

Luca Grecchi

L'umanesimo  
di  
Omero



*editrice petite plaisance*





*il giogo*

43

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχυὸς συζυγοῦσι καὶ δίκη,  
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»  
Eschilo, *Frammento* 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»  
Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ἔξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»  
Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὐπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»  
Eschilo, *Prometeo*, 982.

In copertina:  
Scena dal libro XXIV dell'Iliade:  
*Il corpo di Ettore riportato a Troia*,  
rilievo su sarcofago romano (180-200 ca.).  
Museo del Louvre (Ma 353 o MR 793), dalla collezione Borghese.

In quarta di copertina:  
Francesco Primaticcio, detto il Bologna,  
*Ulisse e Penelope*, Fontainebleau, Galleria di Ulisse.

LUCA GRECCHI,  
*L'Umanesimo di Omero.*

ISBN 978-88-7588-061-3

Copyright  
© 2012



Associazione culturale senza fini di lucro

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia  
Tel.: 0573-480013  
C. c. postale 1000728608  
**www.petiteplaisance.it**  
**e-mail: info@petiteplaisance.it**

*Chi non spera quello  
che non sembra sperabile  
non potrà scoprirne la realtà,  
poiché lo avrà fatto diventare,  
con il suo non sperarlo,  
qualcosa che non può essere trovato  
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Luca Grecchi

L'UMANESIMO DI OMERO



*petite plaisance*



## L'UMANESIMO OMERICO

In passato si è sostenuto che, a causa della indeterminatezza nella concezione dell'uomo in Omero (descritto prevalentemente, in modo non unitario, in base alla pluralità delle proprie funzioni psicofisiche)<sup>78</sup>, e della elevata presenza del divino nella sua opera, *Illiade* e *Odissea* fossero da considerare testi non umanistici, bensì «teologici, mitici»; come ha scritto in merito, ad esempio, G. Reale, «fin dai tempi di Omero, ed ancor prima, era stata ferma convinzione del Greco che la buona e la cattiva fortuna, il buon successo ed il cattivo successo degli uomini, dipendessero formalmente dagli dèi, dal loro favore e dalla loro avversione»<sup>79</sup>. Senza ripetere qui gli argomenti generali che abbiamo altrove utilizzato contro la tesi del teocentrismo greco<sup>80</sup>, e prima di sviluppare gli argomenti specifici inerenti Omero, è opportuno rimarcare che la tesi di un presunto teocentrismo omerico è stata confutata da diversi interpreti, fra cui R. Mondolfo (secondo cui almeno nell'*Odissea* «l'uomo, non gli dèi, è responsabile del suo operare»<sup>81</sup>) e W. Jaeger (secondo cui già in Omero è chiarissimo «il carattere umanistico del pensiero greco»<sup>82</sup>). F. Codino poi, come mostreremo ampiamente, ha argomentato come fosse forte la sovrapposizione fra divino ed umano nel pensiero omerico, dove il ruolo di fondamento e di riferimento fu sempre svolto dall'uomo («in Omero l'umanizzazione della società divina tende a diventare completa»<sup>83</sup>).

Abbiamo, per il momento, solo accennato ai tre contenuti che caratterizzano l'umanesimo omerico: la concezione dell'uomo, la respon-

<sup>78</sup> Per una sintetica descrizione della mancanza di unitarietà nella descrizione omerica dell'uomo, è possibile consultare U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano, 2001, pagg. 19-24.

<sup>79</sup> G. Reale, *Storia...*, op. cit., vol. III, pag. 227.

<sup>80</sup> L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, op. cit., pagg. 24-31.

<sup>81</sup> R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bologna, 1936, pag. 4; nella stessa direzione, fra gli altri, anche E. Bignone, *Il libro della letteratura greca*, Sansoni, Firenze, 1942, pag. 28.

<sup>82</sup> W. Jaeger, *Paideia*, Bompiani, Milano, 2004, pag. 114.

<sup>83</sup> F. Codino, *Introduzione a Omero*, op. cit., pag. 165.

sabilità etica, il rapporto fra umano e divino. Nelle pagine seguenti cercheremo di affrontare questi argomenti nel dettaglio, ponendoci in opposizione a quelle che sono generalmente, in merito, le interpretazioni più diffuse.

a. *La concezione omerica dell'uomo*

Come ricordato, la tesi prevalente circa la concezione antropologica omerica è quella per cui, data la rilevanza attribuita alla molteplicità delle funzioni psico-fisiche dell'uomo (il pensiero, il respiro, la vista, l'udito, ecc., e dunque ai vari organi preposti allo svolgimento di quelle funzioni: il cervello, i polmoni, gli occhi, le orecchie, ecc.)<sup>84</sup>, non ancora teoricamente unificate da un concetto universale di natura umana, «la coscienza della unitarietà della vita spirituale e dell'io sembra ancora mancare»<sup>85</sup>. La presunta mancanza di tale unità, secondo questa interpretazione prevalente, risulta essere una carenza di non poco conto, in quanto è evidente che un uomo privo di coscienza unitaria è in sostanza un uomo privo di personalità, dunque anche un uomo privo di responsabilità, e pertanto di etica (intesa come norma comportamentale condivisa finalizzata al bene)<sup>86</sup>; basterebbe questo, se la tesi fosse vera, per negare al pensiero omerico la qualifica di “umanistico”, retroponendolo come pensiero “mitico” o “teologico”, in cui cioè l'uomo non assume ancora centralità.

La prima domanda da porsi, per valutare la correttezza di questa interpretazione, è allora la seguente: realmente, nell'opera omerica, l'uomo fu pensato solo come una pluralità non unificabile di funzioni psico-fisiche, come un mero fascio di attività e di organi, e dunque come privo di coscienza, di personalità e quindi di responsabilità? Seguendo una interpretazione filologica molto stretta, sembrerebbe di dover ri-

<sup>84</sup> Rinviamo in merito, per un approfondimento, a P. Manuli-M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Petite Plaisance, Pistoia, 2009. In questo testo si chiarisce, in modo analiticamente argomentato, che almeno fino al V secolo a.C., ovvero alle ricerche di anatomia e fisiologia del medico Alcmeone di Crotona, la sede dell'intelletto era posta non nel cervello, ma nel cuore; ancora Aristotele, peraltro, ricercava il centro della vita spirituale nel cuore.

<sup>85</sup> M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Bompiani, Milano, 2009, pag. 4.

<sup>86</sup> Dato che, in epoca omerica, la «virtù» coincide con la «buona vita», affermare che esistono solo, concettualmente, singoli organi e non l'uomo nella sua compiutezza, equivale ad affermare che possono esistere, al più, «virtù» di singoli organi, ossia il loro buon funzionamento, ma non la «virtù» dell'uomo nella sua compiutezza; il che cancellerebbe – ma in maniera arbitraria – ogni concezione etica all'interno del mondo omerico.



spondere di sì; la parola «uomo» compare infatti assai raramente nei poemi omerici, spesso sostituita dal termine «mortale» (sostituzione tipicamente greca, come mostreremo), ma soprattutto rimpiazzata appunto dalla indicazione specifica delle varie funzioni ed organi. Gli studiosi, specie nel novecento, si sono molto soffermati a rimarcare questo punto, per vari motivi: gli studiosi “materialisti” per mostrare l’assenza, nell’originario pensiero greco, del concetto unitario di “anima” (da loro inteso come illusorio, e pertanto in modo negativo); gli studiosi “simbolici” per mostrare la presenza, anche nell’originario pensiero greco, di una ambivalenza di significati legata alla instabilità delle passioni corporee; gli studiosi “cattolici” – gli unici che non hanno mai voluto “appropriarsi” di una vicinanza col pensiero omerico – per mostrare che una compiuta concezione dell’uomo come “persona”, si ebbe solo nel cristianesimo<sup>87</sup>; i filologi accademici per il semplice fatto che, in generale, una “molteplicità” di funzioni consente molti più spazi di discorso rispetto alla “unitarietà” della essenza umana, la quale obbliga anzi ad un discorso univoco (accademicamente poco produttivo).

I dati testuali, ovvero i poemi omerici, sembrerebbero come detto dare ragione a questi studiosi. Tuttavia, per lo stesso motivo per cui ne *L'umanesimo della antica filosofia greca* abbiamo sostenuto che l’umanesimo – pur essendo tale concetto mancante – costituiva implicitamente il centro del pensiero greco, riteniamo che la stessa cosa valga per il concetto di “uomo” che, pur sostanzialmente mancante nell’opera di Omero, ne costituisce comunque implicitamente il centro; non si comprenderebbe, del resto, la molteplicità delle funzioni psicofisiche, così come la molteplicità delle espressioni etiche nelle figure omeriche, se alla base delle stesse non vi fosse una concezione unitaria e tendenzialmente universale di uomo. Andiamo tuttavia con ordine, cercando dapprima di delineare le ragioni dei maggiori interpreti; solo in un secondo momento, ed in opposizione ad esse, riporteremo le nostre ragioni.

Fra gli studiosi cattolici, che costituiscono la componente più importante fra gli antichisti, e su cui pertanto ci soffermeremo in misura maggiore, la tesi della assenza di un concetto unitario di “uomo” nel pensiero omerico è stata sostenuta nella maniera più ampia, a nostro avviso, da Giovanni Reale. Quest’ultimo ha infatti rimarcato, in manie-

<sup>87</sup> Tale concezione è smentita però anche da uno studioso cattolico quale G. Beni, per il quale anche nel pensiero greco «l’essere umano è persona fin dalla prima concezione» (G. Beni, *La persona umana. Origine e metafisica*, Signorelli, Roma, 1966, pagg. 12-13).

ra filologicamente piuttosto corretta (anche se non del tutto, come fra breve mostreremo), che nei poemi omerici non risulta né una rappresentazione unitaria del corpo umano, né una rappresentazione unitaria dell'anima (la *psyché* è solo, in Omero, una sbiadita copia dell'uomo vivente, presente esclusivamente nell'Ade dopo la sua morte, incapace di conoscere, di sentire e di volere), per cui *a fortiori* non risulta nemmeno una concezione unitaria dell'uomo; nei poemi omerici ricorre certo più volte il termine greco *soma*, ma esso non indicava né il corpo né l'anima, bensì – come per primo notò Aristarco – esclusivamente il cadavere. Del corpo vivente, sempre secondo Reale, Omero esplicita solo la molteplicità delle funzioni psicofisiche; per questo, a suo avviso, l'uomo omerico non seppe nemmeno pensarsi come «corpo»: ciò accadde, per Reale, «solo a partire dal VI e soprattutto dal V secolo a.C.»<sup>88</sup>, in quanto «solo con la nascita del pensiero filosofico si è imparato a considerare la molteplicità delle cose e dei loro vari aspetti nell'ottica dell'unità concettuale»<sup>89</sup>.

Quanto Reale afferma non è però, come anticipato, pienamente corretto, nemmeno in termini filologici. Pensiamo infatti, ad esempio, al termine *demās*, utilizzato più volte da Omero per indicare il corpo vivente, e rappresentante la figura umana nella sua interezza; esso compare più volte nell'*Odissea*: III, 464-469; X, 233-243; XXIV, 502 ss. Pensiamo inoltre al termine *chros*, che significa «pelle» nel senso di «superficie del corpo, involucro» (non come semplice *derma*); anche esso compare più volte nell'*Iliade*: VIII, 41-46; XIV, 170-189; XIX, 29-39; XXIV, 411-415.

I termini del problema che più ci interessano non sono però quelli filologici, bensì quelli filosofici. Ora: se è indubbio che la consapevolezza teoretica del rapporto fra unità e molteplicità si ebbe solo con la filosofia, ci pare comunque eccessivo eliminare ogni consapevolezza di questo genere da un pensiero come quello omerico, che ha parlato innanzitutto dell'uomo, e che ha costituito il principale riferimento<sup>90</sup> proprio dell'universalistico pensiero filosofico classico sull'uomo (l'universalismo richiede sempre la unificazione concettuale della molteplicità). Il fatto che la consapevolezza teoretica del rapporto fra unità

<sup>88</sup> G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano, 1999, pag. 15.

<sup>89</sup> *Ibidem*, pag. 17.

<sup>90</sup> Come noto, non vi è quasi dialogo platonico che non riporti, direttamente o indirettamente, brani omerici.

e molteplicità sia storicamente stato il primo compito della filosofia, non esclude che questa consapevolezza, in potenza presente in ogni uomo, fosse presente anche nella poesia omerica; del resto, nel contesto storico-sociale omerico, gli scambi economici erano gestiti, in assenza di moneta, da «unità di misura» – buoi, grano o altro –, che avevano appunto il compito di unificare, in termini di valore, la molteplicità delle merci. È del resto difficile sostenere che l'uomo, in grado di identificarsi unitariamente in morte (*soma*), non lo sapesse fare in vita. Ed ancora: se gli uomini omerici non fossero stati in grado di comprendersi in modo unitario, come avrebbero potuto distinguersi fra loro, chiamarsi per nome, delineare discendenze e proprietà, tutte cose che invece fecero quotidianamente?

