Achille che nel sogno rivede l'amico e crede quindi che sia vivo, gli chiede di avvicinarsi, perché vuole abbracciarlo.

«Così dicendo con le aperte braccia / amoroso avventossi e nulla strinse: / che stridendo calò l'ombra sotterra / e svanì come fumo. / Oh ciel! Dell'Ade gli abitanti han dunque / spirito ed ombra, ma non corpo alcuno?».

Da questi versi emergono due dati essenziali che, seppur riferiti ad una cultura dell'VIII secolo a.C., sono dimensioni che continueranno a sopravvivere. Da una parte c'è l'idea che dopo la morte, mentre il corpo si corrompe, lo spirito (o l'ombra) sopravvive, e come immagine vagante si reca nel regno dell'invisibile (Ade) o nei Campi Elisi. Dall'altra bisogna chiedersi cosa significa il rimprovero che Patroclo, nel sogno fatto da Achille, esprime con la frase: «né di me più pensi».

È un autorimprovero? Ovverosia Achille teme dopo la morte dell'amico di obliarlo e di perderne la memoria? Oppure è Achille che si angoschia perché non può più essere nel pensiero dell'amico, e quindi "non può essere più pensato"?

Oppure Achille, consapevole anche lui di essere mortale, teme di scomparire, con la sua morte, dal pensiero dei suoi amici e conoscenti? Come vedremo la frase di Patroclo è più complessa di quanto appare.

Facciamo un salto di 3000 anni e veniamo a Pirandello.

Pirandello trovandosi in Germania ebbe con ritardo la notizia della morte della madre e fece le seguenti riflessioni:

«Quando non lo sapevo, per quanto morta, lei continuava ad essere viva per me. Al contrario è lei che non poteva più pensarmi sono io allora quello che è morto, perché non potrò più essere nei suoi pensieri. Quindi la vera perdita è l'immagine di noi stessi presso la persona cara morta. Noi possiamo pensarla, ma non possiamo più essere pensati da lei. E come se morissimo noi, in quanto non c'è più nessuno che ci pensa»¹⁷.

Con questa riflessione di Pirandello siamo giunti al cuore del problema.

Con la morte si sviluppa una doppia angoscia: da una parte quella di non essere più presenti nella memoria del morto e quindi «è come se morissimo noi, in quanto non c'è più nessuno che ci pensi». Dall'altra l'angoscia che una volta morti noi, siamo noi stessi a obliare tutto e quindi a scomparire definitivamente.

Come si vede l'evento morte è altamente destabilizzante: comprensibile quindi che sia il singolo individuo che l'intero gruppo abbiano da sempre cercato modalità

compensative con una serie di meccanismi difensivi, tra i quali la negazione e la conseguente dimensione del sacro rappresentano certamente la modalità più regressiva.

L'uomo e la morte

L'uomo di fronte all'evento morte deve affrontare in modo repentino e totalizzante alcuni vissuti fondamentali relativi ai seguenti processi:

- a) evento di una rapida trasformazione corporea del defunto;
- b) evento della sparizione;
- c) emergenza di una dinamica di ambivalenza connessa non tanto con la specificità del rapporto (e quindi con eventuali sensi di colpa) quanto piuttosto con la dinamica della sparizione. Chi fa sparire chi? Il sopravvissuto o il morto?
- d) riattivazione di problemi inerenti la propria morte. Come vedremo si crede di poter pensare la propria morte, ma in realtà è impossibile pensarla, perché la morte *reale* comporta l'automatica scomparsa delle immagini interne nel morto. E questo il *tremendum* che nessuno vuol dire e che si indora con il concetto del sacro.

Questi quattro vissuti sono chiaramente angoscianti e traumatizzanti: comprensibile quindi che l'uomo da sempre abbia cercato una serie di meccanismi difensivi volti a negarli e ad annullarli. Ma esaminiamoli più attentamente per capire se è possibile collegarli con quelli così peculiari, ma anche così disomogenei, del sacro.

Il processo di trasformazione è collegato alle trasformazioni biologiche che intervengono dopo la morte e può essere diviso in quattro stadi:

a) Il primo stadio è caratterizzato dalla constatazione che le fondamentali attività vitali sono cessate: come il respiro, il battito cardiaco, la mobilità soprattutto quella degli occhi, per cui la fissità dello sguardo è la cosa che più terrorizza l'uomo. Questo stadio può momentaneamente essere equiparato, per consolazione o per negazione, ad una fase fisiologica: il sonno.

b) La seconda fase interviene nel giro di poche ore e rimanda alla ineluttabilità di un cambiamento irreversibile. È il *rigor mortis*.

