

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 1 - 2025

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
X, 1 - 2025

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,
filosofico-sociali,
filologico-letterarie
e archeologiche

Atti della *Student Conference*
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



Questo numero accoglie, distribuiti nei due fascicoli, i contributi presentati alla *Student Conference* dal titolo *Il conflitto. Prospettive storico-antropologiche, filosofico-sociali, filologico-letterarie e archeologiche*, organizzata dalle dottorande e dai dottorandi di Scienze Umanistiche, che si è tenuta a Messina il 7-8 maggio 2024, presso il Dipartimento di Civiltà antiche e moderne: al direttore, Giuseppe Ucciardello, la nostra gratitudine per il sostegno e il patrocinio all'iniziativa.

Il fitto programma, di cui ci fa piacere riprodurre la stampa ad apertura, dà la misura della ricchezza delle adesioni: il tema scelto ha dimostrato con efficacia la sua centralità nel dibattito scientifico contemporaneo, coinvolgendo i modelli teorici di riferimento di tutte le discipline umanistiche e attirando una risposta corale dall'Italia e dall'estero, quasi inaspettata per la sua ampiezza, che ha costretto il comitato scientifico a una necessaria selezione. I risultati sono una felice istantanea degli interessi del dottorato di Scienze Umanistiche, una foto tridimensionale, che ha restituito pienamente lo sguardo multiprospettico delle linee di ricerca che connotano i quattro curricula. Proprio l'apertura delle angolazioni previste, in armonia con la struttura scientifica del dottorato, è stata la chiave dell'attrattività dell'iniziativa.

Un ringraziamento a tutti i giovani ricercatori convenuti a Messina, ai membri del collegio dei docenti che hanno accettato di dare il loro contributo di idee e di esperienza nello svolgimento dei lavori, sia collaborando alla costituzione del comitato scientifico (e qui mi tocca fare i nomi di Annamaria Anselmo, Lorenzo Campagna, Paola de Capua, Giuseppe Giordano, Marina Montesano) sia rendendo ogni panel un microcosmo molto attivo di riflessioni e confronto. La nostra gratitudine a Caterina Resta e ad Antonino De Francesco, che hanno accolto l'invito ad aprire i lavori (con nostro rammarico Antonino De Francesco non ha potuto consegnare il testo della relazione). Una menzione particolare, per il loro impegno di raccordo, a Giovanni Di Bella, infaticabile motore dell'iniziativa, Rosita Castelluzzo, Ugo Muraca, Francesca Rodolico. Grazie anche a Francesco Galatà che ha generosamente affiancato il comitato organizzativo.

CATERINA MALTA

Coordinatrice del dottorato di ricerca

SOMMARIO

I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

II

ANTONINO CAMPAGNA, *Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna*

EDOARDO FLAVIO TESOLIN, *Tra Serdar Morlacchi e Sopraintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)*

LUCA DOMIZIO, *Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672*

FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». *Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico*

BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». *Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel*

UGO MURACA, *I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?*

GIACOMO CARMAGNINI, *Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario*

FILIPPO VILLARI, *Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese*

GIORGIO TOSO, *Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)*

LUCA DI NARDO, *Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria*

OTTAVIO LOVECE, *La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill*

MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». *La figura femminile nell'immaginario coevo*

SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, *Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento*

VINCENZO FERRO, *Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz*

ORIANA BELLISSIMO, *Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea*

ROSITA CASTELLUZZO, *Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale*

LINDA CHIAVAROLI, *La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana*

CHIARA VITA, *La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra*

FRANCESCO MANCUSO, *Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka*

MARCO SPADA, *L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio*

LORENZO CITTADINI, *«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia*

EUGENIO ENEA, *'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese*

MARIANNA LUNARDINI, *La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato*

ANTONINO GIANNETTO, *Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber*

EMANUELA GIORGIANNI, *Raffaello Franchini e la dialettica della libertà*

FLAVIANA ASTONE, *Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno*

GIUSEPPE RUSSO, *Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto*

PANTALEONE CONDELLO, *La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben*

UMBERTO SPATICCHIA, *Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale*

IRENE CALABRÒ, *Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki*

ROBERTA PANDOLFINO, *La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione*

LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». *Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia*

FRANCESCA RODOLICO, *Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier*

CATERINA MALTA, *Conclusioni*

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche, filosofico-sociali,
filologico-letterarie e archeologiche