È evidente che per Reale, come per qualunque altro studioso volto a sostenere l'assenza di una concezione unitaria di *uomo* nel pensiero omerico, sia assai difficile rispondere a queste domande. Tuttavia, se questi studiosi volessero realmente essere coerenti con le loro tesi, dovrebbero affermare che, senza una almeno implicita concezione unitaria di *uomo*, Omero avrebbe solo potuto parlare delle braccia di Achille, del battito cardiaco di Odisseo, della respirazione di Agamennone, della testa di Tersite, ovvero delle membra (*melea, gyia*) dei loro corpi, o al più dei loro movimenti funzionali; il fatto però che possediamo l'*Iliade* e l'*Odissea*, e che questi due poemi si caratterizzino per la ricchezza del loro contenuto etico-educativo, mostra che la tesi della assenza di una concezione unitaria dell'uomo in Omero non è corretta, e che risulta pertanto errata la tesi di chi sostiene che Omero non avrebbe saputo comprendere l'uomo «come una identità che si esplica nelle differenziazioni di organi e funzioni di vario genere»<sup>91</sup>. Ci pare in particolare che Reale cada vittima, nella critica ad Omero, di una sorta di errato "filologismo" (mentre ciò non gli capita, ad esempio, interpretando Platone)<sup>92</sup>; il fatto cioè che l'antico aedo nominasse più frequentemente

<sup>91</sup> G. Reale, *Corpo, anima, salute*, op. cit., pag. 18. Riteniamo invece corretta la tesi di H. Frankel, per cui «l'uomo omerico non è un uomo ottuso e confuso, ma è un uomo limpido e consapevole, intrattiene rapporti sociali raffinati, parla con talento straordinario» (H. Frankel, *Poesia...*, op. cit., pag. 84).

<sup>92</sup> La medesima tesi vale anche per B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963, pag. 28.

mani, avambracci, piedi, ecc., non deve indurre a ritenere che egli non sapesse unificare quelle parti, e le loro funzioni, come parti di un tutto<sup>93</sup>. Il punto è – come lo stesso Reale, contraddittoriamente, rimarca – che «Omero fa riferimento ad organi particolari del corpo [...] per esprimere mediante essi un senso assai più ampio»<sup>94</sup>; Omero sapeva bene infatti che, quando ad esempio nei combattimenti un eroe veniva colpito in una parte del corpo, era comunque l'uomo intero che veniva colpito. Il discorso omerico non ha certo nulla a che vedere con la descrizione dell'uomo come dualisticamente composto da anima e corpo, che si avrà solo nella filosofia del V secolo; l'uomo omerico fu infatti una unità psico-fisica, ed *in questo senso* rappresentò, per la propria unitarietà, una descrizione dell'uomo più corretta rispetto a quella successiva di Pitagora e di Platone<sup>95</sup>. Per questo motivo riteniamo errata anche la tesi di E. Havelock, per il quale «miriadi di cose non possono essere espresse nel discorso metrico»<sup>96</sup> (sola forma espressiva della cultura omerica), fra cui appunto una concezione unitaria di uomo; ci pare infatti, in generale, che non si possa affermare che ciò che non è espresso in maniera esplicita, debba essere necessariamente mancante in una cultura.

Per Reale, in sostanza, essendo il discorso mitico-poetico meramente «narrativo, dispiegantesi in una successione di eventi scanditi nel tempo [...] con l'emergere in primo piano di una gran quantità di personaggi, di fatti e di episodi presentati in una molteplicità di aspetti»<sup>97</sup>, è impossibile che in esso si delinei un discorso unitario e stabile sull'uomo, quale fu poi quello platonico. Tuttavia, pur concordando con la tesi della maggiore rilevanza umanistica del discorso platonico, non ci pare che il fatto che nei poemi epici siano presenti «una molteplicità

<sup>93</sup> Il fatto che nell'arte arcaica le parti furono raffigurate più dell'intero (tema su cui Reale insiste alle pagg. 18-27 di *Corpo, anima e salute*), ci pare prova non dirimente, perché comunque anche l'intero era rappresentato. Il fatto che «l'uomo viene rappresentato nella articolazione delle sue membra», non esclude infatti che egli fosse anche «rappresentato come unità organica» (*ibidem*, pag. 27).

<sup>94</sup> *Ibidem*, pag. 32. Ed ancora, in modo anche più chiaro: «Nel linguaggio omerico il riferimento alla parte specifica del corpo fa rimando all'intero dell'organismo fisico, e addirittura anche all'intero dell'uomo in senso sia fisico sia spirituale» (*ibidem*, pag. 34).

<sup>95</sup> Ciò nonostante, come faceva giustamente notare H. Frankel, il problema della struttura psico-fisica dell'uomo non era certo un problema omerico. Egli, peraltro, rimarcava che «l'uomo omerico [...] era anche un io unitario» (H. Frankel, *Poesia*, op. cit., pag. 84).

<sup>96</sup> E. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pag. 122.

<sup>97</sup> G. Reale, *Corpo, anima, salute*, op. cit., pag. 51.

di aspetti», possa condurre a negare che in essi non sia anche presente una concezione unitaria e stabile dell'uomo, con l'indicazione di precise norme etiche da seguire per poter condurre una buona vita. Omero in effetti, contrariamente a quanto Reale, Havelock e la maggioranza degli interpreti sostengono, non si limitò a "narrare", ma volle descrivere e valutare<sup>98</sup>, quindi in un certo modo "unificare" il senso della vita umana, sulla base di un implicito principio onto-assiologico: la natura razionale e morale dell'uomo. Non è possibile infatti non vedere come nell'opera di Omero, nella quasi totalità degli episodi, sia premiato chi si comporta in modo ragionevole e buono, e sia punito chi si comporta in modo opposto; tutto ciò non può essere passato sotto silenzio riflettendo sulla concezione omerica dell'uomo. Indubbiamente, Omero non operò ancora, sul piano teoretico, la riduzione metafisica della molteplicità alla unità in base alle essenze dei concetti, come faranno in seguito Socrate e Platone; in un certo senso però, costituendo modelli univoci di personalità, è come se lo facesse: sta alla intelligenza dell'interprete infatti non fermarsi ai dati testuali, bensì fare emergere soprattutto ciò che rimane nascosto, sebbene costantemente presente, nell'opera stessa. Anche se Reale si associa, su questo tema, al Platone dei libri V-VII della *Repubblica*, non riteniamo possa essere correttamente riferita ad Omero la critica di essere solo «attaccato al sensibile», e di non sapere, per questo, cogliere la realtà delle cose con uno «sguardo di insieme»; la dimensione «pre-filosofica» di Omero, su cui concordiamo con Reale<sup>99</sup>, non sta infatti nella assenza di unità e stabilità di contenuti razionali e morali nei suoi poemi, bensì nel fatto che questi contenuti rimangono per larga parte non esplicitati e pertanto non chiariti: per questo parliamo di una "pre-filosofia", e non di una vera e propria "filosofia". Ci sembra comunque poco corretto sostenere che i poemi omerici, i testi su cui si basa la filosofia greca e con essa l'intera civiltà occidentale, altro non siano se non una rappresentazione sconnessa di emozioni, sentimenti e passioni; questo è tuttavia quanto viene sostenuto dalla quasi totalità degli interpreti, che si basano più sulla effettiva molteplicità dei termini utilizzati da Omero per descrivere la vita psichica e spirituale, che non sulla struttura unitaria del sostrato umanistico sottostante ai poemi stessi.

<sup>98</sup> Come ha scritto correttamente W. Jaeger, «il poeta non narra soltanto fatti; egli vanta e loda ciò che vi è al mondo degno di lode e di vanto» (W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., pag. 85).

<sup>99</sup> G. Reale, *Corpo, anima, salute*, op. cit., pag. 56.

Omero aveva in effetti addirittura tre termini per indicare il «cuore» (*kradie, ker, etor*), ed allo stesso modo, con significati analoghi, parlava di *thymos* (animo), *phren* (mente), *noos* (pensiero), *psyché* (anima dell'uomo morto), ecc.. Come noto, la traduzione di questi termini è controversa, non essendo essi sovrapponibili ai loro analoghi moderni. Tuttavia, a ciascuno di questi termini corrisponde una funzione che, se non proprio precisa e ben determinata, è comunque sostanzialmente costante nell'*Iliade* e nell'*Odissea*; si tratta, per comprendere il reale significato di questa molteplicità di termini (largamente inferiore, comunque, a quella utilizzata ad esempio dalle moderne scienze cognitive), di entrare nel corretto "circolo ermeneutico" con i poemi omerici: in questo modo risulterà chiaramente la struttura unitaria della natura razionale e morale dell'uomo che Omero pose implicitamente alla base della propria opera. Come ammette infatti lo stesso Reale, nei poemi omerici «non poche volte il cuore è quella parte che esprime l'intero, ossia l'uomo stesso con la sua configurazione etica»<sup>100</sup>; ed anche il termine *thymos*, che compare in alcune centinaia di passi, «abbraccia per intero tutta quanta la sfera delle emozioni», fino ad esprimere «un concetto di vita a largo raggio»<sup>101</sup>. Reale viene ancora contraddittoriamente a convergere con la nostra posizione quando è costretto ad affermare, dopo una lunga disamina di passi omerici, che in Omero «quella che noi chiameremmo *unità della persona*, anche se non viene teorizzata ed espressa concettualmente, di fatto non viene mai compromessa, almeno a livello di concretezza empirica»<sup>102</sup>. Ciò accade anche quando egli afferma che «qualsiasi sia la parte dell'uomo chiamata in causa, è sempre l'insieme dell'uomo che entra in gioco: la parte è sempre, in larga misura, espressione di tutto l'uomo»<sup>103</sup>; la stessa cosa si verifica quando egli sostiene che, in Omero, «ciascun organo rappresenta la persona»<sup>104</sup>.

In effetti, nell'*Iliade* e nell'*Odissea* le tesi ed i valori esposti sono sempre i medesimi, così come la conoscenza e l'azione sono sempre consequenziali. Il fatto che conoscenza ed azione siano consequenziali non è certo elemento secondario, in quanto, in poemi "prefilosofici" in cui l'aspetto "conoscitivo" è trascurato, è l'azione a fornire i principali

<sup>100</sup> *Ibidem*, pag. 64.

<sup>101</sup> *Ibidem*, pag. 65.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pag. 69.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ibidem*, pag. 95.

contenuti alla conoscenza; la natura dell'uomo omerico si esprime infatti nel suo agire, ed esso è sempre derivato dalla sua comprensione delle cose del mondo e del loro senso. Questo ci consente di apprezzare soprattutto il tratto "progettuale" dei vari personaggi omerici, ed in particolare di Odisseo che, come mostreremo, fa della "pianificazione" razionale e morale l'essenza delle proprie azioni; questo il suo vero "essere"<sup>105</sup>, e questa dunque anche quella che oggi definiremmo la sua "personalità".

È però proprio questo il punto in cui vi è il maggiore attrito con gli studiosi cattolici: costoro infatti, come ricordato, solitamente negano che al pensiero omerico, ed in generale a tutto il pensiero greco, possa farsi risalire il concetto di "persona", a loro avviso attribuibile solo al pensiero cristiano<sup>106</sup>. Nonostante infatti l'aver ricordato alcuni passi omerici (*Iliade*, V, 124-126; VI, 123-127; XI, 264-272; XIV, 414-418; *Odissea*, II, 270-273) in cui il termine *menos* «esprime addirittura il carattere essenziale della persona, e quindi rivela la natura dell'uomo in una certa ottica»<sup>107</sup>, Reale afferma subito dopo che «in Omero non ci può essere un concetto di persona *in senso forte*», ma solo «una immagine metaforica che può, sia pure in misura limitata, essere ricondotta a questo significato»<sup>108</sup>; questo, però, è già un notevole passo avanti rispetto alla tesi della presenza di una mera molteplicità di funzioni ed organi a caratterizzare l'uomo omerico. Come ha in merito sostenuto anche A. Cancrini, «costante e tipico motivo della storiografia sul mondo classico è l'idea che il concetto di *coscienza morale* sia una scoperta del cristianesimo, assente nella tradizione greca più antica. L'estraneità dell'idea di *coscienza* al mondo greco è stata infatti asserita in modo perentorio da più parti, fin da quando Hegel, nella sua nota interpretazione, considerò il mondo greco antico come il mondo della oggettività»<sup>109</sup>. Tale idea,

<sup>105</sup> Per inciso, riteniamo errata la affermazione di Reale secondo cui «la natura dell'uomo omerico si manifesta non nel suo essere ma nelle sue azioni» (G. Reale, *Corpo, anima, salute*, op. cit., pag. 93); si tratta dell'ennesimo tentativo di negare consistenza onto-assiologica all'uomo omerico, che però non regge alla prova dei fatti, ossia ai dati testuali ed alle conseguenti riflessioni.

