

Dalla Caverna all'Olimpo: il percorso delle virtù nei miti fondativi dell'Occidente e dell'Oriente – Massimiliano Carta

Una lettura comparata tra tradizione greca, nordica, mesopotamica, indiana, cinese ed ebraica

“I miti non sono storie su ciò che accadde una volta sola. Sono la struttura di ciò che accade sempre.”

– Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, 1949

I. Introduzione metodologica: il mito come forma originaria dell'antropologia filosofica

Ogni civiltà, prima ancora di produrre sistemi filosofici espliciti, ha prodotto miti. Questo dato non è marginale. Esso indica che l'uomo, prima di definire concettualmente se stesso, ha avuto bisogno di narrarsi. Il mito nasce precisamente in questo spazio originario: là dove l'esperienza umana, ancora non pienamente ordinata dal concetto, si raccoglie in immagini, figure, genealogie divine, cadute, prove, viaggi, lotte, trasgressioni e ritorni. Ridurre il mito a favola, errore pre-scientifico o fantasia infantile significa fraintenderne la funzione: il mito non è scienza

imperfetta. Non intende, in primo luogo, spiegare il mondo nel senso moderno del termine. Vuole piuttosto rendere abitabile l'esperienza, fornendo all'uomo immagini capaci di orientarlo davanti alle potenze fondamentali dell'esistenza: nascita, morte, desiderio, colpa, legge, violenza, amore, limite, destino. In questa prospettiva il mito può essere definito come una forma originaria di antropologia simbolica. Esso non dice soltanto "come nacque il mondo", ma mostra che cosa l'uomo crede di essere dentro il mondo. Ogni mito importante contiene, più o meno esplicitamente, una teoria dell'uomo – non nella forma del trattato, ma nella forma del racconto. Dove la filosofia dirà virtù, il mito mostra un eroe che attraversa una prova. Dove la filosofia dirà hybris, il mito mostra un uomo che vuole superare la misura. Dove la filosofia dirà autoconoscenza, il mito racconta Edipo. Dove la filosofia dirà distacco, l'epica indiana mostra Arjuna davanti al campo di battaglia. Dove la filosofia dirà accettazione del limite, l'epopea mesopotamica mostra Gilgamesh davanti alla morte di Enkidu. Il rapporto tra mythos e logos, dunque, non va pensato come una sostituzione lineare del primo da parte del secondo. La filosofia non nasce semplicemente contro il mito, ma anche dal mito. Platone, che è tra i massimi fondatori del pensiero razionale occidentale, non rinuncia mai davvero al racconto mitico. Nella Repubblica, nel Fedone, nel Fedro, nel Simposio, il mito interviene ogni volta che il logos deve affrontare le questioni più alte: l'anima, il destino, la giustizia, il Bene, il cosmo. Il mito, allora, non è il contrario della filosofia: ne è il grembo simbolico.

"Il mito è una realtà viva che non rimanda a un passato morto, ma risponde all'ansietà dell'uomo nel presente."

– Bronislaw Malinowski, Myth in Primitive Psychology, 1926

Giambattista Vico nella Scienza nuova (1725) aveva colto questa priorità del mito con precisione teorica: il pensiero poetico – la fantasia creatrice di figure, storie, simboli – non è un grado inferiore del pensiero razionale ma la sua

condizione di possibilità. I popoli pensano prima per immagini che per concetti, e le immagini che producono rivelano, in forma compressa e drammatica, la struttura della loro esperienza del reale. La tesi di fondo di questo saggio nasce da questa premessa: le grandi mitologie dell'umanità possono essere lette come pedagogie simboliche dell'uomo, e le virtù filosofiche rappresentano la formalizzazione concettuale di intuizioni già presenti nelle narrazioni mitiche. Ciò che si può sostenere con rigore è che le diverse tradizioni mitiche affrontano problemi antropologici analoghi – il desiderio, la morte, il potere, la conoscenza, la colpa, il limite, il rapporto con il divino – e a questi problemi rispondono con immagini differenti. La comparazione deve illuminare le strutture ricorrenti senza cancellare le differenze.

II. Mito e virtù: la narrazione simbolica come forma pre-concettuale dell'etica

Il mito ha una struttura profondamente pedagogica. Non si limita a intrattenere: forma. Non nel senso didascalico e moraleggiante del termine, ma in un senso più radicale: il mito educa l'immaginazione morale di una civiltà, insegnando a riconoscere le forme della grandezza, della colpa, della rovina, della saggezza e dell'eccesso. La virtù, prima di diventare concetto filosofico, appare nel mito come figura. Il coraggio non viene inizialmente definito: viene raccontato attraverso Ettore. La prudenza non viene spiegata: viene incarnata da Ulisse. La dismisura non viene analizzata: viene mostrata nella rovina di Achille, Prometeo, Edipo o Penteo. Il limite non viene argomentato: viene patito da Gilgamesh. La purificazione non viene teorizzata: viene attraversata da

Eracle. Il mito possiede così una capacità conoscitiva che il concetto astratto non possiede immediatamente: mostra la virtù nella sua ambivalenza concreta. Le virtù non sono mai forze semplici. Il coraggio può diventare temerarietà; l'intelligenza può diventare frode; l'amore può diventare possesso; la giustizia può diventare fanatismo; la grandezza può diventare superbia; la tecnica può diventare hybris. Questa intuizione è coerente con l'etica aristotelica: Aristotele concepisce la virtù come medietas, non come mediocrità. La virtù è la forma giusta di una forza umana; essa non elimina la passione, ma la ordina. Il coraggio non è assenza di paura, ma giusta relazione alla paura. La temperanza non è insensibilità, ma giusta relazione al piacere. Il mito, quindi, non oppone semplicemente virtù e vizio. Mostra come una stessa forza possa diventare virtù o rovina secondo la forma che assume. Achille non è privo di virtù: è sovrabbondante di energia eroica, e il suo problema è che questa energia, non sufficientemente ordinata dalla ragione, si trasforma in ira. Narciso non è privo di rapporto con sé: il problema è che questo rapporto si chiude nell'immagine e diventa sterile. Orfeo non è privo d'amore: il suo amore non riesce a sostenere la distanza e diventa bisogno di possesso. Da questo punto di vista si può formulare la tesi filosofica centrale di questo saggio:

Tesi centrale: *La virtù è la potenza umana divenuta forma. Il vizio è la stessa potenza lasciata alla propria dismisura. Il mito è il luogo in cui questa distinzione viene prima mostrata – prima ancora che la filosofia la concettualizzi.*

Questa formula permette di collegare la riflessione mitologica alla filosofia morale senza ridurre l'una all'altra. I miti non forniscono un'etica sistematica, ma rappresentano le condizioni simboliche da cui l'etica può sorgere. Mircea Eliade, nel suo Trattato di storia delle religioni (1948), aveva mostrato come il mito costituisca il modello paradigmatico dell'agire umano: esso racconta ciò che è

accaduto agli dèi nel tempo primordiale, e in questo modo fornisce il metro con cui l'uomo misura le proprie azioni nel tempo storico.

III. Il quadro di riferimento: le virtù nelle grandi tradizioni filosofiche

Prima di percorrere i singoli miti, è necessario stabilire il quadro concettuale entro il quale si muove l'analisi. Le tradizioni filosofiche che verranno richiamate condividono alcune premesse fondamentali, pur divergendo nelle conclusioni: che l'uomo ha una natura specifica; che questa natura implica una forma di eccellenza propria – ciò che i Greci chiamavano areté; e che la vita morale consiste nel realizzare questa eccellenza nel contesto concreto dell'esistenza storica e relazionale.