STEFANO PIAZZESE

LA FORMALIZZAZIONE DEL CONFLITTO
NEL PENSIERO ESCHILEO

«Noi sappiamo come quella categoria metafisica che è, appunto, il concetto di ‘tragico’, per il quale si rivela il ‘disordine, la frattura, il dissidio nell’ accadere del mondo’, abbia origini remote, religiose, determinate dal contrasto operatosi al momento del confluire della religiosità mistica preellenica e di quella razionalistica dei Greci. Ma – a prescindere dai fattori sociali, e politici, di cui si dirà più innanzi e che hanno quasi imposto questa categoria – è altresì vero che il primo filosofo del ‘tragico’ fu, in realtà, Eschilo»

M. UNTERSTEINER, *Il mondo di Eschilo*.

Introduzione

Il titolo di un paragrafo della fondamentale opera di Untersteiner può essere utile a introdurre il presente contributo: *Eschilo filosofo*¹. Questa definizione apre vasti orizzonti di studio e di ricerca in cui è possibile rintracciare le motivazioni per le quali il poeta di Eleusi può essere definito anche filosofo. La stessa definizione presuppone un’argomentazione preliminare il cui compito è quello di spiegare il rapporto tra il poetare e il pensare², considerando che ai suoi albori il pensiero filosofico è stato espresso anche nella forma della poesia.

¹ M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo* (1942), Milano 1984, 548.

² Vd. a tal riguardo M. HEIDEGGER, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, trad. di V. CICERO, Milano 2017.

Che dire della poesia filosofica di Eschilo? Per Emanuele Severino³, ad esempio, Eschilo è filosofo in quanto enuncia un pensiero che apre la strada alla metafisica, al pensiero occidentale, e anche se qui si è d'accordo con questa affermazione severiniana rileviamo, altresì, che l'interpretazione del pensiero eschileo offerta dal filosofo bresciano è funzionale più alla propria filosofia, e dunque non restituisce appieno il tentativo di pensiero che attraversa le tragedie di Eschilo. Untersteiner coglie la rilevanza filosofica del pensiero eschileo partendo da una rigorosa analisi filologica. Scopo del presente contributo è quello di mostrare la formalizzazione del conflitto in *Eumenidi*, ma prima di arrivare al concetto in questione è opportuno rispondere alle seguenti domande: perché Eschilo dovrebbe essere considerato anche filosofo? O meglio: quali sono i caratteri principali di questo pensiero tragico nella forma della poesia? Diversi sono i lavori importanti che hanno cercato di attraversare il significato filosofico della tragedia eschilea. Essendo un percorso molto esteso e carico di complessità, qui ci concentreremo sull'approfondimento di tre punti principali della parola eschilea per tentare di restituire al lettore il timbro filosofico. *Eschilo filosofo* perché nelle sue tragedie troviamo una dimensione filosofica che si dà nella forma di un tentativo di indagare il mondo e la vita umana in forza delle contraddizioni che emergono a partire dal semplice fatto di esserci, di vivere *qui e ora*. Tale tentativo compiuto dal pensatore e poeta di Eleusi risulta animato dalla possibilità di trovare una so-

³ E. SEVERINO, *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, Milano 1984, 9-10: «Eschilo parla di noi, del modo in cui noi sentiamo la morte e il dolore. Noi uomini dell'Occidente. Ma Eschilo parla così, stando vicino al centro del vortice gigantesco che ci avvolge e trascina – la tempesta che, lungo la nostra storia, sempre più si allarga e si rafforza sino ad avvolgere l'intera civiltà occidentale, la civiltà che ormai guida la terra. La tempesta della follia. [...] Ma Eschilo non è soltanto un 'poeta' che sta in ascolto delle prime decisive parole pronunciate dalla filosofia: Eschilo è uno dei primi grandi pensatori greci: sta insieme ai pochi che aprono il sentiero lungo il quale, ormai, cammina tutta la terra. Sorregge e nutre il centro del vortice al quale è vicino; rende visibile la neve da cui è per primo coperto; muove col suo respiro la culla che lo accoglie». Vd. anche Id., *Il gogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano 1989, 17: «Eschilo pensa per primo, in modo esplicito, il rapporto tra il dolore e la verità. Ma queste due parole assumono, all'inizio del pensiero greco, un significato inaudito della verità. Per primo egli pensa che la verità è il 'rimedio' del dolore».

luzione alla crisi, soluzione che però non è pensata come superamento della lacerazione tragica poiché questa, essendo in primo luogo una questione ontologica, non può essere completamente risolta. Eppure, al di là dell'insuperabilità della contraddizione, urge una soluzione affinché la vita della *pólis* possa continuare.

