

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA

Il pensiero come *pietas*

Si può concepire il pensiero come *pietas* se si decide di prendere le mosse da una qualche definizione della *pietas* virgiliana, magari ricavata dai famosi versi del primo libro dell'*Eneide* in cui Enea esorta gli affranti compagni in fuga da Troia a ricordare insieme ai loro lutti che il Lazio li attende a patto che siano coraggiosi, pazienti di fronte all'inerzia degli eventi, prudenti ed attenti, religiosamente attenti, al volere degli dei che non sopportano l'arroganza degli umani verso le vicende drammatiche e i processi storici che dolorosamente attraversano. Ecco: possiamo avanzare la tesi che la *pietas* è la non arroganza e il coraggioso affrontare con fiducia ma senza certezze preventive il destino che ci attende? Forse si potrebbe rispondere positivamente, purché subito ci si ponga il problema di fondo: come trasferire quelli che sono dei moti o dei modi dell'animo umano che noi definiamo sostenuti da *pietas*, nell'ambito di quel pensare che, comunque lo si intenda, non è un modo dell'animo, non indica né realizza comportamenti da tenere di fronte al destino, ma indica piuttosto come iscrivere in una trama categoriale di giudizi qualcosa che al giudicare logico è estraneo, dato che ha a che fare con i comportamenti di quella che siamo abituati a considerare un'etica, ossia un modo di orientarci nel modo, una concatenazione di azioni pratiche rette da un fine? Con il porci questa seconda fondamentale questione (come l'etica si fa pensiero o come il pensiero è intrinsecamente tramato dall'etica che guida i comportamenti e impone la *pietas*, e dunque è una forma del fare, mentre resta pur sempre, nella sua espressione giudicativa una forma del pensare) siamo in condizione di definire l'orizzonte generale della argomentazione. Che si dia una *pietas* del pensiero è possibile pensarlo a patto di fare della memoria e dell'oblio, del ricordo, del raccontare, del testimoniare, la trama di un pensare che in questo stesso atto si sottrae alla cattura logica ma anche fenomenologica, alla presa di quella intenzionalità fenomenologica la cui coscienza trascendentale costituisce i suoi oggetti.

Nel concepire il pensiero come *pietas* compiamo una originaria e fondativa, alterante in senso profondo, dislocazione del pensiero fuori e oltre, anche se non contro, la sua trama di strumenti logici del giudicare. Affrontiamo in questo modo il passaggio costitutivo della filosofia dell'ultimo importante libro di Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*¹, ossia quel pensiero che esibisce – si ricorderà – la trasformazione dell'etica in filosofia prima e la perdita della assolutezza presunta dell'ontologia e della fenomenologia, a vantaggio di una rinata metafisica della prossimità all'Altro, ossia agli altri. Senza che Lévinas la nomini esplicitamente, qui la *pietas* risuona nella immagine della passività con cui io stesso (in certo senso originariamente sottratto al dominio egologico della fenomenologia husserliana) mi sottopongo all'ordine che sensibilmente giunge a me dal volto dell'altro, un ordine che insatura in me la disposizione etica senza che sia io a fondarla e a deciderla: senza quella arroganza, ma con quel rispetto esso sì deciso, coraggioso ma senza certezze, con cui il "pius Aeneas" accende la *pietas* nei compagni in fuga e si assicura che l'obiettivo, almeno nella volontà degli animi fattisi pietosi, sia già raggiunto. Nella *pietas* è dunque in gioco quella "passività" che Lévinas ha sottratto alla sintesi conoscitiva precategoriale in cui l'ha collocata Husserl, assegnandole la funzione di realizzare l'anarchica, preoriginaria "prossimità" all'Altro, ossia agli altri. La passività della *pietas* che ricaviamo da Lévinas in certo senso "appesantisce" il pensiero logico-fenomenologico e in certa misura lo snatura, ancorando il pensiero stesso alle condizioni di una assolutezza etica dipendente dal mondo in cui la passività sensibilmente si mostra, essendo la *pietas* anzitutto "il modo stesso della passività". Non si dà uomo nel mondo con gli altri uomini, in assenza della passività della *pietas* che guida in una modalità peculiare (Lévinas lo chiama non "violento") le azioni che gli esseri umani sono chiamati a compiere. *Pietas* è dunque il nome di ciò che Heidegger concepisce come "l'essere nel mondo", lo "*In der Welt sein*".