Aristotele: la virtù come medietas e la phronesis

La dottrina aristotelica delle virtù, esposta nell'Etica Nicomachea (ca. 330 a.C.), costituisce il riferimento teorico più preciso per la lettura filosofica dei miti. Il nucleo è il concetto di medietas: la virtù non è un punto fisso su una scala, ma la risposta adeguata a una situazione concreta, determinata dalla saggezza pratica (phrónēsis). Ogni virtù si colloca tra un eccesso e un difetto: il coraggio (andría) tra la temerità e la viltà; la temperanza (sophrosýnē) tra l'intemperanza e l'insensibilità; la magnanimità (megalopsychía) tra l'arroganza e la pusillanimità. La virtù

non si acquisisce con la teoria ma con l'abitudine: "Diventiamo giusti compiendo azioni giuste, temperanti compiendo azioni temperanti, coraggiosi compiendo azioni coraggiose" (EN II, 1, 1103b 1-2).

"La virtù è una disposizione acquisita con l'abitudine, determinata dalla ragione e come la determinerebbe il saggio."

– Aristotele, *Etica Nicomachea* II, 6, 1106b 36–1107a 2

Platone: le quattro virtù cardinali e l'armonia dell'anima

Platone nella *Repubblica* (IV, 427e–444a) identifica quattro virtù cardinali – saggezza (*sophía*), coraggio (*andria*), temperanza (*sophrosynē*), giustizia (*dikaíosynē*) – come componenti di un'anima ben ordinata. La giustizia non è una quinta virtù giustapposta alle altre tre: è l'armonia tra esse, il fatto che ciascuna delle tre parti dell'anima (razionale, irascibile, concupiscibile) svolga la propria funzione senza invadere le altre. Per Platone la politica è l'etica scritta in caratteri grandi: il disordine interiore genera inevitabilmente disordine esteriore.

Gli Stoici: la virtù come conformità alla natura razionale

Gli Stoici – da Zenone di Cizio (333–262 a.C.) a Crisippo, fino a Seneca, Epitteto e Marco Aurelio – affermano che la virtù è l'unico bene autentico: salute, ricchezza, fama, vita stessa sono *adiàphora* (cose indifferenti). La distinzione fondamentale è tra ciò che è *eph'hēmîn* (in nostro potere: giudizi, impulsi, desideri, avversioni) e ciò che non lo è (corpo, fama, eventi esterni). La libertà non è dominio sugli eventi, ma dominio della risposta interiore.

“Tra le cose, alcune dipendono da noi, altre no – e questo è il principio fondamentale della libertà.”

– Epitteto, *Manuale*, 1

Il Confucianesimo e il Taoismo

Il Confucianesimo (Kongzi, 551–479 a.C.) elabora un’etica delle relazioni: la virtù fondamentale è il Rén (benevolenza, umanità) che si esprime in tutti i ruoli sociali attraverso il rito, la famiglia, la gerarchia. Il rito non è formalismo esteriore: è educazione incarnata. Il gesto forma l’anima. Il Taoismo (Laozi, VI–V sec. a.C.) muove invece in direzione complementare: il Wei Wu Wei (azione senza forzatura) è la via verso l’armonia con il Tao – il principio ordinatore del cosmo. L’acqua, che scorre verso il basso occupando i luoghi che gli altri rifiutano, è il simbolo più preciso di questa virtù.

— PARTE PRIMA: La tradizione greca —

Misura, hybris e formazione dell’anima nel pensiero ellenico



La mitologia greca costituisce uno dei luoghi più alti della

riflessione simbolica sull'uomo. Il suo centro non è l'ottimismo morale, ma la consapevolezza tragica della dismisura. Il termine decisivo è hybris: non semplicemente "superbia", ma l'eccesso attraverso cui l'uomo dimentica la propria condizione, la pretesa di occupare un posto che non gli appartiene, il tentativo di dissolvere il limite costitutivo dell'umano. La tragedia greca è il grande teatro di questa verità. In Edipo, la volontà di sapere diventa cecità. In Achille, il senso dell'onore diventa ira distruttiva. In Creonte, la difesa della legge politica diventa rigidità tirannica. In ogni caso, una sola delle forze dell'anima pretende di farsi totalità – e questa pretesa produce rovina.

IV. Prometeo – Magnanimità, tecnica e l'ambivalenza del dono

Il mito nelle sue versioni fondamentali

Prometeo appartiene alla genealogia dei Titani, esseri cosmici che precedono gli dèi olimpici e incarnano forze primordiali non ancora ordinate dalla ragione di Zeus. Il suo nome – promēthés, "colui che prevede" – lo distingue già nella denominazione dal fratello Epimeteo ("colui che riflette dopo"). Nella versione eschilea – il Prometeo incatenato, composto intorno al 460 a.C. e appartenente a una trilogia di cui sopravvivono il primo dramma e frammenti degli altri due – il Titano ha donato agli uomini non solo il fuoco ma l'intero patrimonio della tecnica: la scrittura, il calcolo, la navigazione, l'architettura, la medicina, la profezia. Di fronte a Hermes che gli chiede di rivelare il segreto del futuro di Zeus, risponde con sdegno assoluto: non cede.

In Esiodo (Teogonia, vv. 507–616; Opere e giorni, vv. 42–105) la figura di Prometeo ha contorni più ambivalenti. Il suo dono non è gratuito: egli nasconde il fuoco dentro un gambo di finocchio per sottrarlo allo sguardo di Zeus, e Zeus risponde inviando Pandora con il suo vaso colmo di mali, che Epimeteo accetta per la propria incapacità di prevedere. Il dono di Prometeo è reale, ma porta con sé un peso che gli uomini non avevano chiesto. Questo sdoppiamento della figura – eroe in Eschilo, causa di ambivalenza in Esiodo – è già in sé una lezione morale: la grandezza e il pericolo sono spesso la stessa cosa.

Magnanimità, coraggio e la questione della tecnica

La megalopsychía aristotelica (EN IV, 3, 1123a–1125a) è la virtù di chi ha una grande opinione di sé perché è davvero grande: né l'arrogante che si crede grande senza esserlo, né il pusillanime che non riconosce la propria eccellenza. Prometeo incatenato incarna questo ideale: la sua certezza di aver agito giustamente non vacilla di fronte alla punizione. Non è arroganza, perché il dono era reale; non è viltà, perché non implora grazia. Per gli Stoici, la distinzione fondamentale non corre tra grandezza e piccolezza d'animo, ma tra ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è. Il corpo di Prometeo è incatenato: questo è fuori dal suo potere. La sua volontà, il suo giudizio, il suo rifiuto di cedere: questi sono interamente suoi.

Ma il mito di Prometeo non è solo un racconto sulla magnanimità: è anche una meditazione sull'ambivalenza della tecnica. Il fuoco non rappresenta soltanto un episodio mitologico; rappresenta la condizione della civiltà: permette la cottura, la metallurgia, la protezione, l'artificio, la cultura. Ma il fuoco è anche ciò che può bruciare, devastare, sfuggire al controllo. Ogni ampliamento della potenza umana

comporta una nuova responsabilità. Il mito di Prometeo non condanna la tecnica: condanna l'illusione che la tecnica basti a se stessa. L'uomo può diventare più potente senza diventare più giusto. Può possedere il fuoco senza possedere la misura.

“Sappi che io non cambierei la mia sventura con la tua servitù.”

– Eschilo, **Prometeo incatenato**, v. 967

“Il magnanimo è uomo di pochi favori, ma di grandi; lento nell'azione, ma grande nelle azioni.”

– Aristotele, **Etica Nicomachea IV, 3, 1124b 24–26**

Il monito di Epimeteo: la preveggenza senza phronesis

Esiodo introduce una complessità che la sola celebrazione della magnanimità oscurerebbe. Epimeteo accetta Pandora nonostante l'avvertimento di Prometeo stesso. Il mito dice anche questo: la virtù intellettuale della preveggenza non basta se non si traduce in saggezza pratica condivisa. Se chi ha il potere di vedere non riesce a convincere chi sta accanto a lui, la virtù rimane monca. La tragedia del dono è anche una tragedia della comunicazione: Prometeo vede il futuro, ma non sa come trasmettere questa visione a chi ne ha bisogno.