<sup>106</sup> Un altro esempio di questa tendenza è B. Mondin, *Storia della metafisica*, ESD, Bologna, 1998, vol. II, pagg. 10-12.

<sup>107</sup> G. Reale, *Corpo, anima, salute*, op. cit., pag. 96.

<sup>108</sup> *Ibidem*, pag. 98.

<sup>109</sup> A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della Con-scienza nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970. Hegel però aveva anche, nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*, attribuito ai Greci la scoperta della interiorità e della coscienza morale.

tuttavia, non è corretta, e poco importa che molti siano stati gli studiosi che l'hanno sostenuta. Fra essi si può anzitutto segnalare W. Jaeger, il quale, pur convinto sostenitore dell'umanesimo greco, ha affermato che «nel pensiero greco antico manca un concetto paragonabile alla nostra [cristiana; L. G.] coscienza personale»<sup>110</sup>; della stessa idea anche J. Stenzel: «parlare di coscienza [...] presso i Greci significa introdurre qualcosa di estraneo, anche per Platone»<sup>111</sup>. Tesi molto simili si ritrovano pure in M. Pohlenz<sup>112</sup>. Si tratta di tesi, a nostro modo di vedere, non corrette, in quanto spesso scaturiscono dalla assunzione preliminare di un concetto predeterminato di coscienza (quello cristiano), che, effettivamente assente nel mondo greco, conduce questi studiosi a negare per il mondo greco l'esistenza di qualunque concetto di *coscienza*, come se esso non potesse assumere anche forme e modalità differenti. Ciò è stato invece ben compreso da Rodolfo Mondolfo il quale, con riferimento al «rimprovero fondamentale rivolto all'etica greca» per la presunta mancanza di una «nozione di coscienza morale», ha ampiamente fornito, in un libro purtroppo non più recentemente ristampato, «una estesa dimostrazione documentata» dello «sviluppo di teorie della coscienza morale nell'etica antica»<sup>113</sup>, da Omero in poi.

Dopo aver analizzato la questione se un concetto di uomo unitariamente inteso sia stato o meno presente nei poemi omerici, si apre la questione, ad essa connessa (purché alla prima si giunga ad una risposta positiva), se in essi sia presente un concetto di «coscienza». Anche tale questione può essere affrontata in diversi modi, uno dei quali è sicuramente quello lessicale. Non vi è dubbio che il termine più simile al latino *conscientia* (ossia *syneidesis*) compaia per la prima volta, in Grecia, per esteso, solo nel frammento 297 di Democrito. Gli studi di C. Del Grande hanno però riscontrato temi analoghi già in Omero; significativa è in proposito la argomentazione anche della sua tesi secondo cui, nel mondo omerico, *Aidos* è «la dea simbolo della coscienza individuale»<sup>114</sup>. Molteplici sono inoltre i passi omerici (ad esempio *Odissea*, X, 515; XV, 526; XVII, 152; XX, 92) in cui è evidente il riflettere, il pensare tra sé,

<sup>110</sup> W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., pag. 68.

<sup>111</sup> J. Stenzel, *Platone educatore*, op. cit., pag. 33.

<sup>112</sup> M. Pohlenz, *L'uomo greco*, op. cit., pag. 658; egli però, in modo ambivalente, attribuisce la presenza di questa tematica ai Pitagorici.

<sup>113</sup> R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze, 1953, pag. X.

<sup>114</sup> C. Del Grande, *Hybris*, Ricciardi, Napoli, 1967, pag. 27.



il meditare nella propria intimità, i quali implicitamente (e fors'anche esplicitamente) segnalano la presenza di una coscienza, sebbene spesso in forme perifrastiche o mitiche. Rimanendo sempre sul piano lessicale, va ricordato come il termine *kephale* (testa) in Omero, come ha ricordato anche H. Frankel, può ben assumere il significato di «persona» che noi rendiamo col nome proprio dell'individuo (*Iliade*, XVIII, 79-82; 112-114; XXIII, 94 ss.); tuttavia, in base a quanto abbiamo argomentato in queste pagine, riteniamo che in Omero si possa parlare di «persona» non tanto in senso empirico, quanto in senso concettuale, e con una certa consistenza onto-assiologica.

La tesi della assenza di un concetto di «persona» nei poemi omerici è stata sostenuta anche da un altro grande studioso cattolico del pensiero greco, ossia Enrico Berti. In un recente libro-dialogo con noi realizzato, egli ha infatti affermato – opponendosi in questo modo, fra gli altri, ad un grecista come G. Pasquali, che nella *Enciclopedia italiana*, alla voce *Omero*, aveva invece definito gli eroi omerici come «uomini» caratterizzati da precise «qualità d'animo» – che «il concetto di persona può nascere solo dove si insista sulla singolarità, sulla irripetibilità di ogni specifica esistenza», e che «ciò si verifica soprattutto nella religione cristiana»; solo nella Bibbia infatti, e non nel pensiero greco, «il singolo uomo è davvero considerato come unico, insostituibile, e la insostituibilità è alla base del concetto di persona»<sup>115</sup>. La argomentazione di Berti, come quella di Reale (ma davvero molti altri importanti studiosi potrebbero essere citati), è paradigmatica del pensiero cattolico; essa si basa infatti sul carattere propriamente «personalistico» di tale pensiero<sup>116</sup>, poggiando sulle famose affermazioni evangeliche secondo cui il nome di ciascuno di noi è scritto nel Regno dei Cieli, in quanto perfino i capelli di ognuno sono contati (pensiamo anche alla famosa parabola della “pecorella smarrita”, che il pastore si mette a cercare proprio per la sua unicità, anche ponendo a rischio la sicurezza dell'intero gregge). Ora: è indubbiamente vero che queste tematiche furono affrontate dal pensiero cristiano assai più che dal pensiero greco, come hanno mira-

<sup>115</sup> E. Berti - L. Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, op. cit., pag. 59.

<sup>116</sup> «Personalismo» è definito, in Italia, soprattutto l'approccio filosofico di un pensatore cattolico attento anche al pensiero classico quale fu L. Stefanini, per il quale «le *Confessioni* di Agostino sono la mirabile esecuzione, senza precedenti nella storia del pensiero, di un programma personalistico», dato che «il *conosci te stesso* di Socrate non fu un programma personalistico» (in AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2011, pagg. 8529-8530).

bilmente mostrato, fra gli altri, A. Rosmini, E. Mounier e J. Maritain; tuttavia, ancora una volta, il fatto che esse siano state maggiormente trattate dal pensiero cristiano (ma soprattutto, significativamente, da quel pensiero cristiano più impastato di classicità), non può condurre ad affermare che esse furono assenti nel pensiero greco, o che comunque non raggiunsero in Omero quella “consistenza qualitativa” tale da poter parlare, anche per la antica Grecia, di un concetto di “persona”.

Ebbene: per esplicitare il tema in esame sul piano teoretico, può essere utile cercare di delineare le principali caratteristiche che consentono di definire il concetto di *persona*. Ci viene in aiuto la storia della filosofia, in particolare quella del periodo medievale. In quest'epoca, ancor prima della nota definizione di Severino Boezio (*personae est naturae rationalis individua substantia*), vi fu una definizione meno nota ma a nostro avviso ancor più importante, ovvero quella di Giovanni Damasceno: «Persona è quell'ente che, esprimendo se stesso per mezzo delle sue azioni e proprietà, porge di sé una manifestazione che lo distingue dagli altri della sua stessa natura»<sup>117</sup>. Ora: queste «azioni e proprietà», ovvero le qualità razionali e morali che caratterizzano l'uomo in generale e che si ritrovano, specificamente declinate, in tutti gli uomini, non furono affatto assenti negli uomini descritti dal pensiero omerico<sup>118</sup>. Se così fosse infatti, ovvero se nel pensiero omerico fosse assente il concetto di *persona*, ci troveremmo di fronte ancora una volta ad aporie inspiegabili: perché ad esempio Odisseo volle tornare proprio dalla amata Penelope, e non si accontentò di Calipso o di Nausicaa, che pure erano bellissime? Perché Achille decise di tornare a combattere, pur dopo la morte di tanti compagni, solo dopo che venne ucciso l'amico Patroclo? Perché Priamo, dopo tanti lutti fra i suoi concittadini, fu disposto a rischiare la vita solo per riavere il corpo del figlio Ettore? È evidente che l'amata Penelope, l'amico Patroclo, il figlio Ettore, possedevano per Odisseo, Achille, Priamo qualità umane personali insostituibili<sup>119</sup>; e davvero gli esempi, nei poemi omerici, potrebbero moltiplicarsi. Per questo motivo reputiamo davvero scandaloso che ancora oggi, sulla scia anche delle tesi di E. Zeller, si possa sostenere, nelle

<sup>117</sup> *Dialect.*, c. 43: in Migne, PG 94 col. 613.

<sup>118</sup> In questo senso anche Diego Fusaro in D. Fusaro - L. Grecchi, *I Greci che dunque siamo*, Il Prato, Padova, 2012.

<sup>119</sup> Come ha scritto correttamente S. Accame, «il concetto-sentimento dell'io-persona esiste in Omero, a farne l'unità della vita spirituale, l'unità della coscienza» (S. Accame, *Gli albori...*, op. cit., pag. 58).

più importanti enciclopedie filosofiche, che «la filosofia dei Greci [...] manca del concetto di persona»<sup>120</sup>, e che ciò sia imputato ad un presunto «intellettualismo classico», il quale avrebbe impedito ai Greci ogni «personalismo», ovvero «ogni filosofia che rivendichi la dignità ontologica, gnoseologica, morale e sociale della persona»<sup>121</sup>.

Avendo scritto oramai diversi libri sull'umanesimo greco, ritenevo di dover evitare, in questa sede, ripetizioni circa la argomentazione della centralità dell'uomo – inteso anche come persona – nelle varie fasi del pensiero greco; ci limitiamo a rimarcare, per evitare ogni polemica, che il peculiare “personalismo cristiano” potrebbe essere sostenuto anche senza togliere al pensiero greco ciò che gli fu proprio ed originario (ovvero una adeguata concezione dell'uomo), mostrando in modo maggiore la continuità dei due pensieri. Se infatti nei confronti di Omero, agli inizi del pensiero cristiano, furono frequenti le parole di biasimo<sup>122</sup>, col trascorrere del tempo «anche per gli apologeti cristiani più inesorabili, Omero fu il primo, il sapiente, il più antico di tutti i poeti»<sup>123</sup>. Clemente Alessandrino lo considerò infatti «il venerabile anziano fra i poeti» (*Stromata*, V, 1, 2), e cose analoghe si possono sostenere per San Gerolamo, che visse nel III secolo (*Ep. Ad Nep.*, 52, 3). I padri della chiesa latini poi, che conobbero peraltro Omero non nel testo originale ma solo nelle manchevoli traduzioni antiche, lo definirono come poeta «dolce» («dolcissimo inutile» lo chiamò ad esempio Agostino nelle *Confessioni*, I, 14); ciò vale anche per Severino Boezio, che cantò «il labbro stillante miele di Omero» (*De cons. phil.*, V, 2), e per Cassiodoro, che esaltò la «nobiltà» dell'opera omerica (*Variarum*, I, 39). Questi giudizi positivi proseguirono – passando ad esempio per San Basilio, per il quale «l'intero poema di Omero è tutto un unico inno alla virtù» (*Ad adolescentes*, 4) – almeno sino a Dante Alighieri ed alla sua epoca, a riprova di una sostanziale «condivisione di orizzonti» antica del tratto umanistico del pensiero omerico; questa «condivisione di orizzonti»,

<sup>120</sup> L. Stefanini nella voce *Persona*, in AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, op. cit., pag. 8519.

<sup>121</sup> *Ibidem*, pagg. 8527-8529.

<sup>122</sup> Pensiamo, ad esempio, a Minuccio Felice: «Platone fece benissimo ad escludere il famoso Omero – tanto illustre e lodato e incoronato – dalla città che egli costruiva nel suo dialogo» (*Octavius*, 23, 2). Tertulliano chiamò Omero «*dedecorator deorum*» (*Apologeticus*, XIV, 4), ma lo definì anche «principe dei poeti, e di tutti i poetanti fonte primigenia e oceano» (*Ad nationes*, I, 10).

<sup>123</sup> H. Rahner, *Miti greci nella interpretazione cristiana*, Il Mulino, Bologna, 1971, pag. 364.

rifiutata nella modernità dal pensiero facente riferimento al cristianesimo, dovrebbe a nostro avviso essere ripresa.