Se intendiamo procedere lungo questa via, dobbiamo esplicitare che qui con mondo intendiamo il modo psichico intrecciato e, più radicalmente, risolto nel suo passato, ricordato, dimenticato testimoniato, stravolto da una memoria non fotografica ma comunque costruttiva. All'interno del secondo passaggio della nostra argomentazione si affaccia per noi il sapere

¹ Cfr. Lévinas (1983), in particolare cap. V, *Soggettività e infinito*.

psicoanalitico di Freud, del quale programmaticamente diciamo – e intendiamo dimostrarlo – che esso è anzitutto nella sua trama profonda un esercizio di *pietas* nei confronti del mondo delle cose vissute nel punto di incontro tra l'interno della psiche e la realtà esterna. *Pietas* verso le cose si richiede nell'orizzonte freudiano se ed in quanto ci si mostra la loro insuperabile, immediata “brutalità”², il non poterne venire a capo con degli accomodamenti preventivi, e piuttosto si favorisce il lasciarle essere e “pietosamente” accoglierle, farle nostre, elaborarle, trasformarle. Nel contesto del sapere psicoanalitico freudiano, e provenendo da Lévinas, la pratica pensante e l'agire clinico psicoanalitico sono un esercizio di *pietas*.

Ciò comporta che si assuma l'atteggiamento verso il mondo interno della psiche così come verso quello della natura e della storia civile, che ne riconosca l'inesorabile, ma creativa, produttiva, consumabilità, il suo potere e dovere essere distrutto, per essere ricostituito. *Pietas* significa allora (lo vedremo analizzando il breve saggio freudiano *Caducità*) proprio il vedere la dissipazione e il trattare la consumabilità del mondo interno ed esterno nella prospettiva che accetta pietosamente la fine delle cose, di ogni singola cosa, senza vanamente opporvisi, ma traguardando attraverso il loro sfacelo con un sentimento di malinconica e dolorosa allegrezza, che lascia vedere l'oltre, la rinascita di una vita altra, al di là della morte per sfacelo a cui tutto è destinato, verso cui ogni singolo frammento di essere si precipita – per finire ed essere fatto rinascere.

Innegabile è il nesso che Freud avverte come essenziale, proprio in quanto compreso all'interno dell'orizzonte affettivo ed emotivo della *pietas* che conferisce loro significato e valore costitutivo, tra il tema della “*Vergänglichkeit*”, della “caducità” delle cose terrene, e il tema del ruolo da riconoscere alla morte nell'ambito del corredo psichico dell'umanità. Dopo aver commentato il famoso saggio dedicato da Freud alla caducità, e pubblicato nella data fatale del 1915 quando è in atto il primo conflitto mondiale, come lo è il famoso saggio *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, di cui analizzeremo la folgorante, ma anche coraggiosa e insieme pietosa conclusione piena di *pathos* rivolto alla comprensione della potenza limitata ma insostituibile della carica spirituale di cui è fornita la psiche umana, avremo completato il quadro della nostra riflessione sul pensiero come *pietas*. Da un lato questo pensiero, che non teorizza il sentimento della *pietas*, ma si fa esso stesso *pietas* e dunque in se stesso “si

² Preta (2015), in particolare cap. 3, *Il partito preso delle cose*.

muta in *pietas*” prendendo le distanze rispetto alle sue coordinate logico-giudicative, apparirà segnato dalla levinasiana passività che ci approssima al volto dell’Altro (degli altri) per accoglierne l’ingiunzione etica a quella che ora siamo legittimati a chiamare *pietas* del pensiero, o pensiero come *pietas*. Dall’altro lato, questo stesso pensiero fattosi *pietas* attiva (passivamente attiva si potrebbe dire, paradossalmente, ma del tutto legittimamente) si svelerà intessuto dal solido, umano, fiducioso ma non enfatico rispetto per tutto ciò che si consuma e deperisce e “cade” e muore, e dunque di nuovo, ma da una prospettiva diversa da quella levinasiana, dal morire stesso – che in Freud non induce una disperazione nichilistica o decadentistica, voluta o in qualche modo evocata, ma piuttosto la ferma resistenza di fronte ad un destino non evitabile. Tale volontà emotivamente carica di resistenza (che si vorrebbe definire propria dell’umanismo freudiano, diverso da ogni altro, antiretorico e antipassatista) risulterebbe inconcepibile se non fosse intessuta della *pietas* che Freud non esplicita, ma risulta costitutiva dell’intera sua breve, concentrata riflessione sulla caducità e la morte.