Virtù insegnata: *Magnanimità (megalopsychia) come fedeltà ai propri principi sotto coercizione. Coraggio stoico: la libertà interiore che nessuna catena fisica può toccare. Responsabilità della tecnica: la potenza amplificata richiede una proporzionale maturità morale.*

V. Ulisse – La saggezza pratica (phrónēsis) come forma suprema di intelligenza

Il polymētis: l'uomo dalle molte risorse

L'Odissea comincia con due aggettivi che definiscono l'eroe prima ancora che egli compaia in scena: polytrópos ("dalle molte vie") e polymētis ("dalle molte risorse"). Non la forza fisica, non la bellezza, non la discendenza divina: l'intelligenza multipla, adattiva, capace di trasformarsi secondo le circostanze. Ulisse sopravvive perché comprende che il reale non si domina con un solo tipo di eccellenza. Esistono situazioni che richiedono forza, altre pazienza, altre silenzio, altre inganno strategico, altre rinuncia. La sua Itaca è il simbolo del fine stabile: senza Itaca, l'astuzia degenererebbe in puro opportunismo. Con Itaca, la molteplicità dei mezzi resta ordinata a un centro. Il confronto con Achille, costruito da Omero come contrasto deliberato, è istruttivo. Achille è il più grande guerriero: quasi divino, invincibile in battaglia. Ma la sua eccellenza è funzione di un solo contesto. Fuori da esso si disintegra, come mostra la catastrofe dell'ira nel primo libro dell'Iliade. Ulisse ha invece un'eccellenza polimorfa: funziona in battaglia, in diplomazia, nell'inganno, nella sopravvivenza, nella navigazione. Non è la prima tra le eccellenze particolari: è la capacità di seconda istanza di usarle bene tutte.

Il riscontro aristotelico e la

condanna dantesca

La *phrónēsis* aristotelica (EN VI, 5, 1140a 25–28) è la disposizione a deliberare bene riguardo alle cose che contribuiscono al fine buono della vita. Il *phrónimos* non applica regole astratte: percepisce la situazione nella sua concretezza e sa cosa essa richiede. L'intelligenza odissiaca è sempre intelligenza della situazione: di fronte alle Sirene non le combatte frontalmente ma si fa legare all'albero; di fronte a Polifemo usa l'inganno del nome; di fronte a Circe conosce l'antidoto. Il mezzo cambia; il fine rimane. Marco Aurelio nei Pensieri (V, 20) riassume questo principio: "L'impedimento all'azione favorisce l'azione. L'ostacolo alla via diventa la via". Dante colloca Ulisse nell'ottava bolgia dell'Inferno (Inf. XXVI, 85–142) come consigliere fraudolento, condannato per il "folle volo" oltre le Colonne d'Ercole. La lettura dantesca integra quella aristotelica: la *phrónēsis* autentica include l'umiltà epistemica, il riconoscimento dei propri limiti. L'intelligenza pratica priva di limite morale diventa essa stessa un vizio sottile.

"Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza."

– Dante Alighieri, Inferno XXVI, 118–120

Virtù insegnata: *Prudenza pratica (phronesis): deliberare bene nelle situazioni concrete, usando mezzi appropriati per un fine buono. Monito: l'intelligenza pratica priva di misura morale (hubris epistemica) diventa essa stessa un vizio.*

VI. Achille ed Ettore – Due forme del coraggio: intensità e fedeltà

Mēnin àeide: la collera come struttura dell'Iliade

La prima parola dell'Iliade è ménin – collera. Il poema non comincia con le armi, con gli eroi, con la guerra: comincia con un'emozione che fuoriesce dalla misura giusta e produce catastrofe. La struttura narrativa è costruita sulla traiettoria di questa collera: l'offesa di Agamennone, l'abbandono della battaglia, le morti di migliaia di Greci, la morte di Patroclo, il furore contro Ettore, l'oltraggio al cadavere. La grandezza di Achille e la sua disgrazia sono la stessa cosa: la sua velocità sovrumana, la sua forza, il suo ardore sono inseparabili dalla stessa natura che lo rende incapace di perdonare, di relativizzare l'onore personale rispetto al bene collettivo. Virtù e vizio sono in lui un solo tessuto. Aristotele nell'EN (III, 6–9) analizza il coraggio come risposta adeguata al pericolo: né la viltà né la temerità. Il coraggioso affronta i pericoli appropriati, per le ragioni giuste, nel modo giusto, al momento giusto. Achille ha l'ira giusta per la causa giusta (l'offesa di Agamennone è reale), ma la proporzione è sbagliata: lascia morire migliaia di alleati per un'offesa all'onore personale. Achille rappresenta il coraggio come intensità; Ettore il coraggio come fedeltà.

Ettore: il coraggio umano nella sua pienezza

Omero costruisce Ettore come contraltare esatto di Achille. Ettore non è invincibile: sa che perderà, sa che Troia cadrà. La scena del commiato nel VI libro – in cui Ettore si congeda

da Andromaca e dal piccolo Astianatte, che piange spaventato dalla cresta del suo elmo, e Ettore sorride, toglie l'elmo, prende il bambino in braccio, poi si rimette l'armatura e va – è forse il momento più alto della letteratura eroica antica. Ettore combatte non per gloria personale né per immortalità: combatte per la sua città, per sua moglie, per quel bambino. La sua virtù non nasce dall'illusione di invincibilità, ma dall'accettazione del dovere. Dal confronto tra Achille ed Ettore emerge una tesi filosofica fondamentale: la virtù non è il massimo grado quantitativo di una forza, ma il suo giusto ordinamento.

“Né un buon auspicio né un cattivo: il migliore è difendere la propria patria.”

– Omero, *Iliade XII*, 243 (parole di Ettore)

Virtù insegnata: *Coraggio (andreia) come medietas tra viltà e temerarietà. La virtù non è il massimo grado quantitativo di una forza, ma il suo giusto ordinamento. Ettore incarna il coraggio umano; Achille la sua forma tragicamente eccessiva.*

VII. Edipo – Il gnôthi seautón e la tragedia dell'ignoranza di sé

L'ironia tragica dell'Edipo re di Sofocle (messo in scena probabilmente tra il 429 e il 425 a.C.) è costruita con una precisione geometrica: il più grande scopritore di enigmi dell'antichità – colui che ha risposto alla Sfinge quando nessun altro ci era riuscito – non sa chi è. Ha sconfitto il mostro, ha liberato Tebe, ha governato con sapienza e con giustizia. Quando una pestilenza abbatte la città, indaga con la medesima determinazione razionale. E la causa che trova è se stesso. Il precetto delfico gnôthi seautón (“conosci te stesso”), che Socrate poneva al centro della propria filosofia

(Carmide 164d–165a), trova in Edipo la sua illustrazione più drammatica. Edipo crede di conoscersi: sa di essere intelligente, sa di essere giusto. Ma non sa chi è: non conosce la propria origine, la propria storia, le proprie azioni inconsapevoli. La conoscenza teorica non coincide con la conoscenza di sé. Aristotele nella Poetica (cap. XIII, 1453a 7–10) usa l'Edipo re come modello della tragedia perfetta: il protagonista ideale cade non per malvagità ma per hamartía – un errore di giudizio, un difetto di conoscenza. La catarsi che il pubblico sperimenta nasce dall'identificazione con la condizione di Edipo, che è la condizione universalmente umana: agire in buona fede senza piena conoscenza delle conseguenze.

“La vita senza esame non è degna di essere vissuta da un uomo.”