Rimarcavamo all'inizio di questo lungo paragrafo che la tesi di una presunta «mancanza di unità» nella concezione dell'uomo omerico, è stata sostenuta con diverse motivazioni non solo da pensatori cattolici, ma anche da pensatori "materialisti", "simbolici" o semplicemente "filologici".

Di queste tre categorie la più interessante è forse costituita dai "materialisti" che, per quanto oramai non più maggioritari, hanno soprattutto negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, in Francia ed in Italia, occupato il centro della scena; questi studiosi sono molto interessanti perché, lungi da qualsivoglia pregiudizio nei confronti di Omero, provano anzi – come del resto i "simbolici" ed i "filologici" – simpatia verso quest'ultimo. Il motivo di questa simpatia è da ricondurre al fatto che, rimarcando la pluralità delle funzioni psico-fisiche degli uomini omerici (ed al contempo sottolineando la presunta assenza di una unità spirituale degli stessi), i "materialisti" possono realizzare una "strategia di appropriazione" del pensiero greco "originario", mostrando come già in esso si parlasse dell'uomo – a differenza di quanto farà poi il cristianesimo – in maniera "scientifica", secondo le modalità che saranno poi, nella modernità, proprie di Marx e del marxismo. Limitandoci all'Italia, è possibile citare in merito uno studioso come Mario Vegetti, il cui approccio è in effetti paradigmatico di un certo prevalente marxismo (prevalente, si intende sempre, fin verso gli anni Settanta del secolo scorso)<sup>124</sup>. Egli infatti, oltre a sostenere la tesi della pluralità irriducibile delle funzioni psico-fisiche dell'uomo omerico, tende in pratica ad attribuire priorità all'*Iliade* ed a leggere Omero come il poeta degli scontri di potere e dei rapporti di forza, in cui la ragione e l'etica occupano un ruolo marginale. Pur fornendo un importante "vaccino" contro i rischi di una errata lettura classicistica del mondo greco, ci pare però che la

<sup>124</sup> Per quanto riguarda il pensiero "marxista", è doveroso citare almeno due fra i maggiori esponenti della cosiddetta Scuola di Francoforte, ovvero M. Horkheimer e T. W. Adorno (*Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1974, pagg. 56-57). Costoro hanno anch'essi parlato di «composizione ancora labile ed effimera del soggetto» in Omero, facendo riferimento al fatto che spesso l'*epos* descrive un contrasto tra il soggetto ed alcune parti del suo corpo (ad esempio il cuore); in realtà la ragione di questo contrasto, a nostro avviso, è più legata alle modalità della poesia orale. Concordiamo in questo senso con l'opera di B. Williams (*Shame and Necessity*, University of California Press, 1993), che mette in evidenza l'esistenza di una compiuta umanità nelle figure omeriche, dotate pressoché sempre di autocontrollo e di autonomia di deliberazione.

interpretazione complessiva del pensiero omerico posta in essere da Vegetti rischi di perdere, nello stesso, proprio l'essenziale, ovvero la centralità dell'uomo e della sua progettualità razionale e morale<sup>125</sup>; e quando si perde l'essenziale, si perde molto (quasi tutto), col rischio di appiattirsi su alcuni luoghi comuni, quale è appunto quello della assenza di una concezione unitaria dell'uomo nel mondo omerico. Nel suo citato *L'etica degli antichi*, Vegetti ha infatti sostenuto che «nell'uomo omerico, la vita, l'emozione, l'azione appaiono disaggregati in una pluralità di esperienze non accentrabili intorno ad un io consolidato, ad un complesso psicosomatico unitariamente governato»<sup>126</sup>; il testo prosegue poi con una serie di argomentazioni volte a negare, o comunque a ridimensionare, l'umanesimo omerico, di cui ci occuperemo però poco oltre.

Per concludere questo lungo paragrafo, ed introdurre il prossimo, ci pare invece utile citare, contro la tesi di un uomo omerico talmente scisso al proprio interno da risultare una sorta di marionetta nelle mani degli dèi, Eva Cantarella; la studiosa infatti, rimarcando la sostanziale unitarietà dell'uomo omerico, ha giustamente sottolineato che «in Omero esiste già il concetto [...] di responsabilità. Di questo concetto gli uomini e le donne omerici hanno una coscienza ancora essenzialmente empirica, ma non del tutto irriflessa [...]. L'individuo omerico distingue chiaramente l'atto volontario dall'atto involontario [...] I poemi ci pon-

<sup>125</sup> Se un senso deve essere colto nella "evoluzione" che conduce dall'*Iliade* all'*Odissea*, è proprio che l'ira, la forza incontrollata delle passioni tipica di Achille, si muta nella forza controllata della ragione tipica di Odisseo (esemplari i versi XX, 13-30 dell'*Odissea*). In questo sta infatti il senso più pregnante dell'umanesimo omerico: nel dirigere in modo razionale le passioni, in modo che esse sfocino verso il bene e l'armonia anziché verso il male e la distruttività. La prima libertà infatti, per i Greci, sta nel non soggiacere agli impulsi che si agitano nell'anima umana, che se non controllati fanno soffrire; per questo l'etica greca ripete così spesso – Eschilo è in ciò maestro (rinviamo in merito a L. Grecchi, *La filosofia politica di Eschilo*, Alpina, Torino, 2006) – che dal dolore e dalla sofferenza si imparano le cose più importanti.

<sup>126</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pag. 26. Concorde con la tesi di M. Vegetti ci pare A. Lo Schiavo, per il quale «l'uomo omerico non dispone di un criterio di razionalità in grado di conferire unità e coerenza al suo mondo intellettuale; egli difetta di un criterio superiore di giudizio in base al quale possa sistemare e valutare la varia esperienza, individuale e sociale, che viene acquisendo» (A. Lo Schiavo, *Omero filosofo*, op. cit., pag. 112). Più caute, ma sostanzialmente nella stessa direzione dei due studiosi, anche le affermazioni di L. Zoja: «a differenza dell'uomo di culture successive, l'uomo omerico non abbraccia ancora la dimensione interiore come territorio unitario» (L. Zoja, *Storia dell'arroganza*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2003, pag. 48).

gono di fronte al momento della prima apparizione dei concetti etici moderni nel mondo greco. Ed è un'apparizione che rivela un lungo travaglio di pensiero, di cui i poemi riportano al tempo stesso le posizioni più tradizionali e le acquisizioni più avanzate»<sup>127</sup>. Nella medesima direzione Albin Lesky, per il quale sostenere che l'uomo sia «una semplice marionetta, mossa dall'impulso divino [...] fraintenderebbe completamente la struttura del mondo omerico, introducendo una distinzione che per quel mondo è completamente estranea»<sup>128</sup>.

Il problema "umano" dunque, nel pensiero omerico, ci conduce direttamente al problema "etico", per lo stesso motivo per cui il problema della "coscienza" ci conduce direttamente al problema della "responsabilità". Proprio a questo nesso sarà dedicato il prossimo paragrafo.

#### b. Coscienza e responsabilità

Il rapporto che vi è fra ciò che è umano e ciò che è etico, fra coscienza e responsabilità, esprime *mutatis mutandis* lo stesso rapporto che vi è fra conoscenza ed azione, fra teoria e prassi: quello stesso rapporto che si stabilirà, in epoca classica, fra filosofia e politica. Si tratta di un rapporto lineare, diretto, conseguente, già presente in epoca omerica; come ha infatti rimarcato anche R. Mondolfo, «il concetto di una infrangibile concatenazione tra l'azione e le conseguenze di essa – prima radice [...] con cui il pensiero greco salirà all'idea di legge universale – è concetto già raggiunto nell'etica omerica»<sup>129</sup>. Ciò che è umano, infatti, deve tradursi in adeguati comportamenti etici; ciò che è fatto con coscienza è ciò che consente di rispondere di quanto si è fatto, e che dunque rende responsabili<sup>130</sup>; ciò che si conosce con verità è ciò che conduce l'azione umana verso il bene, ossia ciò che consente di passare da una buona teoria ad una buona prassi. Questi, in sintesi, i nessi principali su cui si costituisce la

<sup>127</sup> E. Cantarella, *Itaca*, op. cit., pagg. 185-187.

<sup>128</sup> A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, Il Saggiatore, Milano, 2005, vol. I, pag. 80.

<sup>129</sup> R. Mondolfo, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero ad Epicuro*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960, pag. 13.

<sup>130</sup> Come ha ricordato S. Maso, «nel mondo antico *responsabile* è colui che mette in campo la propria autorità per sostenere la difesa di qualcuno, o che si fa garante di qualcosa» (S. Maso, *Lingua philosophica graeca. Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano, 2010, pag. 178). Il concetto di «responsabilità», che effettivamente fece il proprio ingresso nel linguaggio filosofico solo in avanzata età moderna, deriva dal latino *spondeo*, che significa sia «garantire», che «vaticinare».

filosofia greca, la quale fu sempre, insieme, etica e politica; ciò accadde a nostro avviso, pur con diverse declinazioni, già a partire da Omero, ed almeno fino ad Epicuro. In questo senso, siamo pienamente concordi con quanto ha affermato uno studioso, B. Snell, pur solitamente incline a riconoscere l'umanesimo greco, ed in particolare omerico<sup>131</sup>; a suo avviso, infatti, i Greci «hanno creato proprio ciò che noi chiamiamo pensiero: l'anima umana, lo spirito umano venne da loro scoperto, e base di questa scoperta fu una nuova concezione dell'uomo. Questo processo, la scoperta dello spirito, ci si manifesta attraverso la storia della poesia greca e della filosofia, da Omero in poi: le forme poetiche dell'epica, della lirica, del dramma, i tentativi di un intendimento razionale della natura e della essenza dell'uomo, rappresentano le tappe di questo cammino»<sup>132</sup>.

È indubbiamente vero che fu la matura etica aristotelica (*Etica Nicomachea*, III, 1-3) a tracciare esplicitamente la distinzione tra azione volontaria ed involontaria, assegnando solo alla prima la responsabilità morale; non è però corretto sostenere che Omero abbia assegnato sempre la responsabilità delle azioni umane agli dèi, al destino o allo *thymos* incontrollabile<sup>133</sup>. Prendiamo ad esempio Odisseo quando, pur correndo il rischio di rimanere accerchiato dalle schiere nemiche, decide comunque di portare in salvo Diomede senza indietreggiare; in questa decisione – come in molte altre – non entrarono né gli dèi, né il destino, né lo *thymos*, bensì solo la sua etica umanistica, ovvero il suo *ethos*, il suo carattere. Quei personaggi omerici che talvolta si chiamano fuori dal processo di causazione – come ad esempio Agamennone, quando affermò in assemblea che un dio aveva prodotto in lui l'accecazione della ragione (*ate*) nell'atto di oltraggiare Achille – sono di solito i peggiori, in quanto sono proprio coloro che scansano le responsabilità, e che si rivelano pertanto poco etici.

<sup>131</sup> «In Omero non troviamo mai un vero atto di riflessione, né un colloquio dell'anima con se stessa» (B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963, pag. 29). Ed ancora: «È ignoto a Omero il vero e proprio atto della decisione umana» (*ibidem*, pag. 44). Tuttavia, con la già ricordata ambivalenza sull'argomento di questi grandi interpreti tedeschi, egli pare ammettere che un'idea di coscienza fosse presente nel mondo greco anche prima che specifici termini la designassero in modo esplicito.

<sup>132</sup> B. Snell, *La cultura greca...*, op. cit., pag. 10.

<sup>133</sup> Come ha giustamente sottolineato A. Da Re, «l'essere responsabili verso altri è l'etica stessa, anzi la radice del nostro essere» (A. Da Re, *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, Milano, 2008, pag. 259); questa dimensione non poteva mancare in Omero.

In generale infatti, quando gli eroi omerici tendono ad attribuire la responsabilità delle loro azioni negative alle divinità o al fato, non fanno in realtà che trasferire su "soggetti" esterni la responsabilità, per evitare in questo modo, almeno in parte, la "vergogna". La civiltà omerica è stata da molti studiosi definita proprio come la «civiltà della vergogna», in cui cioè l'adeguamento alle regole sociali condivise non era ottenuto attraverso l'imposizione di divieti, ma attraverso la proposizione di modelli positivi di comportamento, non adeguandosi ai quali si incorreva in un forte biasimo sociale.