Questo stadio è collegabile alla pietra: ovverosia la pietra è utilizzata come metafora di questo cambiamento irreversibile. E sarà la pietra a segnalare il luogo della sepoltura, ma come lastra servirà anche ad impedire che il morto riprenda *la sua mobilità* e torni indietro. Ma che la pietra sia collegata alla morte, come già detto, è possibile intravederlo dai numerosi miti: dalla Medusa, fino al Convitato di Pietra. La pietra rappresenta lo statuto di irreversibilità e di non ritorno del morto.

c) Il terzo stadio è quello che più terrorizza l'uomo: è la fase della trasformazione putrefattiva, è la fase dell'*impuro*. Se pensiamo all'importanza dell'impuro nel sacro, credo che sia possibile ipotizzare un collegamento: è il cadavere l'impuro e l'intoccabile. Il rito della doppia sepoltura è un chiaro esempio del tentativo dell'uomo di onorare il morto, ma di sfuggire a questa situazione: solo dopo la fine dei processi putrefattivi si riprende contatto con il morto.

È sicuramente la fase che più si cerca di nascondere: l'inumazione, la mummificazione, l'incenerizione, sono i vari tentativi di occultamento di questo stadio. Ma perché questa fase determina tanta angoscia?

Perché questa fase comporta la totale perdita dell'identità umana. *Il morto diventa sempre più omogeneo alla natura: e il ritorno alla natura è vissuto come insignificanza e perdita totale dello specifico umano.*

d) Infine c'è l'ultima trasformazione che corrisponde allo scheletro. Ma questa

fase non è drammatica, anzi possiamo dire che inizia un recupero. La staticità dello scheletro libera dall'angoscia della trasformazione e fa recuperare al morto un suo statuto più universale. Nello scheletro in fondo si può riconoscere l'appartenenza al genere umano. Lo scheletro non suscita più ambivalenza o angoscia, bensì rispetto. Non a caso il culto funerario più antico è quello dei teschi.

Ma accanto al vissuto collegato a queste trasformazioni che comportano una lunga e difficile elaborazione, bisogna tener presente che il vivente deve elaborare un'altra complessa dinamica: quella della scomparsa. Ovverosia l'angoscia per la perdita non solo della presenza fisica, ma anche dell'immagine interna, del ricordo del morto.

Il cadavere (che etimologicamente vuol dire il *caduto*) diventa il morto ovverosia il *consumato* (che deriva da morso).

Si giunge così all'angoscia più profonda: la morte come scomparsa totale. Non solo perché scomparire la nostra immagine nel *morto*, ma anche perché può scomparire il *nostro ricordo del morto*; evento tanto più probabile quanto maggiore è stata l'ambivalenza rispetto allo scomparso.

Quanto sopra descritto attiene al complesso vissuto del vivente rispetto alla morte dell'altro. Ma un tale evento, inevitabilmente, risveglia e porta a pensare alla propria morte.

In realtà *la propria morte non può essere pensata: il pensare è attività del vivente, mentre la morte è scomparsa della nostra vita psichica, della nostra memoria, delle nostre immagini interne.*

Quindi possiamo pensare alla nostra morte da *vivi*; una volta morti *realmente*, la nostra morte non è più pensabile, perché la morte impedisce il pensare.

Questa verità così semplice e lineare, da sembrare quasi banale, è continuamente negata, anche se fa parte del nostro patrimonio culturale, fin dai primordi.

Epicuro già nel IV secolo a.C., così si esprimeva:

«(...) il male che più fa rabbrivire ed è la morte, non è dunque nulla per noi, perché quando noi siamo, non c'è la morte, e quando c'è la morte, noi allora non siamo più»¹⁸.

Proprio sulla base di questa concezione gli epicurei proclamavano come loro principio fondamentale il "bebioka", ovverosia il poter dire in ogni momento: "Ho vissuto".

Ma come il pensiero epicureo, da Cicerone ai Cristiani, sarà corrotto e negato, così questo buon senso di fronte alla morte, andrà smarrito. Comunque dobbiamo anche prendere atto che l'evento morte continua a suscitare angosce più o meno drammatiche. Pertanto bisogna ritenere che dietro la paura della *morte materiale*, si nasconde qualcosa di più importante e diverso.