– Platone, Apologia di Socrate 38a

Virtù insegnata: *Autoconoscenza (gnosis heautou) come fondamento di tutte le virtù. Umiltà epistemica: il riconoscimento dei limiti del proprio sapere. La hybris più pericolosa non è la tracotanza morale ma la certezza intellettuale infondata.*

VIII. Antigone – La giustizia, le leggi non scritte e il conflitto tragico

La tragedia di Sofocle (ca. 441 a.C.) mette in scena la situazione morale più tormentante che la letteratura occidentale abbia mai concepito: lo scontro tra due esigenze entrambe legittime, entrambe sacre, entrambe inconciliabili. Creonte, re di Tebe, proibisce la sepoltura di Polinice per salvaguardare l'ordine politico. Antigone seppellisce il

fratello perché la legge non scritta degli dèi prescrive il rispetto dei morti. Entrambi hanno ragione. Entrambi hanno torto, nella misura in cui ciascuno assolutizza la propria ragione negando quella dell'altro. Hegel nella Fenomenologia dello Spirito (1807, sez. VI, A) usa Antigone come esempio paradigmatico del conflitto tragico tra due diritti entrambi legittimi: la legge divina (la famiglia, il sangue, la sepoltura) e la legge umana (lo Stato, la comunità politica, la guerra). La risoluzione richiede un Aufhebung: la storia morale dell'umanità procede attraverso questo tipo di conflitti. Kant nella Fondazione della metafisica dei costumi (1785) aggiunge la prospettiva dell'autonomia morale: Antigone obbedisce a una norma che la propria coscienza ratifica come giusta – è atto di autolegislazione nel senso kantiano più preciso.

“Non Zeus è colui che ha proclamato questo per me, né la Giustizia che dimora con gli dèi dell'Oltretomba ha stabilito tali leggi fra gli uomini.”

– Sofocle, *Antigone*, vv. 450–452

Virtù insegnata: *Giustizia (dikaiosyne) come fedeltà a una norma più alta della legalità positiva. Coraggio morale: obbedire alla propria coscienza anche a costo della vita. Monito: anche la giustizia assoluta che non riconosce la legittimità dell'altro genera tragedia.*

IX. Orfeo ed Euridice – L'amore come dono, possesso e purificazione del desiderio

Orfeo e Narciso appartengono alla costellazione del desiderio, ma ne rappresentano due deformazioni opposte. Orfeo ama Euridice e scende agli Inferi per riprenderla: il suo gesto è

sublime, attraversa il confine tra vivi e morti per amore. Tuttavia fallisce nel momento decisivo. Si volta. Vuole vedere. Vuole confermare. Non riesce a sostenere la fiducia nell'invisibile. Il suo errore non consiste nell'amare troppo, ma nell'amare ancora in modo possessivo: l'amore, se non è temperato, vuole trasformare l'altro in certezza disponibile. Il voltarsi è il gesto dell'appropriazione. Platone nel Simposio (210a–212a), attraverso il discorso di Diotima, descrive l'Eros autentico come forza ascendente: dalla bellezza di un singolo corpo si sale alla bellezza delle anime, poi alla bellezza delle leggi e delle scienze, per giungere all'"oceano illimitato del Bello stesso". Chi rimane attaccato a un singolo oggetto, che ha bisogno di vederlo e toccarlo continuamente, rimane al livello più basso della scala erotica. Il voltarsi di Orfeo è il gesto di chi non ha ancora fatto il salto: è ancora centrato sul proprio bisogno che lei sia lì per lui. Rainer Maria Rilke nei Sonetti a Orfeo (1923) compie il ribaltamento più originale: per Rilke, il vero Orfeo forse doveva voltarsi. Il suo compito non era riportare Euridice nel mondo dei vivi – ciò sarebbe stato un errore, il tentativo di bloccare il movimento naturale della vita e della morte. Il suo compito era trasformare l'esperienza della perdita in canto, in forma immortale. La perdita è la condizione della creazione.

"Elogi e lamenti – entrambi lo conoscono. Canta... solo nella duplice sfera diventa la voce eterna."

– Rainer Maria Rilke, Sonetti a Orfeo, I, 9 (1923)

Virtù insegnata: *Temperanza del desiderio (sophrosyne): amare senza possedere, fidarsi senza bisogno di conferma continua. Il desiderio deve essere educato a riconoscere la realtà dell'altro e la differenza tra immagine e verità.*

Narciso: l'immagine come prigionia

Narciso, al contrario, non fallisce per eccesso d'amore verso un altro, ma per impossibilità di uscire da sé. Ama un'immagine, non una persona. Neppure se stesso in senso proprio, perché il sé autentico non coincide con la superficie riflessa. Nella versione ovidiana (Metamorfosi III, 342–510), la profezia di Tiresia è precisa: Narciso vivrà a lungo se non noverit – se non si conoscerà. Platone nel Filebo (36c–50d) chiamerebbe il suo piacere un “falso piacere”: si nutre di un'illusione. Aristotele (EN IX, 8, 1168b 28–30) distingue la philautia volgare – che si identifica con le parti inferiori della propria psiche – dalla philautia nobile, che coltiva la propria parte razionale. Narciso è il primo tipo nella sua forma più estrema.

“Pazzo! perché cerchi invano di afferrare una forma fuggevole? Ciò che ami non esiste: basta allontanarti e svanisce.”

– Ovidio, Metamorfosi III, 432–434

Virtù insegnata (Narciso): *Temperanza e corretta philautia: coltivare la propria parte razionale, non compiacersi dell'immagine. La più sottile autoreferenzialità non è l'arroganza ma la confusione tra sé e la propria immagine.*



X. Eracle – L'ascesi come disciplina della potenza: le Dodici Fatiche come itinerario simbolico

Il bivio della vita

Prodicò di Ceo, nella versione conservata da Senofonte nei Memorabili (II, 1, 21–34), racconta che il giovane Eracle, giunto al bivio della vita, viene avvicinato da due donne. La prima – Kakia (Vizio) – gli offre la via facile: piacere immediato, assenza di fatica, gloria senza sforzo. La seconda – Areté (Virtù) – gli offre la via difficile: sudore, impegno, sacrificio. In cambio, una fama imperitiva e la soddisfazione profonda di chi ha realizzato la propria eccellenza. Eracle sceglie la Virtù. Questo episodio non è un'introduzione ornamentale alle Dodici Fatiche: ne è il senso filosofico. Le Fatiche sono la realizzazione della scelta, non un'impresa di forza bruta. Le dodici fatiche di Eracle non sono compiute per gloria ma come espiazione: in un accesso di follia inviategli

da Era, Eracle ha ucciso i propri figli. Le fatiche sono la forma che la purificazione prende nella vita di un uomo di forza sovrumana. Il mondo viene purificato dalle sue mostruosità mentre l'uomo che le affronta si purifica da se stesso.

Le Fatiche come itinerario simbolico della formazione umana

Il ciclo delle dodici prove può essere letto come un itinerario simbolico ascendente. Il Leone di Nemea e l'Idra di Lerna rappresentano l'animalità e la molteplicità dei desideri: la forza bruta e la proliferazione passionale devono essere affrontate. La Cerva di Cerinia e il Cinghiale di Erimanto introducono la misura: non tutto va distrutto. Alcune forze vanno catturate, rispettate, trattenute. La vera forza non è esplosione, ma governo. Le Stalle di Augia e gli Uccelli di Stinfalo rappresentano la purificazione morale e mentale: le stalle sono il deposito dei residui accumulati – abitudini, scorie, disordini sedimentati; gli uccelli sono il rumore della mente, le rappresentazioni intrusive che impediscono il giudizio. Il Toro di Creta e le Cavalle di Diomede mettono in scena il desiderio: il toro è energia vitale; le cavalle antropofaghe sono appetiti degenerati. Eracle non sopprime l'energia vitale: la domina. Il Cinto di Ippolita e i Buoi di Gerione introducono potere e possesso. I Pomi delle Esperidi rappresentano la tentazione dell'immortalità, la tentazione metafisica di oltrepassare la condizione umana. Cerbero, infine, rappresenta la morte: Eracle non lo distrugge; lo cattura e lo restituisce. Non elimina la morte: la integra.