Come ha scritto giustamente E. Cantarella, «*aidos* è la sanzione interna, quella che fa vergognare di sé chi non è all'altezza delle sue e delle altrui aspettative; *elencheie* è la sanzione sociale, quella che, attraverso la voce popolare, colpisce dall'esterno l'atto che, in chi lo ha compiuto, ha provocato *aidos*. Agendo insieme, esse danno vita ad un potentissimo, quasi invincibile meccanismo di coercizione psichica»<sup>134</sup>. Oggi, nell'epoca della "svergognatezza" (*anaideia*), in cui la società pare quasi premiare chi pratica le azioni peggiori<sup>135</sup>, tutto ciò pare incredibile; tuttavia, nell'*Iliade*, Ettore sembra proprio temere, ancor più della morte, la riprovazione popolare, la *demu phemis* che riverserebbe *elencheie* su di lui, e che gli farebbe provare *aidos* di se stesso (XXII, 100-107), rendendogli la vita impossibile.

Queste tesi sarebbero probabilmente state condivise da Rodolfo Mondolfo, per il quale l'idea della responsabilità dell'uomo non appare in Omero «in piena luce»<sup>136</sup>, ma fu comunque presente; egli affermò infatti che anche in Omero «l'uomo è responsabile del suo operare, e diventa così creatore del proprio destino»<sup>137</sup>. A suo avviso, da Omero ad Anassagora vi fu sì un processo di sviluppo critico, ma all'insegna della continuità; i pensatori greci, fra cui Omero, sarebbero in effetti

<sup>134</sup> E. Cantarella, *Itaca*, op. cit., pag. 34.

<sup>135</sup> Su questo aspetto della contemporaneità, e sulle sue origini ellenistiche, ci siamo soffermati in C. Vigna - L. Grecchi, *Sulla verità e sul bene*, op. cit., pagg. 49-53.

<sup>136</sup> R. Mondolfo, *Moralisti greci*, op. cit., pag. 47.

<sup>137</sup> *Ibidem*, pag. 40. La polemica di Zeus contro gli uomini del I libro dell'*Odissea* (I, 32 ss.), «suppone già la preesistenza di una viva discussione sulla responsabilità dell'operare, le cui radici (come ci appare anche dalle parti più antiche dei poemi omerici) sono germinate tra la visione e gli interessi dell'accusatore e quelli dell'imputato di atti dannosi ed ingiusti» (*ibidem*, pag. 41).



stati mossi principalmente dalla considerazione del mondo umano, e da questo soltanto sarebbero poi partiti per interrogare la natura<sup>138</sup>.

Nonostante l'evidente presenza di concetti analoghi a quelli di "coscienza" e "responsabilità" nei poemi omerici, la tesi prevalente nella letteratura rimane ancora quella sostenuta ad esempio da A. Jellamo, secondo cui «dall'orizzonte etico di Omero rimane esclusa l'idea di responsabilità: i personaggi omerici possono essere colpevoli, ma non responsabili»<sup>139</sup>, in quanto appunto privi di personalità. Per confutare questa tesi rimarremo a lungo, in continuità col paragrafo precedente, a rimarcare come l'uomo omerico desiderasse conoscere con verità, pur sapendo che ciò avrebbe in lui comportato una responsabilità sul piano etico; così fu fin dall'*Iliade*, in quanto le strutture sociali ed istituzionali della Grecia arcaica indussero da subito nell'uomo il desiderio di autonomia, anche dagli dèi. Pensiamo ad esempio alla poc'anzi citata «apologia di Zeus» (*Odissea*, I, 32-43); proprio a partire da questo episodio A. Magris ha giustamente sostenuto che «è il concetto che l'uomo porta la responsabilità dei suoi atti [...], a dare il *la* a tutta l'*Odissea*»<sup>140</sup>. Il commento iniziale sull'episodio di Egisto non fu in effetti estrinseco all'*Odissea*, ma centrale, e riferito ad Odisseo in almeno due modi: il primo rimarcando che chi, come l'eroe, non ha commesso alcuna azione sconveniente, merita il favore degli dèi (come Atena ribadirà poco dopo); il secondo rimarcando che chi, come i Proci, ha commesso azioni sconvenienti, deve pagare con la sofferenza. Si tratta di un insegnamento etico che fu ripreso ancora dagli Stoici<sup>141</sup>, e che rimase costante in pressoché tutto il pensiero greco.

Pur riconoscendo sia i limiti fissati alla vita umana, sia l'esistenza di un destino cui non si può fuggire, l'uomo greco desiderava conoscere con verità ed agire di conseguenza, proprio per essere, nella sua coscienza, massimamente libero; come scrisse correttamente M. Pohlenz,

<sup>138</sup> In questo senso anche B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nella antica Grecia*, Milano, 1977, pagg. 163-182. Inutile rimarcare come questa tesi contrasti con la tesi, tuttora maggioritaria, che parla di un «naturalismo di fondo» del pensiero greco; contro questa tesi ci siamo soffermati nei nostri *L'umanesimo della antica filosofia greca*, pagg. 17-23, e *La filosofia della storia nella Grecia classica*, pagg. 107-120.

<sup>139</sup> A. Jellamo, *Il cammino di Dike*, op. cit., pag. 41. È evidente, però, la ambiguità di questa tesi, poiché ad ogni colpa si accompagna inevitabilmente la responsabilità.

<sup>140</sup> A. Magris, *L'idea...*, op. cit., vol. I, pag. 248.

<sup>141</sup> Epitteto, III, 1, 38; Crisippo, fr. 999 e 1000 Arnim.

«gli dèi possono mandare sull'uomo mortale la morte ma, in ogni caso, non possono rubargli una cosa: il diritto e la forza di agire così come egli decide, dal fondo della sua propria volontà»<sup>142</sup>. La coscienza individuale prima, e la comunità sociale poi, furono in effetti le due principali coordinate della libertà greca, una libertà che fu sempre guidata dalla ragione e dalla morale, e che non si trasformò mai – almeno nelle sue espressioni ideali – in egoismo e licenziosità. Essere realmente liberi richiede infatti innanzitutto l'essere pienamente coscienti e responsabili; già nell'*Iliade*, nei pochi casi in cui compare la parola «libero» (*eleutheros*), vi fu in effetti «la consapevolezza che la libertà individuale era collegata alla libertà collettiva»<sup>143</sup>.

Si potrebbero certo porre delle distinzioni fra i due poemi, sostenendo, come ha fatto ad esempio S. Accame, che nell'*Odissea* rispetto all'*Iliade* vi fu «un più marcato senso di responsabilità nella decisione, la quale rivela una umanità più matura e consapevole, che corrisponde all'accentuarsi del processo per cui il sapere tende a significare qualità morali»<sup>144</sup>; la scena finale dell'*Odissea* in effetti, con Odisseo che si erge a giudice e giustiziere dei frequentatori della propria casa, poté svolgersi solo grazie alla presenza già sviluppata di concetti razionali ed etici come quelli di volontarietà o involontarietà dell'azione, di presenza o assenza di colpa, e dunque alla fine, in sostanza, di responsabilità o irresponsabilità. Tuttavia, è la continuità dell'opera omerica quanto ci sta più a cuore rimarcare.

Una prova che gli uomini omerici furono caratterizzati da una coscienza responsabile ed unitaria, è quella per cui sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea* *tyche* (ovvero la fortuna, il caso) fu sostanzialmente assente; contrariamente, infatti, a quanto accadde in Pindaro, che la considerò come la più potente delle Parche, e soprattutto a quanto accadde in epoca ellenistico-imperiale (in cui la ragione e la morale persero di rilevanza, a causa del fatto che la stessa vita umana perse di rilevanza, preda di strutture ed eventi sempre più incontrollabili dalla comunità), gli uomini omerici non contarono sulla fortuna, ma confidarono solamente in se stessi, ovvero su una stabile ragione e su una solida

<sup>142</sup> M. Pohlenz, *La libertà greca*, Paideia, Brescia, 1963, pag. 6. La tesi per cui il pensiero occidentale sarebbe pervenuto alla concezione della libertà e responsabilità morale proprio con Omero, era comunque stata esposta alcuni anni prima da G. Pasquali (*La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima*, Civiltà moderna, 1928).

<sup>143</sup> M. Pohlenz, *La libertà greca*, op. cit., pag. 19.

<sup>144</sup> S. Accame, *Gli albori*, op. cit., pag. 80.

morale<sup>145</sup>. Indubbiamente, si potrebbe affermare che gli uomini greci credettero anche nel destino e negli dèi; questo è indubbiamente vero, ma sia il destino che gli dèi vanno correttamente interpretati all'interno del contesto greco, essendo null'altro – come mostreremo nel prossimo paragrafo – che espressioni dell'umano.

Tutto in Omero (il destino, gli dèi, la natura) è funzione dell'umano; questo il tratto generale dell'umanesimo omerico e greco. Si potrebbe certo obiettare che non solo nel pensiero omerico, ma in tutto il pensiero greco è sempre mancato il concetto di "umanesimo". Oltre però alle considerazioni da noi già svolte, riteniamo, con F. Codino, che «è vero che nella lingua omerica mancano i termini che esprimono aspetti generali, per noi essenziali, della personalità umana; non è tuttavia detto che anche se manca la sintesi concettuale, elaborata più tardi, debba necessariamente mancare ogni nozione della cosa e la rappresentazione politica di essa»<sup>146</sup>. Anche A. Lesky ha del resto giustamente sostenuto, nella sua *Storia della letteratura greca*, che gli uomini omerici furono uomini completi, e che pertanto anche l'epoca omerica può definirsi "umanistica": non si spiegherebbe altrimenti il motivo per cui il messaggio educativo omerico si sia potuto trasmettere fino a noi. È questa la tesi, in sostanza, pure di L. Storoni Mazzolani, secondo cui «Omero non aveva una filosofia sistematica, ma certo questo poema bimillenario contiene una vasta meditazione sull'uomo»<sup>147</sup>.

Rimane ancora da chiarire, per confermare la tesi della "unitaria coscienza responsabile" dell'uomo omerico, l'intreccio fra divino ed umano proprio dei poemi, che lascia spesso pensare – data la priorità gerarchica del divino – che le decisioni umane fossero sempre subordinate alla volontà divina, quando non propriamente prese dagli dèi al posto degli uomini<sup>148</sup>. Come ha scritto correttamente M. Pohlenz, molti autori hanno da questa tesi «tratto la conclusione che l'uomo omerico ignori nel modo più assoluto il libero atto di volontà, facendo risalire le pro-

<sup>145</sup> Circa Odisseo, scrive correttamente E. Cantarella che le sue gesta sulla via del ritorno sono «le gesta di un soggetto – contrariamente a quanto spesso si afferma – già intero e compatto, capace di autodeterminarsi e di agire non solo indipendentemente, ma a volte addirittura contro la volontà degli dèi» (*Itaca*, op. cit., pag. 15).

<sup>146</sup> F. Codino, *Introduzione ad Omero*, op. cit., pag. 134.

<sup>147</sup> L. Storoni Mazzolani, *Profili omerici*, Rizzoli, Milano, 1978, pag. 150.

<sup>148</sup> Per uno studioso del calibro di W. F. Otto, ad esempio, in Omero «gli dèi sono i veri attori», non gli uomini (W. F. Otto, *Theoponia. Lo spirito della religione greca antica*, Il Melangolo, Genova, 1983, pag. 57).

prie decisioni ad una potenza soprasensibile. In realtà, nemmeno in tali momenti [ovvero quando intervengono le divinità; L. G.], egli si sente uno strumento privo di volontà in mano agli dèi»<sup>149</sup>. Quando infatti, ad esempio, Atena viene a placare la collera di Achille, ed egli accetta di farsi da lei calmare, nulla nei testi omerici lascia pensare che Achille debba essere considerato come un fantoccio nelle mani di Atena; egli infatti decide di ascoltarla e di non affrontare direttamente Agamennone di sua spontanea volontà. Questo episodio – ma molti altri se ne potrebbero citare – mostra la centralità della coscienza umana nei poemi omerici. Lo stesso destino (che nell’epica arcaica, come mostreremo, assume rilevanza maggiore rispetto a quella degli stessi dèi) risulta infatti nei poemi omerici essere subordinato a condizioni “umane”, come quando si afferma che se Odisseo raggiungerà Scheria allora è destino che egli sfuggirà alla morte, oppure quando si afferma che se Troia accoglierà il cavallo di legno allora è destino che essa soccomberà. L’uomo può insomma sempre ribellarsi al destino ed alle divinità, e spesso nei poemi omerici decide di comportarsi in questo modo per rivendicare la propria libertà (*Iliade*, III, 59; VII, 487; XVII, 321; XX, 30; XXI, 517; *Odissea*, IX, 352; XIV, 509), salvo poi, coraggiosamente, pagarne il fio. L’uomo omerico possiede infatti tutte quelle qualità di autonomia razionale e morale che caratterizzano il cosiddetto “libero arbitrio” (ovvero la capacità, tipica dell’uomo, di essere arbitro, cioè padrone, delle proprie azioni)<sup>150</sup>, scegliendo tra varie possibili condotte di vita; come ha scritto correttamente R. Mondolfo, fu presente in Omero «un destino che non esclude la responsabilità dell’uomo, cui spetta determinarne con la sua azione il corso»<sup>151</sup>. Poiché il libero arbitrio è presente nei personaggi omerici<sup>152</sup>, e poiché esso si ha solo all’interno di orizzonti filosofici non dominati dal destino, dagli dèi o dalla natura, possiamo sostenere an-

<sup>149</sup> M. Pohlenz, *L’uomo greco*, op. cit., pag. 21.