Nell’*Avvertenza editoriale alla traduzione italiana del saggio*³, lo si collega in termini tematici ed emotivi tanto al saggio sulla guerra e la morte che abbiamo citato quanto a *Lutto e melanconia*, anch’esso del 1915, e si ricorda che prende lo spunto dalla vacanza estiva di Freud nell’agosto del 1913 a S. Martino di Castrozza. Il tema è, abbiamo detto, quello della caducità delle cose belle, tra cui in primo luogo della vita spirituale e carnale, fisica degli esseri umani, oltre che del bello nell’arte: il tema, o l’affannoso problema si dovrebbe dire, della “precarietà” del vivere esaltato dalla guerra in quel momento incombente – ma anche sempre presente nella struttura della psiche. Forse anche la recente rottura tra Freud e Jung contribuisce al tono di tristezza, in questo caso riferito alla “precarietà del movimento psicoanalitico”. Non è facile riassumere e commentare le brevi pagine freudiane, connotate da quel modo narrativo che anch’esso, apre le porte alla tonalità della *pietas*. Quest’ultima induce a confrontare grazie allo sguardo dell’anima il presente sfolgorante delle bellezze naturali e civili del mondo, e la continuità di quest’ultimo con il suo passato, con l’incertezza minacciosa del futuro che su ciò che sembra bello e quindi eterno lascia incombere la sua ombra. Non è facile leggere questa brevi pagine, mentre si desidera non perdere di esse il fascino malinconico in cui non si “parla della

³ Freud (1976), p. 171.

pietas” per ciò che è destinato a decadere, ma si lascia parlare, nello stile e come stile, la *pietas* stessa che il decadere delle cose ospita in se stesso destinalmente.

Un poeta ormai famoso e un amico silenzioso accompagnano Freud nella passeggiata agostana in una contrada fiorita della montagna. Ammirato dalla bellezza che lo circonda, il poeta non ne trae tuttavia gioia. Nella sua ammirazione parla amaramente il versante negativo della *pietas*, che scorge le lacrime delle cose. È infatti turbato dal pensiero che tutta quella bellezza sia destinata a perire. L’inverno gela la natura, così come, peraltro si gela e perisce, privato della più la calda linfa vitale «tutto ciò che di bello e di nobile gli uomini hanno creato o potranno creare»⁴. Il poeta amaramente ammirato è come soffocato dal destino di “caducità” del tutto che egli, tanto più in quanto poeta, avrebbe voluto soltanto poter interminabilmente ammirare, amare, celebrare.

Freud lascia cadere qui la sua prima considerazione. E qui si affacciano le prime parole della *pietas*. È molto significativo che anche in tale passaggio iniziale, come spesso in Freud, venga data voce ad un dualismo⁵, in questo caso il dualismo che scinde ed al tempo stesso unisce la *pietas* verso il mondo caduco. “Due diversi moti dell’animo” nascono di fronte alla “transitorietà” della bellezza. Si osservi che nessuno dei due fa appello alla consolazione possibile fornita da un destino accettato religiosamente. Da un lato abbiamo la amarezza di una laica rassegnazione (“il doloroso tedio universale del giovane poeta”), dall’altro lato la rivolta contro quello che appare, ma non è del tutto, un “dato di fatto”. La *pietas* dunque, come accade all’Enea virgiliano, non esclude la reazione orgogliosa che non accetta di riconoscere l’inesorabile destino della caducità universale. “Insensato” e “nefando” sarebbe infatti il credere nella dissoluzione nel nulla delle meraviglie della natura e dell’arte. Esse devono in qualche modo sottrarsi ad una forza distruttiva totale. L’obiezione psicoanalitica tiene ferma la *pietas* per le cose segnate dal decadimento, ma introduce una correzione realistica che ne rafforza il valore: *pietas* non può volere dire credere a ciò che è «troppo un risultato del nostro desiderio per poter pretendere a un valore di verità»⁶. La caducità è incontestabile e non sono ammesse eccezioni per ciò che è bello e perfetto. Ma tra i valori che la

⁴ Ivi, p. 173.

⁵ Cfr. Trincia (2015), pp. 77-93.