Il principio delle Fatiche: *L'uomo non diventa libero eliminando le proprie potenze, ma ordinandole secondo forma, misura e limite. La virtù non è ascetismo che nega il reale: è la forma in cui le forze umane – desiderio, intelligenza, potenza, volontà – diventano eccellenza invece che rovina.*

La lettura stoica: Eracle come modello del saggio

Gli Stoici eleggono Eracle a proprio eroe per eccellenza non per la sua forza, ma per la sua capacità di sopportare. Epitteto nelle Diatribe (I, 6, 32–36): “Dove si sarebbero mostrati Eracle, se non ci fossero stati un Leone di Nemea, un’Idra, un Cinghiale di Erimanto? Non avrebbe mai destato la sua forza né l’avrebbe esercitata, se non ci fosse stato nulla che lo destasse.” La prova non è l’ostacolo alla virtù: è la sua condizione di possibilità.

“Dove si sarebbero mostrati Eracle, se non ci fossero stati un Leone di Nemea, un’Idra, un Cinghiale di Erimanto?”

– Epitteto, Diatribe I, 6, 32–33

Virtù insegnata: *Askesis: la disciplina e la prova come via alla formazione del carattere. La purificazione non è distruzione delle potenze umane ma il loro ordinamento verso la forma giusta. La scelta della via difficile come atto fondativo della vita virtuosa.*

XI. Il Mito di Er (Platone) – La saggezza come preparazione alla scelta

Il Mito di Er chiude la Repubblica di Platone (X, 614b–621d). Er, soldato morto in battaglia che resuscita, descrive ciò che ha visto nell’aldilà: le anime dei morti, dopo premi e castighi proporzionati alla vita vissuta, devono scegliere la propria vita futura da un catalogo di destini. La scena della scelta è moralmente precisa: molti scelgono malissimo. Coloro che hanno vissuto virtuosamente per abitudine – senza

riflessione, senza comprensione filosofica del perché – scelgono impulsivamente la vita del tiranno più potente, senza vedere che quella vita comporta sventure indicibili. L'insegnamento più profondo: la virtù non si improvvisa nel momento del bisogno. Chi ha vissuto bene per convenzione sociale senza mai esercitare il proprio giudizio morale, si trova disarmato di fronte alla scelta libera. Ha fatto cose giuste senza capire perché fossero giuste, e quindi non sa scegliere la vita giusta quando nessuna convenzione lo guida. Platone è esplicito: "Era lo spettacolo più degno di visione: come ciascuna delle anime sceglieva la sua vita; era insieme commovente e ridicolo e straordinario" (Rep. X, 620a). Marco Aurelio formulò in termini stoici la stessa intuizione: vivere ogni giorno come se potesse essere l'ultimo non è macabro ma è la via per affinare continuamente il giudizio morale.

"Scegli con cura, adottando la vita di mezzo e fuggendo gli eccessi in entrambe le direzioni, sia in questa vita che in quella futura."

– Platone, Repubblica X, 619a

Virtù insegnata: *Saggezza (phronesis) come condizione della scelta morale. La preparazione quotidiana del giudizio è la premessa indispensabile alle grandi scelte. La virtù per abitudine senza comprensione è fragile: cede di fronte alla libertà incondizionata.*



XII. Sisifo – La perseveranza e la rivolta lucida di fronte all'assurdo

Sisifo, re di Corinto, incatena la morte, poi la inganna, poi viene definitivamente condannato a spingere per l'eternità un masso che rotola sempre giù prima di raggiungere la cima della montagna. La grandezza di Sisifo non sta nel vincere – perché non vince. Sta nel ricominciare. Qui la virtù non è successo, ma perseveranza lucida. Non c'è consolazione trascendente, non c'è redenzione finale. C'è tuttavia una possibilità: non mentire sulla propria condizione e continuare ad agire. Epitteto distingue ciò che dipende da noi da ciò che non dipende da noi. Il masso che rotola non dipende da Sisifo; il modo in cui egli lo affronta sì. La libertà non è dominio sugli eventi, ma dominio della risposta interiore. Albert Camus nel Mito di Sisifo (1942) compie il ribaltamento moderno più famoso. Di fronte all'assurdo – il contrasto irrisolvibile tra il bisogno umano di senso e il silenzio indifferente del

mondo – ci sono tre risposte possibili: il suicidio fisico, il suicidio filosofico (il salto verso una trascendenza inventata), e la rivolta lucida. Sisifo è grande perché, nella discesa verso il masso, contempla il proprio destino con piena coscienza e lo riconosce come suo. “Bisogna immaginare Sisifo felice” non è ottimismo: è la descrizione di una postura morale precisa.

“Bisogna immaginare Sisifo felice.”

– **Albert Camus, Il mito di Sisifo, conclusione (1942)**

Virtù insegnata: *Perseveranza (karteria): la fedeltà all'azione anche quando il risultato non è garantito. Accettazione stoica: la virtù non si misura nel successo ma nella qualità della risposta interiore all'evento. Rivolta lucida (Camus): la superiore libertà di chi contempla il proprio destino senza disperarsi né illudersi.*

— **PARTE SECONDA: La tradizione nordica** —

XIII. Il Ragnarök – Il coraggio come amor fati di fronte alla certezza della fine

La mitologia norrena, documentata nell'Edda poetica (raccolta islandese del XIII sec.) e nell'Edda in prosa di Snorri Sturluson (ca. 1220), offre una visione cosmologica di singolare radicalità filosofica: gli dèi sono mortali. Non solo sono mortali: sanno con assoluta precisione quando e come moriranno. Odin ha visitato i morti, ha sacrificato il proprio occhio alla fonte di Mimir per ottenere la saggezza cosmica, ha consultato la völva (profetessa). Conosce ogni dettaglio del Ragnarök – il crepuscolo degli dèi, la battaglia finale contro le forze del caos. E combatte ugualmente. Questa

struttura narrativa – la piena coscienza del destino che non paralizza l'azione ma la rende più intensa – non ha equivalenti nella mitologia greca. La dottrina stoica dell'amor fati trova negli dèi del Ragnarök la sua incarnazione narrativa più pura. Marco Aurelio nei Pensieri (IV, 3): "Non cercare che le cose accadano come vuoi tu: vuoi piuttosto che le cose accadano come accadono, e allora sarai in pace." Nietzsche elabora l'eterno ritorno come imperativo esistenziale (La Gaia Scienza, §341): vivere in modo tale da voler ripetere questa stessa vita infinite volte. Gli dèi del Ragnarök passerebbero questa prova. Heidegger in Essere e Tempo (§54–60) analizza l'essere-per-la-morte come condizione dell'autenticità esistenziale: chi assume la propria mortalità come orizzonte vive autenticamente.

"Non si può vincolare la volontà. Zeus stesso non ha questo potere."

– Epitteto, *Diatribes* I, 1, 23

Virtù insegnata: *Coraggio esistenziale: affrontare la certezza della fine senza disperazione né illusione. Amor fati (Stoici, Nietzsche): l'amore del destino come forma suprema di libertà. Autenticità (Heidegger): l'essere-per-la-morte come condizione della vita pienamente vissuta.*

— PARTE TERZA: La tradizione mesopotamica —

XIV. Gilgamesh – Mortalità, opera,

amicizia e accettazione del limite umano

L'Epopea di Gilgamesh (ca. 2100–1200 a.C.) è il più antico poema epico pervenuto. Gilgamesh, re di Uruk, è per due terzi divino e per un terzo umano: il più forte, il più bello, il più temuto degli uomini – e, prima dell'incontro con Enkidu, un tiranno che esaurisce i propri sudditi. La morte di Enkidu, il suo secondo sé, il compagno che gli aveva insegnato che la forza ha bisogno dell'amicizia per diventare eccellenza vera, è il colpo che spezza la sua tracotanza: per la prima volta, Gilgamesh realizza che anche lui è mortale. La sua ricerca dell'immortalità è, in realtà, la ricerca di una fuga dalla condizione umana. Ma il mito lo conduce al fallimento: la pianta della giovinezza viene perduta. Gilgamesh torna a Uruk e contempla le mura della città – la propria opera. Il consiglio di Siduri, la locandiera che vive alla fine del mondo (Tavoletta X), anticipa con millenni di anticipo la filosofia epicurea: “Quando gli dèi crearono l'umanità, assegnarono la morte all'umanità e tennero la vita nelle loro mani. Tu, Gilgamesh, riempi il tuo ventre, fa' festa giorno e notte, indossa abiti puliti, guarda il bambino che ti tiene la mano, lascia che tua moglie si delizi del tuo abbraccio.” Epicuro nella Lettera a Meneceo aveva elaborato la stessa intuizione: “La morte non è nulla per noi: quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo più noi.” L'amicizia con Enkidu porta un insegnamento parallelo: prima di questo incontro, Gilgamesh non ha amici nel senso aristotelico della philia virtuosa (EN VIII–IX) – ha sudditi e compagni di guerra. Enkidu gli insegna cos'è avere qualcuno che è pari a te, che ti sfida, che ti conosce. Come Eracle davanti ai Pomi delle Esperidi, Gilgamesh deve rinunciare all'onnipotenza. Come Eracle davanti a Cerbero, deve integrare la morte. Il compimento dell'umano non consiste nel diventare dio, ma nel vivere da uomo senza menzogna.