<sup>150</sup> Per questo motivo non possiamo concordare con molti interpreti tradizionali, fra cui ad esempio B. Mondin, per il quale la cultura greca sarebbe affetta da «servo arbitrio», ossia da «fatalismo», ovvero da una «concezione della realtà che fa dipendere eventi ed azioni del mondo e dell’uomo unicamente da una causa assoluta più o meno consapevole, cui comunemente si dà il nome di Fato» (B. Mondin, *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Roma, 1993, pag. 253).

<sup>151</sup> R. Mondolfo, *Moralisti greci*, op. cit., pag. 49.

<sup>152</sup> Come ha scritto correttamente A. W. H. Adkins, «i personaggi omerici agiscono sempre di loro propria libera volontà» (A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci*, Laterza, Roma-Bari, 1964, pag. 58).

che alla luce di questo elemento che molti luoghi comuni sul pensiero greco, ed in particolare omerico, sono da ritenere falsi; primo fra tutti, appunto, quello per cui il mondo divino dominerebbe il mondo umano.

c. *Fra umano e divino*

Come hanno scritto molti interpreti, fra mondo umano e mondo divino, in Grecia, non si deve leggere una opposizione, bensì una penetrazione; il mondo divino esprime infatti, il più delle volte, ciò che accade nel mondo umano, solo ad un livello più alto e solenne.

Per riagganciarci al tema della responsabilità, possiamo partire da una domanda: la responsabilità delle proprie azioni, per gli uomini omerici, è da attribuire a loro stessi od agli dèi?<sup>153</sup> Abbiamo già risposto a questa domanda argomentando come, a nostro parere, la responsabilità sia da attribuire agli uomini<sup>154</sup>. Tuttavia, la maggioranza degli interpreti sostiene tuttora – come si è accennato<sup>155</sup> – la tesi opposta, ritenendo che solo con Platone si sia realmente realizzata una completa libertà degli uomini; è celebre in merito il passo del libro X della *Repubblica*, in cui si afferma che, nelle varie decisioni della vita, «ciascuno è responsabile della propria scelta: il dio non ne ha colpa» (X, 617 E).

In realtà, ancor prima di Platone, ci furono diversi precedenti in tal senso; pensiamo ad esempio al frammento 3 di Solone<sup>156</sup>, in cui l'antico poeta-legislatore affermò che la responsabilità del bene e del male non

<sup>153</sup> Un ruolo rilevante agli dèi è stato attribuito ad Omero da J. Svenbro, per il quale l'antico poeta avrebbe avuto «una concezione del canto [...] esclusivamente religiosa» (J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Boringhieri, Torino, 1984, pag. 8). «Secondo questa concezione, all'origine del canto vi era la Musa: Omero considerava se stesso come servitore della Musa» (*ibidem*).

<sup>154</sup> Come ha rimarcato in merito R. Mondolfo, anche quando la responsabilità delle azioni è più smaccatamente attribuita agli dèi, essa non cancella la responsabilità umana; anzi, «la coscienza della responsabilità della colpa [...] si deve riconoscere, necessariamente, anche dove si presenta la più esplicita negazione di essa» (R. Mondolfo, *Moralisti greci*, op. cit., pag. 45).

<sup>155</sup> Emblematica la tesi riassuntiva di A. M. Storoni Piazza, la quale ha sostenuto che «per Omero la possibilità di indagare se stesso, indipendentemente dagli altri, non è completa: egli non ci presenta personalità autosufficienti, responsabili delle proprie azioni, dei propri giudizi, ma attribuisce agli dèi la responsabilità delle colpe degli uomini» (A. M. Storoni Piazza, *Ascoltando Omero*, Carocci, Roma, 1999, pag. 31).

<sup>156</sup> «La nostra città non perirà per volontà di Zeus: non è questo il destino, non è questo il disegno degli dèi. Una dea dal grande animo ci protegge, Pallade Atena, figlia di altissimo padre, e tiene la sua mano su di noi. Ma sono i cittadini stessi che vogliono distruggere la grande patria – ciechi! – sedotti dal denaro, e dalla mente ingiusta dei capi: ma li attende certo, per la loro violenza, immenso male».

è mai da attribuire agli dèi, ma sempre e solo agli uomini. Quanto più conta rilevare però, per la nostra tesi, è che la affermazione della prevalenza della responsabilità umana su quella divina si ritrova già in Omero; pensiamo infatti ancora alla «apologia di Zeus» («Ah, quanto ingiustamente i mortali incolpano gli dèi! Ci dicono infatti causa delle loro disgrazie, ma sono loro con la loro empietà, che si attirarono quelle stesse sventure»)¹⁵⁷, nonché alla triste sorte occorsa ai Proci per il loro cattivo comportamento: in questi casi Omero volle porre in evidenza che la infelicità degli uomini si deve principalmente alla loro ignoranza e prepotenza, non al destino o agli dèi.

Prima di parlare del tratto “umanistico” degli dèi greci, può essere utile spendere qualche parola sulla concezione greca del destino, nei confronti del quale nemmeno gli dèi hanno potere. Diciamo innanzitutto che l'intreccio di rapporti fra destino e divino nella Grecia arcaica è reso complesso dal fatto che «la parola *destino* contiene in sé un groviglio davvero straordinario di concetti e di problemi», non ultimo quello per cui questa parola indica «la forma pura della trascendenza e la cellula originaria della esperienza religiosa»¹⁵⁸. Si può comunque sin da subito chiarire che il destino, nel pensiero omerico, non è paragonabile ad una sorta di “superdivinità”, di fronte alla quale ciascuno è costretto ad inchinarsi (con conseguente soppressione del libero arbitrio); come ha scritto infatti correttamente ancora Magris, il destino, nella Grecia omerica, è di tipo “umanistico”, ovvero «di regola non impedisce al soggetto di ponderare ed eseguire autonomamente le sue scelte [...]». Esso non toglie libertà all'agire»¹⁵⁹. Nei poemi omerici, in effetti, non esiste un unico destino in cui tutto risulti già segnato; la Moira disegna per ciascuno una pluralità di trame, ovvero una serie definita di possibilità buone o cattive, fra le quali è possibile esercitare la propria scelta

¹⁵⁷ Come ha notato giustamente in merito M. Zambarbieri, «lungi dall'essere un motivo ornamentale, il messaggio di Zeus all'inizio del poema sembra il nuovo metro per giudicare l'azione dei personaggi dell'*Odissea*» (*L'Odissea com'è*, op. cit., vol. I, pag. 188).

¹⁵⁸ A. Magris, *L'idea...*, op. cit., vol. I, pagg. 7-8. Il grande merito di Magris, oltre a quello di avere posto in essere una analisi intelligente del concetto, è avere sin da subito distinto, «sia nel pensiero antico sia nel pensiero moderno [...] l'antitesi basilare di due concezioni ontologiche, delle quali l'una [...] *pessimistica e tragica*, che concepisce l'essere come una totalità già da sempre compiuta, in cui l'uomo altro non può fare se non riconoscerne la fatalità; l'altra [...], *illuministica e moralistica*, lo concepisce come un processo aperto, in cui l'uomo esercita un ruolo almeno parzialmente creativo». La prima concezione è di tipo «religioso», la seconda di tipo «umanistico» (*ibidem*, pag. 8).

¹⁵⁹ In AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, op. cit., pag. 2742.

in base alla intelligenza ed alla saldezza del proprio animo. La Moira, dunque, appare nei poemi omerici come un intreccio di possibilità, assai difficili da comprendere per gli uomini (*Iliade*, XVI, 849); si può in ogni caso con certezza affermare che in Omero la credenza nel destino non comportò affatto una deresponsabilizzazione dell'uomo (*Iliade*, XIX, 187; *Odissea*, XXII, 303), il quale rimase sempre il principale riferimento onto-assiologico. Il destino può dunque essere presentato come la cornice entro cui operò la libertà degli uomini, in cui poté prendere forma il loro progetto di vita; come ha scritto giustamente A. Ferrari, «la mitologia propone attraverso le vicende esemplari dei suoi eroi l'ipotesi che ciascuno generi da sé il proprio destino, e che si renda in parte artefice di ciò che gli succederà, nel bene come nel male, nel momento stesso in cui compie in piena libertà e per propria volontà una scelta che provocherà però conseguenze ineludibili»<sup>160</sup>.

Se il destino può porre all'uomo solo dei limiti e delle alternative, e gli dèi possono fornire solo dei pareri consultivi e non vincolanti, è evidente che la responsabilità ultima delle decisioni spetta, nei poemi omerici, solo all'uomo; ciò mostra chiaramente come l'uomo omerico fosse di necessità dotato di "coscienza", e pertanto di "personalità", il che conferma ulteriormente l'interpretazione umanistica che si sta qui sviluppando. Tale interpretazione però, oltre a sottolineare il carattere autonomo, etico, progettuale dell'uomo omerico, per essere completa deve anche analizzare la sofferenza insita nella consapevolezza dei limiti della vita umana, che costringe a decidere anche quando non si vorrebbe; solo con una attenta analisi della stessa in tutta la poesia omerica e postomerica, si potrà avere una più compiuta comprensione dell'umanesimo greco.

Abbiamo in precedenza rimarcato come l'uomo narrato da Omero, dopo la morte, finisse pressoché sempre nell'Ade (o meglio, come vi finisse la sua *psyché*, il suo *io che non è più* in quanto incapace di comprendere, di valutare, di agire); solo alcuni uomini privilegiati – come ad esempio Menelao – finirono infatti nei Campi Elisi, ma questa è sorte non comune, riservata al più a chi aveva rapporti di parentela con gli dèi. Proprio per questo suo rapporto consapevole con la morte, l'uomo greco, ed in particolare quello omerico, fu portato ad esprimere forti accenti pessimistici, in quanto tutta la sua vita si giocava nella limitata e contingente esperienza terrena. Realmente numerose sono le citazio-

<sup>160</sup> A. Ferrari, *Dizionario di mitologia*, Utet, Torino, 1999, pag. 320.

ni che potremmo portare come esempi, ma, per brevità, ci limitiamo a menzionare le principali:

«Tale e quale la stirpe delle foglie, è la stirpe degli uomini»  
(*Iliade*, VI, 146)<sup>161</sup>.

«Non c'è niente di più miserevole dell'uomo tra tutti gli esseri, quanti respirano ed arrancano sulla faccia della terra» (*Iliade*, XVII, 466-467)<sup>162</sup>.

Il medesimo tema, quasi alla lettera, è ribadito nell'*Odissea*:

«Nessun essere nutre la terra di più meschino dell'uomo, fra quanti respirano e vi si aggirano» (*Odissea*, XVIII, 130-131).

Questa consapevolezza tragica della finitezza della vita umana non condusse però mai la riflessione omerica, ed in generale greca, ad un nichilistico pessimismo<sup>163</sup>. Ciò fu correttamente colto anche da E. Rohde, per il quale «non viene in mente a nessun uomo omerico di volgere in tutto e per tutto le spalle alla vita»<sup>164</sup>; non per questo, comunque, i Greci accettarono consolazioni ultraterrene alla morte. In questo senso, se qualche speranza è presente in alcune correnti filosofico-religiose di epoche successive, ve ne è comunque solo una traccia minimale nell'opera di

<sup>161</sup> L'immagine delle foglie è più volte ripresa nell'*Iliade* ma anche, come noto, in autori di secoli successivi pure molto diversi fra loro, da Mimnermo (fr. 2 Diehl) a Pirrone (fr. 20 Declava-Caizzi).

<sup>162</sup> Potremmo citare, per l'*Iliade*, anche i passi XXI, 461-468.; XXIV, 518-533 ed altri ancora.

<sup>163</sup> Lamentazioni sulla dolorosità del destino di morte furono presenti, fra gli altri, in Mimnermo («Brevi istanti, come foglie, godiamo di giovinezza il fiore», fr. 6 DK), Simonide («Degli uomini [...] dolore su dolore è la breve vita. Su tutti ugualmente pende l'inevitabile morte: i vili e i forti ugualmente l'hanno in sorte», fr. 9 DK), Solone («Nessun mortale è beato, disgraziati tutti quanti vivono sotto il sole», fr. 15 DK), Sofocle («Non nascere è il destino migliore», *Edipo a Colono*, 1224), Euripide («Tutta dolore è la vita degli uomini», *Ippolito*), ed altri ancora. Ha scritto comunque correttamente, in merito, L. Zoja, che «proprio la consapevolezza di dover contare solo su se stesso darà all'uomo greco la forza di affrontare le mortali lotte coi Persiani, e gli stimoli per prolungare la sua esistenza nel passato con la ricerca storica, e nel futuro con la comprensione filosofica» (L. Zoja, *Storia dell'arroganza*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2003, pag. 53).