⁶ Freud (1976), p. 173.

caducità delle cose mantiene comunque in vita è del tutto assente quello che pretende di proiettare su di esse, nonostante la caducità, una realizzabile, realistica, credibile “esigenza di eternità”. Vera e reale non è la desiderata eternità di cose solo caduche, ma è invece vero il “dolore” pietoso della presa d’atto della caducità stessa. *Pietas* è dunque anche ciò che costituisce il nucleo del dolore realistico, tuttavia corretto in un senso che sarebbe troppo definire progressivo, ma anche troppo poco compreso se quel dolore venisse accompagnato dalla convinzione sfiduciata circa la perdita di ogni permanenza del valore del bello. Qui la ambivalenza della *pietas* emerge con chiarezza: non solo dolore ma anche solida, leopardiana resistenza alla pretesa che “la caducità del bello implichi un suo svilimento”.

A questo punto Freud muta il suo punto di vista difensivo e lo radicalizza in senso che continueremo a chiamare non progressivo, ma che certo segnala la forte convinzione della positività, della dignità, del “valore” della caducità. Parla ora in questo modo il Freud pienamente consapevole della posta teorica in gioco. La caducità delle cose «al contrario, ne aumenta il valore! Il valore della caducità!» (questo, si noti diviene per Freud il vero ed unico valore che va preservato, letteralmente rovesciando l’apparenza del disvalore della caducità) «è un valore di rarità nel tempo. La limitazione della possibilità di godimento aumenta il suo pregio. Era incomprensibile [...] che il pensiero della caducità del bello dovesse turbare la nostra gioia»⁷. Segue la tesi forse centrale del saggio, anch’ essa ricavabile da quella *pietas* verso le cose belle, che le rispetta nel loro valore estetico vivente, attuale, vivo e non correla tale valore alla loro durata nel tempo scorrente. Da questo punto di vista, la *pietas* è una funzione del riconoscimento dell’eterno, perché la caducità, la consumabilità reale delle cose ha il suo rovescio e persino la propria ragione nell’eternità del loro valore che scopre la loro resistenza al tempo che in un momento, in ogni momento si è in grado di godere, dunque la propria “eternità nel tempo” proprio nel confronto con ciò che è invece destinato a consumarsi come oggetto, come cosa o natura reali. *Pietas* è, ancora sul filo dell’ambivalenza, simultaneità del rispetto per il “reale” che si consuma e della difesa del “valore” (del bello, del vero, del perfetto) che invece non si consuma ma vive in ogni attimo in cui attualmente se ne gode. *Pietas* è la parola di Enea che esorta a sopportare il dolore della fine di Troia e della fuga verso la salvezza, mentre ricorda il

⁷ Ivi, p. 174.

valore che tale fuga dolorosa ospita in sé come suo *telos*, il raggiungimento divinamente destinato delle coste del Lazio.

È nell'ora della nostra attuale sensibilità che noi viviamo il valore delle cose, non nella loro sopravvivenza nel tempo. Perciò *pietas* è conferimento di valore all'eternità della vita del godimento delle cose nel momento presente, ossia appunto ad una eternità di valore di tipo intensivo, persino attimale, comunque presente, che non sa che cosa fare della garanzia della sopravvivenza nel tempo, quale mai senso assegnarle. La sopravvivenza non è un valore e non merita *pietas*. In un tempo futuro potrebbe esaurirsi l'esistenza stessa delle opere d'arte e della nostra capacità di goderne, insieme ai valori della poesia, della letteratura, del pensiero. Persino ogni forma di vita potrebbe un giorno venir meno dalla terra. Ma «il valore di tutta questa bellezza e perfezione è determinato soltanto dal suo significato per la nostra sensibilità viva, non ha bisogno di sopravvivere e per questo è indipendente dalla durata temporale assoluta»⁸. *Pietas* è dunque capacità di godimento del bello ed edificazione, a questo fine, di uno spazio di confronto tra il reale caduco del bello e il valore di quel reale, che non lo è. Ciò comporta la capacità, essa stessa una componente essenziale della *pietas* verso il caduco, anzi forse la sua anima più profonda, di elaborare il “lutto” per il bello caduco, unica condizione, questa accettazione della fine e della consumazione, del godimento del bello. Ribellarsi al lutto equivale a privarsi della forza della *pietas* che conserva il valore, non l'esistenza nel tempo, di ciò che è eccellente. Le due anime in colloquio con Freud nei sentieri di S. Martino di Castrozza, sensibili al lutto per la fine della bellezza che osservavano e di cui in quel momento “assolutamente” godevano, rifuggivano dal dolore del lutto, lo respingevano perché «avvertivano nel loro godimento del bello l'interferenza perturbatrice della caducità»⁹. Sensibili al bello, erano sguarniti di *pietas* e dunque erano insensibili a ciò che si rivela, in quanto caducità, la condizione stessa del godimento del bello.