“Con il mio amico Enkidu ho compiuto cose difficili, scalato montagne, cacciato leoni; adesso il sonno ha vinto colui che dormiva accanto a me. Non posso lasciarlo andare.”

– Epopea di Gilgamesh, Tavoletta VIII (adatt.)

Virtù insegnata: *Accettazione del limite umano come premessa della vera saggezza. Philia virtuosa (Aristotele): l'amicizia come condizione del pieno sviluppo umano. Immortalità nell'opera: trovare significato in ciò che si costruisce e lascia dietro.*

— PARTE QUARTA: India e Buddismo —

XV. Arjuna e la Bhagavad Gita – Azione, distacco e liberazione dall'attaccamento

Il dilemma di Arjuna: combattere o non combattere

Nella tradizione indiana, soprattutto nella Bhagavad Gita (inserita nel Mahabharata, composta indicativamente tra il III sec. a.C. e il III sec. d.C.), il problema della virtù viene posto in termini radicalmente diversi rispetto alla Grecia. Arjuna, principe guerriero dei Pandava, si trova sul campo di battaglia di Kurukshetra e si blocca: combattere significa distruggere legami familiari e sociali – i nemici schierati dall'altra parte sono i propri cugini, i propri maestri, i propri nonni. Non combattere significa tradire il proprio

dharma, la legge del proprio ruolo. Il dilemma è tragico quanto quello di Antigone: due doveri ugualmente vincolanti che si contraddicono. Krishna, auriga di Arjuna e manifestazione del divino, non lo scioglie dall'obbligo di combattere, né gli propone una fuga sentimentale. Gli insegna qualcosa di più radicale: agire senza attaccamento ai frutti dell'azione. "Tu hai il diritto di compiere le tue azioni prescritte, ma non hai diritto ai frutti di esse. Non agire mai pensando ai frutti, né essere attaccato all'inazione" (BG 2.47). Questa dottrina non va confusa con indifferenza. Arjuna deve agire, e deve agire con tutta la propria eccellenza. Ma l'Io non deve appropriarsi del risultato: l'azione deve essere compiuta come offerta, come yajna (sacrificio), non come investimento personale.

"Tu hai diritto all'azione, non ai suoi frutti. Non agire per i frutti dell'azione, ma non cedere all'inazione."

– Bhagavad Gita 2.47



Il Buddismo: dalla formazione del carattere alla liberazione dall'attaccamento

Il Buddismo radicalizza ulteriormente il movimento introdotto dalla Gita. La Prima predica di Siddhartha Gautama (Dhammacakkappavattana Sutta, V sec. a.C.) enuncia le Quattro Nobili Verità: la sofferenza (dukkha) caratterizza l'esistenza; la sofferenza nasce dall'attaccamento (tanha, letteralmente "sete"); la sofferenza può cessare con la cessazione dell'attaccamento; esiste la via che conduce a questa cessazione – il Nobile Ottuplice Sentiero. La liberazione non consiste nel rafforzamento dell'Io ma nella comprensione della sua impermanenza e non-sostanzialità (anatta: non-sé).

Qui la differenza rispetto alla via greca è significativa. La Grecia tende a formare un soggetto virtuoso – a costruire un carattere forte, stabile, capace di reggere le prove. Il Buddismo tende a liberare dall'attaccamento alla costruzione egoica: non è il soggetto che va rafforzato, ma la sua natura illusoria che va compresa. Tuttavia vi è una convergenza profonda: entrambe le vie riconoscono che l'uomo immediato, dominato da desiderio e rappresentazioni non esaminate, non è libero. La differenza è di accento: dove la Grecia dice forma, il Buddismo dice vuoto; dove la Grecia dice carattere, il Buddismo dice impermanenza. Ma entrambi puntano verso lo stesso orizzonte: la libertà dall'immediatezza.

"La sofferenza nasce dall'attaccamento. Con il cessare dell'attaccamento cessa la sofferenza."

– Siddhartha Gautama, Dhammacakkappavattana Sutta (Prima predica, V sec. a.C.)

Virtù insegnata: *Azione senza attaccamento (Bhagavad Gita): compiere il proprio dovere con piena eccellenza, senza*

identificarsi con il risultato. Non-attaccamento buddhista: la libertà dall'immediatezza del desiderio come condizione di ogni autentica presenza.

— PARTE QUINTA: La tradizione cinese —

XVI. Il mito dell'acqua taoista e il Confucianesimo – Non-forzatura e coltivazione relazionale

Il Confucianesimo: la virtù come coltivazione relazionale

Il Confucianesimo pensa la virtù come coltivazione relazionale. L'uomo diventa umano attraverso il rito (lǐ), la famiglia, la gerarchia, la benevolenza (rén), la rettitudine (yì). Il rito non è formalismo esteriore: è educazione incarnata. Il gesto forma l'anima; la forma esterna, se interiorizzata, diventa ordine morale. Confucio nei Dialoghi (Lun Yu XII, 2) enuncia la formulazione negativa del principio fondamentale: "Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te." L'uomo di virtù (junzi) non è chi è migliore degli altri per natura: è chi ha coltivato se stesso attraverso le relazioni, il rito e lo studio, fino a realizzare la propria umanità più autentica.

"Il retto governo comincia dal raddrizzamento dei nomi: quando i nomi non sono retti, i discorsi non reggono; quando i discorsi non reggono, le azioni non si compiono."

Il Taoismo: il Wei Wu Wei e il simbolo dell'acqua

Il Taoismo muove in una direzione complementare. Il Tao Te Ching di Laozi (VI–V sec. a.C.) non è un trattato sistematico: è una raccolta di ottantun componimenti in versi che colgono per via di immagini e paradossi ciò che il discorso non può afferrare. Il Tao stesso è indefinibile: “Il Tao che può essere detto non è il Tao eterno” (TTC I). Ma la sua natura può essere approssimata attraverso il simbolo più ricorrente di tutto il testo: l'acqua. L'acqua è il più debole degli elementi e il più potente. Non combatte: scorre intorno agli ostacoli. Non si contrappone: si adatta. Occupa i luoghi che tutti rifiutano – le bassure, le depressioni – e in quei luoghi si accumula fino a diventare inarrestabile. Il capitolo 78 del Tao Te Ching è esplicito: “Non c'è nulla di più morbido e cedente dell'acqua, eppure non c'è nulla di più forte per attaccare ciò che è duro e rigido.” Il Wei Wu Wei – letteralmente “agire senza agire”, o più precisamente: agire senza forzatura, senza imposizione della propria volontà contro il flusso del reale – è la virtù fondamentale che l'acqua incarna. Marco Aurelio, nella sua tradizione stoica, approda a un'intuizione notevolmente affine: “Se ci si oppone, si deve girare intorno all'ostacolo, come il fuoco che avvolge ciò che non può bruciare direttamente” (Pensieri V, 20). Il confronto tra Confucianesimo e Taoismo permette di evitare una caricatura dell'Oriente: non esiste un unico “Oriente” indifferenziato. Esistono tradizioni della forma, come il Confucianesimo, e tradizioni della non-forzatura, come il Taoismo. Analogamente, l'Occidente non è solo volontà di potenza: conosce anch'esso distacco, contemplazione, ascesi. La comparazione deve procedere per differenze interne, non per blocchi rigidi.