Infatti se l'angoscia per la morte è possibile solo finché si è vivi, deve esserci una situazione che in vita può essere esperita come equivalente della morte. Ovverosia un'attività pulsionale (cioè del vivente) collegata all'istinto di morte.

Mi riferisco a quella specifica attività pulsionale dell'istinto di morte, evidenziata fin dal 1971 da M. Fagioli, cioè la fantasia di sparizione contro la realtà esterna. Se l'uomo ha la possibilità di far scomparire gli altri, di fare il buio, di rendere ciò che esiste, *invisibile* (l'Ade), tutto questo determina la possibilità di poter esperire da vivi le dimensioni della morte.

È evidente infatti che ci sono chiare analogie tra la fantasia di sparizione e la morte materiale: ambedue portano alla perdita delle immagini interne, della memoria, della storia. Ma queste analogie, che hanno indotto numerosi autori ad omologare i due eventi, non devono far dimenticare che esiste una sostanziale differenza. La

morte è un evento biologico ed ineluttabile, l'istinto di morte è un evento pulsionale, cioè del vivente, e modificabile.

E così mentre l'*homo religiosus* cerca inutilmente di esorcizzare la morte, il terapeuta "più modestamente" cerca di combattere e modificare l'istinto di morte come fantasia di sparizione contro la realtà esterna.

Ma se questa falsa analogia non viene smascherata, se l'istinto di morte viene considerato come ritorno allo stato inorganico (cioè equiparato alla morte), allora l'uomo non può che angosciarsi.

Ed è di fronte a queste angosce che il sacro è sorto e si è posto come meccanismo difensivo e rassicurante tramite una dinamica di negazione. Ponendo la trascendenza e creando uno spazio fittizio, per fittizie trasformazioni, rassicura che non ci sono trasformazioni, perdite, distacchi: ma un'eterna immobilità ove la morte diventa solo un passaggio e non la fine.

Che questa negazione dell'evento morte comporti anche una negazione della nascita è inevitabile e consequenziale.

È evidente che la concezione della morte è speculare a quella della vita.

Se il sacro è negazione dell'evento morte, inevitabilmente è anche negazione dell'evento nascita e quindi complessivamente della vita, che viene proposta non come continua trasformazione (di cui la morte rappresenta l'ultima e definitiva), ma come divina immortalità (ove la morte costituisce solo un passaggio).

Perché il sacro possa sussistere deve operare un continuo processo di negazione.

Per meglio chiarire questa dinamica fondamentale sarebbe interessante fare una disamina dei riti iniziatici, perché essi permettono di osservare come la negazione venga utilizzata ai fini di proporre trasformazioni *inesistenti*.

Faccio una brevissima esemplificazione: il sacramento del battesimo.

Il battesimo serve a trasformare il bambino da "naturale" e "peccatore-originale" in "uomo-divino" mediante il gesto simbolico dell'immersione nell'acqua (unica traccia di una realtà materiale). Ma dietro questo simbolismo si nasconde la negazione più massiccia. Per far nascere "il bambino-uomo-divino" bisogna negare che è già nato materialmente, che ha una sua storia, una sua individualità.

Il bambino deve essere considerato un "non esistente" per farlo accedere, tramite il sacramento, all'esistenza. Evidente quindi la correlazione tra questa negazione e quella successiva operata con la morte. L'uomo nato per e con il battesimo (prima negazione) è logicamente non mortale (seconda negazione). Ci troviamo di fronte ad una dinamica onnipotente che crede di poter operare trasformazioni in maniera molto singolare.

Mi sembra necessario ripetere e sottolineare una affermazione già citata da M. Eliade:

«Manifestandosi il sacro, un qualsiasi oggetto diviene "qualcosa di diverso" di "interamente altro" pur rimanendo quello che è perché continua a far parte dell'ambiente cosmico che lo circonda»¹⁹.

Sorge spontanea la domanda di capire quale sia la differenza tra questa trasformazione operata in nome del sacro e quella che opera lo psicotico nella sua trasformazione delirante della realtà. La più semplice sembra essere che mentre la prima è una dinamica condivisa e ha consenso, la seconda no; ma c'è una differenza più sottile, nel sacro c'è la consapevolezza di questa dinamica e questa consapevolezza rende necessario e fondamentale il tabù del vedere: il vedere rivelerebbe il trucco della negazione ed il sacro sarebbe profanato, ovverosia diventerebbe di nuovo umano.