<sup>164</sup> E. Rohde, *Psyche*, Laterza, Roma-Bari, 1970, vol. I, pag. 2. Nella medesima direzione anche Max Pohlenz: «Pessimisti i Greci? Il popolo dalle cui opere si irradia ancora oggi tanto entusiasmo per la bellezza, tanta pienezza di vita? Contro questa teoria il nostro intimo non tarda a ribellarsi. Con buona pace del Nietzsche, l'esperienza ci attesta che il pessimismo è qualcosa di paralizzante» (M. Pohlenz, *L'uomo greco*, op. cit., pag. 141).



Omero, in cui chiaramente i morti sono solo ombre (*schiai*), sogni (*onei-roi*), fumo (*kapnos*); emblematiche sono le parole di Achille nell'Ade:

«Non abbellirmi, illustre Odisseo, la morte! Preferirei da bracciante servire un altro uomo, un uomo povero e senza potere, piuttosto che dominare tra tutti i defunti» (*Odissea*, XI, 488-491).

Alla luce di queste e di altre citazioni, su cui i manuali di letteratura greca si soffermano spesso, Reale si chiede «in che modo sia possibile all'uomo omerico restare, in concreto, così attaccato alla vita»<sup>165</sup>; egli risponde affermando che può riuscirvi solo per il proprio stabile e profondo rapporto col divino: «l'uomo omerico intrattiene un rapporto costante con gli dèi, in funzione del quale cerca di spiegare sia il bene sia il male che compie, e di conseguenza di rendersi conto del senso della propria vita»<sup>166</sup>. Reale sostiene in pratica che nella vita dell'uomo omerico gli dèi risultano essere centrali, e che è proprio da questa presenza che egli trae la propria vitalità.

Ora: è indubbio che i poemi omerici descrivano in vario modo questa "presenza" (pensiamo, ad esempio, ad *Iliade*, XIII, 71-73; XV, 490-492, ecc.)<sup>167</sup>; è però dubbio che i Greci abbiano realmente creduto ai loro dèi (nel senso in cui noi oggi siamo abituati, dopo secoli di monoteismo, ad intendere la parola "credere")<sup>168</sup>, ovvero che questi dèi costituissero qualcosa in più di una immagine simbolica pur necessaria ad una migliore comprensione della esistenza. Avremmo infatti a che fare, se così fosse, con una società teocentrica, quale invece l'antica Grecia non fu (come conferma anche l'assenza in essa di libri sacri rivelati). La compresenza di dèi ed uomini nell'opera omerica fu invece determinata, a nostro avviso, non dalla "onnipotenza" ed "onnipresenza" degli dèi, bensì, al contrario, dalla loro "umanità"<sup>169</sup>, espressa in primo luogo dai loro tratti antropomorfi; gli dèi omerici furono in effetti simili agli uomini, solo immortali e (quindi) più felici.

<sup>165</sup> G. Reale, *Corpo, anima, salute*, op. cit., pag. 105.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> In questo senso Reale si associa a W. F. Otto, per il quale in Omero «gli dèi sono presenti ovunque accada, si faccia o patisca qualcosa di decisivo» (*Theophania*, op. cit., pag. 56).

<sup>168</sup> P. Veyne, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna, 2005.

<sup>169</sup> Come ha scritto correttamente A. Magris, «in Omero è già presente la tendenza razionalistica a pensare che un certo evento sia stato provocato non da un essere divino, bensì da una ben individuabile causa naturale ed etica» (A. Magris, *L'idea...*, op. cit., vol. I, pag. 44). Alcuni esempi di ciò sono in *Iliade*, V, 82; XVII, 418; *Odissea*, XI, 61; XXII, 413.

Alla luce di queste considerazioni, e di quelle che svolgeremo fra breve, riteniamo errata la tesi secondo cui, in Omero, vi sarebbe una «radicale dipendenza degli uomini dalle forze divine»<sup>170</sup>, tanto che gli dèi sarebbero «causa determinante per quanto concerne il pensiero (*noos*) ed il valore o virtù (*aretè*) degli uomini, sia in positivo che in negativo»<sup>171</sup>; nonostante alcuni passi facciano propendere verso questa interpretazione (ad esempio *Iliade*, XX, 242-243; *Odissea*, XVIII, 136-142), anche essa, come già abbiamo rimarcato, deve essere esaminata entrando nel corretto circolo ermeneutico con l'umanistico pensiero omerico. Il divino, in Omero, fu infatti prevalentemente immagine metaforica dell'umano, per cui è errato sostenere che «l'azione esercitata dalle forze divine sugli uomini risulta essere capillare in maniera sorprendente»<sup>172</sup>. Sono i moti dell'animo umano (o meglio, *l'ethos*) a produrre in Omero le immagini divine, e non, viceversa, le immagini divine a produrre i moti dell'animo umano; per lo stesso motivo, sono i moti dell'animo umano, non le divinità, a produrre le decisioni degli eroi omerici: Achille, Odisseo, Ettore, Aiace, decidono di parlare o di tacere, di combattere o di fermarsi, di agire in un modo anziché in un altro, in base ad una loro scelta cosciente e responsabile, non in base ad una decisione degli dèi. Allo stesso modo, come ricorda Lesky, «l'accecamento dei Proci non è stato mandato dagli dèi, ma è dipeso da loro stessi. Altrettanto va detto dei compagni di Odisseo che uccisero i buoi di Elios, e di Egisto»<sup>173</sup>.

Il ruolo centrale del divino teorizzato da Reale, Rohde, Otto e da molti altri interpreti del pensiero omerico, è inoltre poco compatibile col fatto – poc'anzi rilevato – che il divino non assicura agli uomini omerici alcuna forma di immortalità, come è invece nella maggioranza delle antiche religioni; nell'epoca omerica, come scrive giustamente Eva Cantarella, «la vera, la sola eternità sta nel ricordo dei vivi, nella memoria conquistata in vita con le gesta eroiche, e coltivata dalle generazioni a venire, da altri mortali che ricorderanno. Donde l'ideale della bella morte, quella che coglie sul campo di battaglia, nel momento in cui il corpo è ancora nel pieno del suo splendore, e nel momento in cui, dando la vita per la patria, si incarna l'ideale eroico e si diventa,

<sup>170</sup> G. Reale, *Corpo, anima, salute*, op. cit., pag. 111.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> A. Lesky, *Storia...*, op. cit., pag. 80.

per sempre, parte di esso»<sup>174</sup>. Storicamente, gli dèi occuparono un posto centrale nelle varie culture solo quando furono ritenuti in grado di garantire agli uomini l'immortalità, cosa che in Omero non avvenne; la religione omerica fu infatti una religione totalmente immanente, anche in quanto gli dèi non potevano in genere salvare gli uomini dalla morte. Bandita ogni trascendenza, è evidente come l'immanenza si renda trascendentale, ovvero si carichi del senso onto-assiologico dell'intero, il che comportò il fatto che la coscienza degli uomini omerici non si rinchiuse nella individualità, bensì si aprì alla universalità, ovvero alla collettività<sup>175</sup>; l'*Iliade* stessa del resto, pur partendo da un episodio particolare, argomentò temi di portata universale.

Significativa, per rimarcare ancora l'umanesimo omerico, è poi l'origine terrena di quelle figure "semidivine" che furono gli eroi omerici. Come ha scritto A. Brelich, gli eroi greci furono verosimilmente «personaggi – sia pure eccezionali per origini e per carattere – realmente vissuti sulla terra, come confermato anche da determinate fonti di ordine culturale. Una gran parte dei culti eroici si accentrava intorno alla tomba dell'eroe»<sup>176</sup>; importa inoltre rilevare che questi eroi furono ritenuti importanti non tanto per il carattere "semidivino" della loro stirpe (Achille, e diversi altri miti, ebbero un genitore fra gli immortali), quanto perché spesso considerati fondatori di città e culti pubblici, dunque delle prime istituzioni, le quali possedevano in Grecia una importanza rilevante.

In Omero la vita si svolge tutta sulla terra, ed è per questo che diventa necessario per gli eroi, per dare un senso alla loro esistenza, ricercare una gloria che ne immortalò il ricordo<sup>177</sup>, così come, per gli uomini

<sup>174</sup> E. Cantarella, *Itaca*, op. cit., pag. 149.

<sup>175</sup> È bene ribadirlo anche per confutare un altro luogo comune, quello del particolarismo greco; rinviando, in merito, a L. Grecchi, *Gli stranieri nella Grecia classica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2011.

<sup>176</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Ed. Ateneo e Bizzarri, Roma, 1978, pag. 9.

<sup>177</sup> Come ha scritto correttamente F. Hartog, «per i Greci la morte vince sempre. Ogni parola umana ha a che fare con la morte [...]. Gli uomini raccontano perché sanno di essere mortali» (F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano, 1992, pag. 6). In maniera analoga J. P. Vernant: «L'epopea non è soltanto un genere letterario; è anche, come i funerali e nella stessa linea dei funerali, una delle istituzioni che i Greci hanno elaborato per dare una risposta al problema della morte, per acculturare la morte» (J. P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Paris, 1989, pag. 6). Dall'epopea poi, grazie soprattutto ad Erodoto, il campo si allargò alla storia, che fu sempre un tentativo di conservare la me-

comuni, è necessario condurre una esistenza esemplare; si tratta degli aspetti educativi dell'etica omerica su cui ci soffermeremo nel prossimo paragrafo. In ogni caso quanto sosteniamo, ovvero il carattere immanente della religione greca, emerge anche dal fatto che è assente, in tutta l'epica e la cultura del periodo, ogni accenno ad un culto organico dei defunti che andasse al di là dei riti funebri; ciò appunto in quanto, dopo la morte, i Greci ritenevano che il vero io della persona non esistesse più, né sarebbe più esistito. Proprio in questa riflessione sul filo sottile della vita tessuto dalle Moire (un filo che appunto, oltre che finito, era lieve, dunque portato anche a spezzarsi anzitempo), come ha scritto correttamente M. Zambarbieri, nacque però «la premessa dei grandiosi sviluppi del pensiero greco nella tragedia e nella filosofia»<sup>178</sup>.

La tesi che stiamo discutendo, ovvero che nei poemi omerici gli dèi determinassero la vita degli uomini, è solitamente argomentata dagli interpreti citando casi in cui gli dèi sono incolpati di provocare le azioni degli uomini (ad esempio *Illiade*, III, 154-165; XIX, 85-97; ecc.), o sono descritti nell'atto di causare queste azioni (ancora ad esempio *Illiade*, III, 390-420; XVIII, 310-313; XIX, 85-97; ecc.); tuttavia gli dèi che, volta per volta, illuminano o accecano la mente degli uomini, devono essere interpretati come "miti", ossia come simboli della ragione morale che, se presente, illumina gli uomini, e se assente li acceca. In questo senso concordiamo pienamente con S. Accame quando afferma che «l'antropomorfismo degli dèi omerici è una forma di razionalismo»<sup>179</sup>, ossia di quella ricerca di verità propria anche della Grecia omerica. Così come gli Ittiti, i Fenici, i Sumeri, i Babilonesi e gli Egizi, i Greci «non ammettono un contrasto tra dio e mondo, perché gli dèi olimpici hanno la stessa madre degli uomini»<sup>180</sup>; la stessa cosa scrisse anche Pindaro nella VI *Nemea*. Per questo motivo non è possibile concordare con chi, come W. F. Otto, ritiene che una presenza poetica così importante degli dèi sia sufficiente ad annullare, nell'uomo omerico, «ogni autonomia e libertà nel senso che noi diamo a queste parole»<sup>181</sup>; al contrario, hegelianamente, gli dèi esprimevano proprio la necessità della presenza di

moria delle cose umane più nobili, di tutti gli uomini. In effetti, «dall'epopea alla storia si ritrova la medesima scelta e opera la stessa matrice normativa. Ciò che hanno fatto gli uomini richiede di essere raccontato» (F. Hartog, *Lo specchio...*, op. cit., pag. 6).

<sup>178</sup> M. Zambarbieri, *L'Odissea com'è*, op. cit., vol. I, pag. 535.

<sup>179</sup> S. Accame, *Gli albori...*, op. cit., pag. 123.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pag. 126.