È il lutto il grande tema enigmatico che viene richiamato dall'esperienza della passeggiata estiva e dal sentimento doloroso della caducità, dunque. Il tema del lutto è enigmatico scrive Freud in poche righe di eccezionale lucidità perché noi sappiamo bene che il nostro amore libidico, dapprima rivolto a noi stessi, si sposta poi sui nostri oggetti, i quali sono appunto

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

destinati a deperire, a perire, a scomparire come “oggetti per noi”. Liberata da alcuni dei suoi oggetti, la nostra capacità di amare se ne cerca di altri o torna a investire il nostro io. Ma resta aperta la ferita, incomprensibile nella sua gravità e insanabile, della perdita dei nostri primi oggetti di amore, dai quali ci distacciamo dolorosamente senza che riusciamo ancora a comprendere la causa di tale dolore da distacco. «Noi vediamo unicamente che la libido si aggrappa ai suoi oggetti e non vuole rinunciare a quelli perduti, neppure quando il loro sostituto è già pronto. Questo dunque è il lutto»¹⁰, che, osserviamo, si scatena irremissibile proprio quando viene a mancare la *pietas*. Allora accade che nulla rimanga più del valore a cui non vogliamo rinunciare, accade cioè che il senso della caducità non corretto e in certo senso rovesciato dalla percezione di ciò che pure rimane di quello che non abbiamo più occupi l'intera scena psichica. Accade insomma quello che Freud non dice ma che noi possiamo dire, avendo illuminato la sfera del suo “dramma della fine delle cose di valore” con la luce della *pietas*. Accade che il lutto prevalga sulla *pietas*, che questo prevalere resti enigmatico perché la *pietas* è pur sempre presente “non accanto a lui, ma in lui”. Se questo si verifica, come l'esempio dei due amici di passeggiata alpina dimostra, il pessimismo rischia di prevalere, il senso di una catastrofe che non trova rimedio nella permanenza di ciò che abbiamo sentito vivere come valore del bello e del perfetto rischia di farsi assordante.

La *pietas* appare dunque, alla fine del saggio, quando sulla scena della scrittura freudiana irrompono le distruzioni della guerra, non più un bene psicologico sicuro, una certezza che non vacilla, per diventare esso stesso un valore e una speranza. I beni estetici ora perduti che la guerra ha distrutto, alimentando al loro posto l'amore per il nostro prossimo e per la patria, «hanno perso davvero per noi il loro valore, perché si sono dimostrati così precari e incapaci di resistere?»¹¹. Nei termini del nostro domandare, la guerra e le distruzioni hanno cancellato la *pietas* anche come compito o dovere di resistenza, e di speranza del non essersi spento del sentimento del godimento del bello di cui abbiamo in passato così fortemente, anche se sempre attimamente, usufruito? Molti sembrano vittime di tale perdita di *pietas* indotta dalle distruzioni belliche, ma la *pietas* è appunto ora agli occhi di Freud una speranza. Coloro che «sembrano preparati a una rinuncia

¹⁰ Ivi, p. 175.

¹¹ *Ibidem*.

definitiva perché ciò che è prezioso si è dimostrato perituro, si trovano soltanto in uno stato di lutto per ciò che hanno perduto»¹². Allora il lutto domina, certo, ma ad esso non si accompagna la fine della *pietas*. Ed è ben quest'ultima che riapre il discorso della speranza. La quale ci fa ricordare che il lutto è esso stesso a termine. «Noi sappiamo che il lutto, per doloroso che sia, si estingue spontaneamente. Se ha rinunciato a tutto ciò che è perduto, ciò significa che esso stesso si è consunto e allora la nostra libido è di nuovo libera (nella misura in cui siamo ancora giovani e vitali) di rimpiazzare gli oggetti perduti con nuovi oggetti»¹³ altrettanto e più preziosi. Nonostante la guerra, «una volta superato il lutto si scoprirà che la nostra alta considerazione dei beni della civiltà non ha sofferto per l'esperienza della loro precarietà. Torneremo a ricostruire tutto ciò che la guerra ha distrutto, forse su un fondamento più solido e duraturo di prima»¹⁴. La *libido* torna libera e ricostruisce il distrutto, perché la *pietas* non è a sua volta distrutta: essa si svela una sorta di declinazione dell'amore, è anzi l'amore per il valore estetico di cui abbiamo una volta, anche una sola volta, avuto la capacità di godere e che non deperisce come non deperisce la potenza celeste dell'*Eros*.