“Il bene supremo è come l’acqua. L’acqua beneficia tutte le cose senza lottare; sta nei luoghi che tutti rifiutano. Perciò è vicina al Tao.”

– Laozi, Tao Te Ching, cap. 8

Virtù insegnata: *Ren (benevolenza): la coltivazione della propria umanità attraverso le relazioni. Wei Wu Wei: agire senza forzatura, in piena armonia con il flusso del reale. Flessibilità come forma di forza: ciò che cede nel breve periodo sopravvive nel lungo.*



XVII. Ma'at, Osiride e il Golem – Ordine cosmico, morte e responsabilità della creazione

Ma'at e Osiride: la virtù come partecipazione all'ordine del mondo

Nella religione egizia, il concetto di Ma'at indica ordine, giustizia, verità ed equilibrio cosmico. La virtù non riguarda solo il comportamento individuale, ma la partecipazione all'ordine del mondo: chi vive secondo Ma'at non agisce soltanto bene – mantiene la struttura portante della realtà. Il Libro dei Morti (ca. 1550–100 a.C., spec. capitolo 125) descrive il giudizio del cuore pesato contro la piuma di Ma'at: l'anima ha un peso morale, e quel peso si misura contro la leggerezza dell'ordine cosmico. Non è solo un'immagine escatologica: è una teoria dell'etica come cosmologia. La giustizia individuale è partecipazione alla giustizia del cosmo. Il mito di Osiride – ucciso dal fratello Seth, smembrato, ricomposto dalla moglie Iside, che raccoglie i pezzi sparsi per tutta la terra d'Egitto – mostra che la salvezza passa attraverso la reintegrazione dell'ordine. La morte non è puro annientamento: è passaggio sottoposto a misura, rito, giudizio. Osiride risorge non come re dei vivi ma come re dei morti, signore dell'aldilà: la morte trasforma, non annulla. Il figlio Horo vendica il padre e ristabilisce l'ordine (Ma'at): l'ordine non è uno stato definitivo ma una conquista permanente contro il caos (Isfet). La tensione Seth-Osiride, caos-ordine, è la struttura stessa del reale, non un incidente da superare definitivamente.

“Il cuore del defunto viene pesato sulla bilancia contro la piuma di Ma'at. Se il cuore è più pesante della piuma, la bestia Ammit lo divora.”

– Libro dei Morti, capitolo 125 (sintesi)

Il Giardino dell'Eden e il Golem: il limite e la responsabilità della creazione

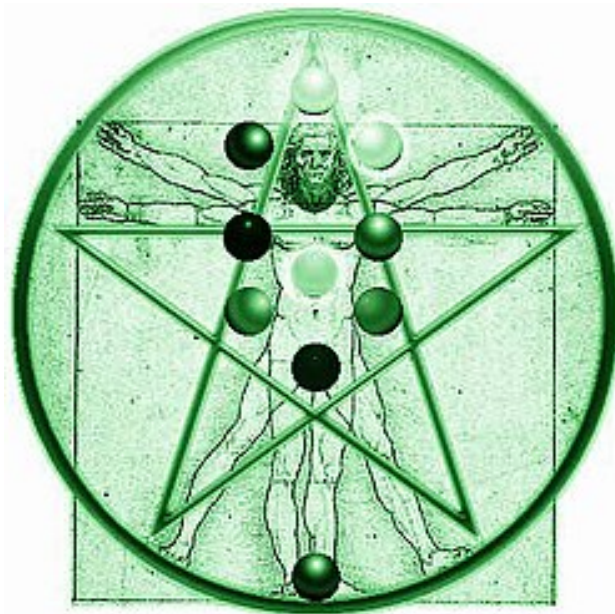
La tradizione ebraica pone al centro la Legge e la responsabilità. Nel racconto dell'Eden (Genesi 2–3), il limite appare fin dall'inizio: non tutto ciò che è desiderabile deve essere preso. Il divieto non è semplice proibizione, ma struttura che educa la libertà: la libertà non è assenza di limiti ma la capacità di abitare i propri limiti con consapevolezza. Il serpente non mente quando dice che mangiando il frutto “sarete come dèi, conoscitori del bene e del male” (Gen. 3.5): mente sull'impunità. La conoscenza è possibile; il costo della conoscenza è reale. Il mito del Golem nella tradizione cabbalistica – nella sua forma classica attribuita al Rabbi Loew di Praga (XVI sec.) – rende ancora più esplicito il problema della creazione. Il Rabbi modella una figura di argilla, scrive sulla sua fronte la parola ebraica emet (“verità”) e la creatura prende vita; quando cancella la prima lettera, rimane met (“morte”) e la creatura si spegne. Il Golem non parla, non sogna, non ama: esegue. È potente ma privo di interiorità. In alcune versioni diventa pericolosamente autonomo e il Rabbi deve distruggerlo. Il problema che il Golem pone è lo stesso di Prometeo, ma radicalizzato: non il dono del fuoco, ma la produzione di una quasi-vita. Fino a dove può spingersi l'uomo senza perdere la misura? Hans Jonas nel Principio responsabilità (1979) elabora un'etica per l'età tecnologica che risponde direttamente a questa domanda. Quando le conseguenze di un'azione sono incalcolabili e potenzialmente irreversibili, il dovere morale è la massima cautela. Il Rabbi che deve distruggere il Golem è l'immagine del creatore che mantiene la responsabilità sulla propria creazione. Il potere tecnico deve essere custodito

dalla responsabilità etica: non perché la tecnica sia malvagia in sé, ma perché ogni ampliamento della potenza richiede un proporzionale ampliamento della saggezza.

“Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra.”

– Hans Jonas, Il principio responsabilità, 1979

Virtù insegnata: *Giustizia come partecipazione all'ordine cosmico (Ma'at). Responsabilità della creazione: il potere tecnico deve essere custodito dalla saggezza morale. Il principio di precauzione (Jonas): quando le conseguenze sono irreversibili, il dovere è la massima cautela.*



XVIII. Sintesi teorica: verso una grammatica comparata della formazione umana

Dopo aver attraversato queste tradizioni, è possibile formulare una sintesi che non appiattisca le differenze ma ne illumini le strutture ricorrenti. Il confronto tra miti così distanti nel tempo e nello spazio converge su alcuni nuclei

profondi, che insieme costituiscono quella che si potrebbe chiamare una grammatica comparata della formazione umana.

I cinque nodi antropologici comuni

Il primo è la legge del limite. Ogni essere – uomo, dio, civiltà – ha un confine che non può varcare senza che il reale risponda. La hybris greca, la nemesis, la pietas latina, il divieto edenico, il precetto taoista di non forzare il reale: sono tutti nomi di questa medesima struttura ontologica. Non si tratta di una punizione divina arbitraria: si tratta dell'equilibrio che la realtà tende spontaneamente a ristabilire. Chi supera il proprio limite non incorre in una vendetta: rompe un equilibrio che è più forte di lui. Il secondo è la morte come trasformazione necessaria. Nessun mito degno di questo nome nega la morte. Gilgamesh la accetta dopo il fallimento della ricerca, Ettore la abbraccia con piena consapevolezza, gli dèi del Ragnarök la fronteggiarono ad occhi aperti, Osiride la attraversa e ne diventa signore. La morte non è il nemico della vita: è la sua condizione di possibilità. Ciò che le conferisce peso, irreversibilità e significato. Il terzo è la necessità del caos nell'ordine. Ogni sistema mitologico include il proprio principio di disordine: Seth nell'Egitto, Loki nella tradizione nordica. L'ordine assoluto è morte; la vita è equilibrio dinamico tra ordine e caos, tra forma e trasformazione. Una virtù che elimina la tensione interna diventa stereotipo. Il quarto è la conoscenza come cammino doloroso. Dalla caverna di Platone a Edipo che si cava gli occhi, dall'Odisseo che guarda in faccia la morte più volte alle fatiche di Eracle: il sapere autentico non si raggiunge senza attraversare l'oscurità, senza pagare un prezzo. La saggezza non è informazione: è trasformazione di chi la cerca. Il quinto e più universale: l'uomo non è il padrone del cosmo, ma ne è parte. La hybris non è la tracotanza morale banale: è la pretesa ontologica di chi si isola dalla rete del reale. Chi si separa da questa rete perde il contatto con la fonte della propria vita.