Questo spiega perché il sacro è stato utilizzato come deterrente e come potere nei confronti delle angosce più profonde dell'uomo, ed ha assunto una connotazione ed una codificazione sempre più rigida, all'interno della progressiva socializzazione dell'uomo. Ma credo necessario a questo punto cercare di capire quali sono i nessi che legano le reazioni di fronte all'evento morte e la dimensione del sacro.

Possiamo dire che il sacro, come formazione sintomatica, lascia trasparire ampiamente che i fenomeni negati riemergono, come nel sintomo psicopatologico riemergono le dinamiche conflittuali sottostanti. Logicamente, bisogna essere attenti a coglierle!

A proposito del sacro ho sottolineato l'importanza del puro e dell'impuro: questa distinzione sembra derivare appunto dai processi trasformativi della putrefazione.

La trascendenza rappresenta la negazione di questa trasformazione: non c'è trasformazione, ma passaggio. Non c'è perdita, ma solo separazione. L'anima (e poi il corpo) del defunto saranno recuperati.

L'ambivalenza costitutiva del sacro è legata all'ambivalenza del vivente rispetto alla morte, ma anche alla consapevolezza che la morte è necessaria per la vita (il sacrificio). Il sacro, come possibilità di esorcizzare (mediante una negazione) la morte, diventa un potere, e come tale viene agito.

Infine il sacro ha bisogno del tabù del vedere: l'andare a vedere non profana il sacro, ma lo delegittima.

La morte pertanto può essere vissuta o come evento naturale, come normale ritorno alla terra dalla quale siamo nati, oppure come evento traumatico che spezza la continuità e l'esistenza stessa dell'uomo. Evento cioè che riomologa l'uomo alla natura, ovvero una totale crisi della presenza.

Ed è di fronte a questo evento che scattano i meccanismi difensivi del sacro: cioè la totale negazione dell'evento. Ma è evidente che queste due strade non ci portano molto lontani; la prima perché l'uomo è diventato tale nella misura in cui si è separato dalla natura, dalla sua ciclicità e ripetitività, con il farsi storia. La seconda perché è un meccanismo difensivo che serve ad impedire una fondamentale elaborazione dell'uomo: l'elaborazione del lutto.

L'elaborazione del lutto è un processo psichico complesso ma creativo, doloroso ma irrinunciabile.

L'elaborazione del lutto (e non già la depressione che rappresenta *la non elaborazione e quindi l'aspetto patologico*), permette, separandosi dal passato, di vivere il presente. L'elaborazione del lutto permette di vivere il presente come attimo vitale. È evidente che essa, sul piano evolutivo, è una dinamica molto più avanzata della semplice accettazione della morte come evento naturale.

Infatti adeguare il tempo dell'uomo (come vissuto e come storia) al tempo della natura, rischia di rendere l'uomo così naturale da risultare poco umano.

Il ritorno all'ordine della natura corrisponde alla vita che Enkidu conduceva prima dell'iniziazione, cioè senza storia, senza passioni, senza memoria.

Quello che più atterrisce l'uomo non è tanto la follia, quanto l'attonita passività e vacuità del demente. Ed è su questa angoscia profonda, su questa situazione ove da vivi si immagina la propria morte cioè la perdita delle immagini e della memoria, che il sacro con l'inganno di una trascendenza, di una immutabilità, di una eternità, di un luogo ove si continua a vivere, fissa il suo potere. Ma lo fissa con l'imperativo del non vedere: il non vedere permette la permanenza dell'inganno. Il vedere, profanando il sacro, toglie l'inganno ed apre all'uomo la possibilità di capire, di vedere. Di vedere non tanto i mostri dell'inconscio rimosso, non certamente i beati della vita eterna, ma la possibilità di cogliere e di costruire attraverso gli indefiniti atti del

presente.

Come si esprime una delle voci più liriche del Novecento, P. Valery nel suo carme
*Il cimitero Marino*²⁰:

(...) si leva il vento! Ora bisogna vivere!
L'aria infinita apre e rinchiede il libro mio,
l'onda osa avventarsi spumeggiando, sulle rocce!
Volate via pagine abbaccinate!
Rompete onde
D'acque inebriate inondate
questo tetto tranquillo ove beccheggiano le vele.