Ma che cosa esige da noi la *pietas* confrontata con il tema della morte, dell'uccidere, del morire? Come accadeva agli uomini primitivi, il nostro inconscio non riesce a “rappresentarsi la propria morte”, ed inoltre è ambivalente verso la persona amata e gode della morte dell'estraneo¹⁵. E se gli uomini civili si sono allontanati da questo modo di considerare la morte, o la fine o ciò in cui la caducità destinalmente precipita ogni cosa, la guerra lascia riapparire l'uomo primitivo, eliminando le sedimentazioni della civiltà. Ci obbliga ad essere eroi e a sopportare la fine delle persone care. Ma la guerra è insopprimibile, ed è ora nei confronti della guerra stessa, di questo stato finale o meglio estremo dell'opera della distruzione o autodistruzione insita nella caducità delle cose e degli altri esseri viventi, che deve esercitarsi la *pietas*. Può farlo, ora ci è chiaro, radicalizzando la propria accettazione della caducità, scoprendo anche nella guerra il valore dell'accettazione di ciò che soggiace alla pulsione di distruzione e che non può quindi resistere in vita. La *pietas* stessa parla quando Freud scrive che

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, pp. 175-176.

¹⁴ Ivi, p. 176.

¹⁵ Cfr. ivi, pp. 147-148.

dobbiamo «adattarci alla guerra» «e riconoscere che col modo nostro, di uomini civili, di trattare la morte abbiamo vissuto al di là delle nostre possibilità psicologiche e che perciò ci conviene abbandonarlo e piegarci alla verità»¹⁶. Ridare alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete, restituendo peso all'atteggiamento inconscio verso di essa, è esso stesso un atto di *pietas*, di coraggiosa accettazione del nostro destino di reali e virtuali aggressori e aggrediti, di assassini o di vittime. Se questo ci offre la *pietas* verso la morte come prima nei confronti della caducità, *pietas* è da un lato una funzione dell'inconscio, mentre dall'altro dell'inconscio stesso essa enfatizza la funzione di "sincerità", di autenticità restituita al nostro esistere. *Pietas* è allora la funzione stessa del rendere la vita sopportabile, riconoscendone l'attraversamento mortale che la connota e la destina al suo fine: «Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere di ogni vivente. L'illusione perde ogni valore se ci intralcia in questo compito»¹⁷. Ciò che si erge contro questo intralcio è, ancora una volta, la *pietas*, ora rivolta verso la vita che ospita la sua morte e autorizza il lutto, poi, ancora, la fine del lutto e la rinascita del vivente che tortuosamente, pietosamente torna ad incamminarsi verso la propria morte.

Bibliografia

Lévinas, E. (1983), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino, M.T. Aiello, Jaca Book, Milano.

Preta, L. (2015), *La brutalità delle cose. Trasformazioni psichiche della realtà*, Mimesis, Milano-Udine.

Freud, S. (1976), *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, trad. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati e Boringhieri, Torino.

Trincia, F. S. (2015), "Il dualismo nel pensiero di Freud. Scambio e sostituzione nella dinamica pulsionale", *Azimuth*, vol. 5, pp. 77-93.

Abstract

Starting from Vergilius' "pius Aeneas", then going through Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* and Sigmund Freud *Vergänglichkeit* and *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, my claim is that *pietas* is opposite to any feeling and to any behaviour of arrogance, and is

¹⁶ Ivi, p. 147.

¹⁷ Ivi, p. 148.

therefore the courage to face with faith and without previous assurances the destiny of decadence that affects in the historical time all of us and what we feel and appreciate as our values of beauty and of perfection in nature and in culture. For Sigmund Freud in particular, to whom I dedicate most interest and attention in the essay, *pietas* is the acknowledgement of the value of the eternal beauty which should not be in any way diminished by its being consumed by time and history. In spite of its being precarious in the flowing of the historical time, the value of the beauty things, enjoyed by us in any single moment, is for ever. And this *pietas* toward the precariousness of natural and cultural beauty is furthermore what assures us that not mourning but hope is the last word of mankind.

Keywords: eternal beauty, precariousness, hope, *pietas*, decadence.