<sup>181</sup> W. F. Otto, *Theophania*, op. cit., pag. 61.

principi insieme razionali e morali, il rispetto dei quali costituiva per l'uomo la vera libertà. Questi principi erano "necessari" da seguire per una buona vita, ma l'uomo era "libero" di seguirli o meno; l'uomo li seguiva infatti – quando li seguiva – volontariamente, e pertanto è errato sostenere (come fa sempre Otto nel seguito del passo poc'anzi citato) che l'uomo omerico non disponesse nemmeno del concetto di «libera volontà», a suo avviso presente solo dopo Kant: si tratta di una visione davvero riduttivamente "modernistica" della greicità!

Il fatto poi che l'epoca omerica fosse maggiormente disponibile alla tolleranza rispetto a quella moderna non fu certo, a nostro parere, il frutto della credenza nel fatto che le forze divine operassero in ogni atto umano, ma il contrario; proprio infatti in quanto si sapeva che la verità era difficile da raggiungere, l'uomo omerico fu maggiormente disposto a comprendere l'errore e la colpa. Gli dèi greci furono tanto vicini agli uomini in quanto furono "umani", e non in quanto determinarono le loro decisioni ed azioni, a meno appunto di pensare l'uomo omerico come una marionetta nelle mani degli dèi, in maniera però – come detto – contrastante con quanto scritto nell'*Iliade* e nell'*Odissea* (le quali, come molti interpreti intelligenti hanno colto, «concentrano il loro interesse prevalentemente sul mondo umano»)<sup>182</sup>. Se i poemi omerici sono letti da quasi tremila anni, del resto, è perché si tratta di testi classici che parlano agli uomini di ogni luogo e di ogni tempo, ovvero che si occupano delle questioni più importanti inerenti il senso ed il valore della vita umana; se si fossero occupati prevalentemente degli dèi greci, data la decadenza storica del paganesimo, i due poemi non avrebbero l'attualità che pure tuttora possiedono.

Nel mondo omerico, dunque, non vi fu quella priorità gerarchica del mondo divino su quello umano cui ci hanno abituato da secoli le religioni monoteistiche; come ha scritto correttamente J. Latacz, nel mondo omerico vi fu un «Olimpo con dèi singolarmente vicini agli uomini, che parlano con i mortali»<sup>183</sup>. La prossimità fra uomini e dèi è sottolineata anche da Anna Ferrari, la quale ha ricordato come «nella mitologia classica le divinità si presentino con prerogative peculiari a ciascuna,

<sup>182</sup> M. Zambarbieri, *L'Iliade com'è*, op. cit., vol. II, pag. 942. Zambarbieri aggiunge inoltre, sempre correttamente, che «Omero rappresenta la vita in tutte le sue forme, nel bene e nel male» (*ibidem*, pag. 943).

<sup>183</sup> J. Latacz, *Omero*, op. cit., pag. 3.

e con personalità ben distinte e marcate»<sup>184</sup>, simili a quelle umane. La pariteticità fra dèi ed uomini è provata anche dal fatto che le dèe non disdegnavano di sposare mortali; che i guerrieri si battevano con gli dèi talvolta con esiti favorevoli (come Diomede nel libro V dell'*Iliade*), e che un uomo ed una dea potevano anche conversare amabilmente fra loro (come Odisseo ed Atena in *Odissea*, XIII, 72 ss.; vedi anche *Iliade*, I, 194; XX, 291; XXIV, 128). Vi è stato poi addirittura chi, come R. Beye, è giunto ad affermare che in epoca omerica «l'uomo è superiore al dio, cosa che i greci accennano, sottintendendolo, ma non affermano mai espressamente»<sup>185</sup>; Beye ha sostenuto inoltre che la letteratura omerica «era un fondamento naturale della società quanto la religione. Anzi, data l'assenza di una casta sacerdotale e di un dogma costituito, ed in virtù della sorprendente tendenza dei Greci a collocare le cose divine in un ambiente terrestre, a misurare dio dall'uomo, la letteratura ha forse come istituzione sociale una importanza maggiore»<sup>186</sup>.

Queste affermazioni di Beye possono certo sembrare eccessive, ma è indubbio come la prossimità, e non la gerarchia, costituisse la caratteristica principale dei rapporti fra dèi ed uomini nella Grecia omerica; come ha ricordato del resto L. Pareti, al tempo di Omero «accanto ai carmi epici ne circolavano molti altri, specie di carattere sacrale, che narravano, umanizzandole, le vicende degli dèi, sia di quelli considerati tali da tutti i greci, sia di quelli minori decaduti ad esseri semidivini, ad eroi localizzati sulla terra»<sup>187</sup>: gli uomini si sentivano rassicurati dalla umanità degli dèi.

Le idee morali umanistiche ebbero dunque, sugli uomini omerici, ancor più presa della influenza degli dèi<sup>188</sup>. Prova ne è il fatto che *nemesis*, la divinità che si sdegnava e punisce il peccato di *hybris*, «rappresenta la personificazione di idee morali astratte [...] In Omero la parola indica un'idea etica, assai più che una vera e propria personalità divina»<sup>189</sup>. I

<sup>184</sup> A. Ferrari, *Dizionario di mitologia*, op. cit., pag. 232.

<sup>185</sup> R. Beye, *Letteratura...*, op. cit., vol. I, pag. 66.

<sup>186</sup> *Ibidem*, pag. VII.

<sup>187</sup> L. Pareti, *Omero e la realtà storica*, Garzanti, Milano, 1959, pag. 12.

<sup>188</sup> Gli dèi peraltro, specialmente nell'*Odissea*, avevano vere e proprie personalità morali "umanistiche", ossia intelligenti e benevole verso gli uomini, tendenti in generale ad apprezzare la giustizia (ad esempio XV, 485 ss.); pensiamo solo - caso emblematico - all'affetto provvido con cui Atena seguì le vicende dell'uomo a lei per senno e costumi più vicino, ossia Odisseo.

<sup>189</sup> A. Ferrari, *Dizionario di mitologia*, op. cit., pag. 493.

Greci antichi, col termine *hybris*, designarono la tracotanza, la violenza smodata di chi, incapace di porsi con misura, non rispetta i diritti altrui; come ha giustamente scritto C. Del Grande, «questa tracotanza prende a bersaglio un uomo o degli uomini; ma, al di sopra del fine malvagio, offende direttamente gli dèi, custodi dell'ordine sociale e del mutuo diritto d'amore tra gli uomini. Perciò contro la *hybris* sta sempre *nemesis*»<sup>190</sup>.

In merito al tema della *hybris*, Del Grande ha sostenuto una tesi molto diffusa, in base a cui «*hybris* è tracotanza di un uomo contro un suo simile della medesima classe sociale»<sup>191</sup>. Tuttavia questa logica – come già rimarcato – appare troppo restrittiva. Essa sarebbe valida solo se non fosse esistito, in epoca omerica, alcun contesto comunitario prepolitico. Questa non è però l'immagine corretta della Grecia omerica; Odisseo, certo, fu molto duro nei confronti di Tersite (II, 211-277), ma non certo per un pregiudizio “classista” – che infatti appunto non aveva verso concittadini e compagni –, bensì solo per il mantenimento dell'ordine comunitario. Non ci pare per questo che si possa affermare che l'episodio di Tersite sia il «riconoscimento che chi si ribella all'ordine costituito merita di esservi costretto dalla forza»<sup>192</sup>; se così fosse, ci troveremmo non solo in una società classista, ma addirittura ultratotalitaria, il che però – a parte lo «stato d'eccezione», nell'*Iliade*, costituito dalla guerra – non pare compatibile col contesto storico-sociale descritto dall'opera omerica. Il concetto di *hybris* fu universale, e non tenere conto di ciò porta, a nostro avviso, a conclusioni contraddittorie; Del Grande, per rimanere fedele alla sua tesi “classista”, deve infatti ad esempio sostenere che, nonostante lo strazio del cadavere di Ettore, «in Achille *hybris* nel senso deteriore del termine non ce n'è»<sup>193</sup>, il che è palesemente contrario alle norme etiche omeriche.

Per quanto, comunque, riguarda le altre idee incarnate da personalità divine, il discorso rimane lo stesso: la metafora mitica era il modo, tipico dell'epoca omerica, di trasmettere le proprie concezioni etiche

<sup>190</sup> C. Del Grande, *Hybris*, op. cit., pag. 1. *Hybris* è termine che, nell'*Iliade*, ricorre solo due volte (I, 202; 214) riferito ad Agamennone, anche se più volte, ad esempio nel canto XIII, compare l'aggettivo *hybristes* (infetto di *hybris*). Il termine però compare un gran numero di volte nell'*Odissea*, in cui appunto si mostra che ad *hybris* si oppone *nemesis* (XVII, 431 ss.; XVIII, 112-157; XX, 345-386; ecc.).

<sup>191</sup> C. Del Grande, *Hybris*, op. cit., pag. 10.

<sup>192</sup> *Ibidem*, pag. 11.

<sup>193</sup> *Ibidem*, pag. 18.

ed educative. Come ha scritto giustamente F. Codino, «gli dèi omerici [...] compaiono per spiegare l'origine di una azione umana [...] la società divina si eleva di poco al di sopra del mondo umano, e conserva con esso molteplici legami pratico-sentimentali [...] Al tempo di Omero l'antropocentrismo della religione greca era avviato alle conseguenze estreme»<sup>194</sup>, ovvero ad un completo umanesimo.

Gli dèi omerici non furono certo ancora, come lo saranno invece in epoca classica, dei modelli ideali di perfezione cui adeguarsi; proprio per questo, però, essi furono molto umani, forse “troppo”, come avrebbe detto Nietzsche. L'umanità di questi dèi si coglie anche dal fatto – quasi impensabile nel monoteismo ebraico – che la loro beatitudine è messa a repentaglio dai “mortali”, i quali ad esempio li fanno preoccupare (*Iliade*, II, 1-4), o litigare fra loro (*Iliade*, I, 574; VIII, 428; XXI, 380; XXI, 463). La prova maggiore dell'umanesimo omerico è costituita però dalla possibilità di descrivere quasi sempre le divinità in termini umanistici. L'esempio più eloquente è costituito dalla coppia concettuale *aidos/nemesis*. Abbiamo già rimarcato in precedenza come *nemesis*, ancor più che una divinità, esprimesse nei poemi omerici un concetto morale; come si evince dalla sua stessa radice (da *nomos*, legge), essa rappresenta uno stato d'animo risentito per il mancato rispetto della legge, ed in generale esprime un sentimento di giustizia che respinge tutto ciò che si pone con *hybris*, nei confronti degli uomini e degli dèi, per favorire il ripristino di un più armonico stato originario. La stessa cosa accade per *aidos*, che indica la vergogna che si prova davanti alla propria comunità quando si commette ingiustizia, e dunque al contempo il ritegno che impedisce di commettere tale ingiustizia; l'*aidos*, nell'etica omerica, costituì uno dei maggiori freni contro la decadenza morale che Omero, ed ancor più Esiodo, sentirono incombere sulla loro epoca. Questo il fulcro del messaggio educativo omerico, che affronteremo nel prossimo paragrafo.

È possibile comunque concludere questa breve trattazione dei rapporti fra mondo naturale, umano e divino affermando, con A. Lo Schiavo, che nella concezione di Omero questi tre mondi «si corrispondono vicendevolmente, si distinguono ma non si separano; natura, umano e divino hanno strutture comuni»<sup>195</sup>. Si tratta di un punto necessario da tener presente per la corretta comprensione dell'etica omerica.

<sup>194</sup> F. Codino, *Introduzione...*, op. cit., pag. 164.

<sup>195</sup> A. Lo Schiavo, *Omero filosofo*, op. cit., pag. 215.



## Sommario

<i>Prefazione</i> di Costanzo Preve.....	9
Introduzione .....	21

### PARTE PRIMA – *IL PENSIERO OMERICO*

La questione omerica.....	31
Il contesto storico-sociale omerico.....	37
Omero, Esiodo e la filosofia.....	43
L'umanesimo omerico.....	53
La centralità dell'etica omerica.....	87
Omero educatore.....	99
Tra etica e politica.....	111

### PARTE SECONDA – *I MITI OMERICI*

Educazione e mito.....	119
Iliade.....	127
Tracotanza e avidità: Agamennone.....	131
Coraggio e ferocia: Achille.....	135
Comunità ed etica: Ettore.....	141
Odissea.....	147
Violenza e disumanità: Ciclopi, Lestrigoni, Proci.....	151
Seduzione e falsità: Lotofagi, Circe, Calipso, Sirene.....	161
Ospitalità e benevolenza: Feaci.....	169
Saggezza e dolcezza: Odisseo.....	173
Conclusioni.....	191
<i>Bibliografia dei libri moderni citati</i> .....	195
<i>Indice dei nomi e delle opere</i> .....	201