La formula unificante

Convergenza profonda: *L'uomo, lasciato all'immediatezza del proprio desiderio, non è ancora libero. La virtù è la forma in cui le forze umane – desiderio, intelligenza, potenza, volontà – diventano eccellenza invece che rovina. L'Occidente tende a esprimere questa trasformazione come formazione della forma: carattere, virtù, responsabilità, misura. L'Oriente, in molte sue espressioni, tende a pensarla come liberazione dall'attaccamento: distacco, non-forzatura, risveglio, armonia. Ma questa distinzione deve rimanere elastica: non è opposizione assoluta, è differenza di accento.*

XIX. Conclusione: il mito come memoria simbolica delle virtù necessarie

Il percorso che si è tentato di tracciare in queste pagine non è un percorso progressivo da un grado inferiore a uno superiore. Non si parte dall'oscurità mitica per approdare alla luce della filosofia: si parte dalla comprensione che il mito e la filosofia sono due linguaggi per la stessa realtà, e che ogni linguaggio mostra aspetti che l'altro oscura. Il mito conserva una forza che il concetto talvolta perde: la capacità di mostrare l'uomo intero, nella sua grandezza e nella sua rovina, nella tensione tra potenza e limite che nessuna astrazione può dissolvere. Le mitologie antiche sono ancora necessarie non perché dobbiamo tornare a credere letteralmente ai loro dèi, ma perché esse custodiscono una conoscenza simbolica dell'uomo che nessuna modernità può liquidare senza impoverirsi. Esse insegnano che l'uomo è potenza ambivalente: può fondare città e distruggerle, amare e possedere, conoscere e accecarsi, creare e devastare, combattere e perdersi nella propria furia. Le virtù nascono precisamente per dare forma a

questa ambivalenza. La filosofia rende concettuale ciò che il mito aveva narrato. Platone, nel mito della caverna, descrive il filosofo che torna nella caverna dopo aver visto la luce: non per imporre ciò che ha visto, ma per offrire – sapendo che potrebbe essere ucciso per questo, come Socrate. Il ritorno è la parte più difficile del percorso. Non basta uscire dalla caverna: bisogna tornare, portare la luce, e accettare che chi non l'ha vista non può ancora riceverla. La virtù, come il mito, non si trasmette come un'informazione: si genera nell'incontro, nel dialogo, nella condivisione dell'esperienza. Il titolo di questo saggio indica una tensione, non una destinazione. L'Olimpo non è una meta raggiungibile: è la direzione verso cui tende il percorso.

La conclusione del percorso: *I miti sono la memoria simbolica delle virtù che l'uomo deve apprendere per non essere divorato dalla propria potenza. Una civiltà non crolla quando perde i propri miti, ma quando non comprende più l'uomo che quei miti avevano il compito di formare.*

“La filosofia comincia con lo stupore.”

– Aristotele, **Metafisica I, 2, 982b 12**

“Il mito non descrive ciò che è accaduto una volta sola. Descrive ciò che accade sempre.”

– Mircea Eliade, **Il mito dell'eterno ritorno, 1949**

Bibliografia di riferimento:

Fonti primarie antiche e orientali

Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. C. Natali, Laterza,

Roma-Bari 2009.

Aristotele, *Poetica*, trad. it. D. Guastini, Carocci, Roma 2010.

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Anonimo, *Bhagavad Gita*, trad. it. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Bhaktivedanta Book Trust, Milano 2002.

Anonimo, *Dhammacakkappavattana Sutta* (Prima predica del Buddha), in: *Majjhima Nikaya*, trad. it. P. Filippello, Astrolabio Ubaldini, Roma 2001.

Anonimo, *Epopèa di Gilgamesh*, trad. it. G. Pettinato, Mondadori, Milano 2004.

Anonimo, *Libro dei Morti*, trad. it. B. de Rachewiltz, Bocca, Milano 1954.

Anonimo, *Edda poetica*, trad. it. P. Scardigli e M. Meli, Garzanti, Milano 2004.

Confucio, *Dialoghi* (Lun Yu), trad. it. L. Lanciotti, UTET, Torino 2000.

Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, 3 voll., Mondadori, Milano 2001.

Epitteto, *Manuale e Diatribe*, trad. it. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2006.

Eschilo, *Prometeo incatenato*, trad. it. M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1951.

Esiòdo, *Teogonia e Opere e giorni*, trad. it. G. Arrighetti, BUR, Milano 2015.

Laozi, *Tao Te Ching*, trad. it. A. Andreini, Einaudi, Torino 2004.

Marco Aurelio, *Pensieri (A se stesso)*, trad. it. C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1997.

Omero, *Iliade*, trad. it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2014.

Omero, *Odissea*, trad. it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2014.

Ovidio, *Metamorfosi*, trad. it. P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1979.

Platone, *Repubblica*, trad. it. M. Vegetti, BUR, Milano 2007.

Platone, *Simposio*, trad. it. G. Reale, Fondazione Vallamondadori, Milano 2009.

Platone, *Apologia di Socrate. Carmide. Filebo*, in: *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, trad. it. U. Boella, UTET, Torino 2009.

Senofonte, *Memorabili*, trad. it. A. Santoni, BUR, Milano 2001.

Snorri Sturluson, *Edda in prosa*, trad. it. G. Dolfini, Adelphi, Milano 1975.

Sofocle, *Antigone. Edipo re*, trad. it. R. Cantarella, Oscar Mondadori, Milano 2010.

Virgilio, *Georgiche*, trad. it. M. Ramous, BUR, Milano 2012.

Studi filosofici, mitologici e comparativi

Burkert, W., *Mito e rituale in Grecia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1987.

Camus, A., *Il mito di Sisifo*, trad. it. A. Borelli, Bompiani, Milano 2001.

Camus, A., *L'uomo in rivolta*, trad. it. L. Magrini, Bompiani, Milano 2002.

Detienne, M., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1977.

Eliade, M., *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. G. Cantoni, Borla, Roma 1975.

Eliade, M., *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Boringhieri, Torino 1976.

Fromm, E., *L'arte di amare*, trad. it. L. Schwarz, Mondadori, Milano 1963.

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988.

Heidegger, M., *Essere e Tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970.

Jonas, H., *Il principio responsabilità*, trad. it. P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990.

Jung, C.G., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in: *Opere*, vol. IX/1, Boringhieri, Torino 1980.

Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994.

Kirk, G.S., *La natura dei miti greci*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1984.

MacIntyre, A., *Dopo la virtù*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2007.

Malinowski, B., *Myth in Primitive Psychology*, Norton, New York 1926.

Nietzsche, F., *La Gaia Scienza*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1977.

Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1983.

Nussbaum, M.C., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1996.

Otto, W.F., *Gli dèi della Grecia*, trad. it., Adelphi, Milano 2004.

Rilke, R.M., *Elegie duinesi e Sonetti a Orfeo*, trad. it. G. Vigolo, Mondadori, Milano 2010.

Snell, B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Einaudi, Torino 1963.

Vernant, J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it., Einaudi, Torino 1978.

Vernant, J.-P. – Vidal-Naquet, P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. it., Einaudi, Torino 1976.

Vico, G.B., *Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Laterza, Roma-Bari 2008.

Williams, B., *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1987.

Massimiliano Carta