Profondità dell'esistenza

La ricerca di Untersteiner mira, prima di tutto, a mostrare ciò che di sensato può esser detto in merito alla fase aurorale della tragedia attica, poiché solo da essa è possibile spingersi oltre per arrivare ad affermare qualcosa sulla poesia eschilea e, più in generale, su quella creazione dello spirito umano che ha lasciato un segno indelebile nella storia del pensiero: la tragedia. Questa fase iniziale della ricerca del filologo presuppone una prospettiva molto ampia sulle cause che hanno portato alla nascita della tragedia. Ragionare in modo unilaterale sulla questione può solamente condurre all'errore, in quanto la complessità di ogni tesi proposta non può essere l'ultima parola sull'argomento.

Untersteiner mostra l'infondatezza delle tesi di Perrotta e di Croiset, i quali sostengono l'inconciliabilità tra filosofia e poesia: un poeta non può essere allo stesso tempo anche filosofo poiché la filosofia infiacchisce la poesia⁴. Per contro, il filologo osserva che

⁴A tal riguardo vd. anche UNTERSTEINER, *Il mondo di Eschilo*, 15: «Eschilo fu un pensatore? Vi fu chi – per il pregiudizio della poesia come manifestazione a sé, avulsa da ogni altra opera dello spirito – asserì che ‘un grande poeta non può che essere un pensatore mediocre’, perché ‘la filosofia infiacchisce sempre, non irrobustisce mai la poesia’. Ma, a parte il fatto che si può essere anche poeti di un pensiero vissuto nella realtà o trasfigurato in immagini, è da riconoscere che la eschilea visione tragica della esistenza rappresenta un progresso rispetto alle unilaterali ancorché fra di loro antitetiche filosofie presocratiche di un Eraclito e di un Parmenide, di un Anassagora e di un Democrito. Ed è appunto vero che quella di Eschilo era effettivamente una filosofia del ‘tragico’, poiché fu tosto tradotta da Gorgia in termini anche specificatamente filosofici di scarna e spietata dialettica: ‘contraddittoria la conoscenza, contraddittoria, insanabilmente, l'azione».

queste affermazioni sono del tutto errate: la prima, perché in ogni caso si può essere poeti di un pensiero filosofico non espresso con formule tecniche, ma vissuto nella realtà o trasfigurato in immagini – e questo può ben essere il caso di Eschilo; la seconda perché il superamento, da parte di Eschilo, di fronte all'eleatismo e all'eraclitismo, è dato da quella tragicità dell'esistenza, non avvertita o comunque risolta in unità dalle scuole filosofiche⁵.

Il tragico riesce a toccare le profondità dell'esistenza e determinate dimensioni del pensiero che le scuole filosofiche ancora non avevano esplorato. Da questo punto di vista, è possibile affermare che la poesia tragica diede molteplici stimoli al pensiero filosofico. È opportuno, dunque, mettere in discussione quella linea di confine tra filosofia e poesia che per alcuni studiosi risulta essere netta e definita, difatti «questa svalutazione di Eschilo – e dei tragici in genere, come pensatori – è frutto della mania dei generi letterari così in voga nello scorso secolo»⁶. Ma in che senso specifico la poesia di Eschilo tocca le profondità dell'esistenza? Qui la risposta indica quello che possiamo chiamare *tragico eschileo*. Posta la differenza tra tragico e tragedia, così come molti studiosi hanno evidenziato⁷, non va commesso l'errore di considerare il tragico solo in riferimento al pensiero moderno. Il tragico è il contenuto di quella forma poetica che si è soliti chiamare tragedia. Il tragico è il fondamento, il motivo profondo del *perché* la tragedia greca tocca le profondità dell'esistenza. Esso è il tentativo di cogliere le lacerazioni del reale e della vita umana sempre all'interno della *pólis*. E allora, prendendo in prestito un'espressione di Severino, è proprio in ciò che Eschilo 'apre la strada', stando alle tragedie che attraversando la storia sono pervenute a noi. La filosofia di Eschilo mostra dunque il disordine del mondo, la sua lacerazione? La risposta, seguendo Untersteiner, è positiva, sicché

noi sappiamo come quella categoria metafisica che è, appunto, il concetto di 'tragico', per il quale si rivela il 'disordine, la frattura, il dissidio nell'accadere del mondo', abbia origini remote, religiose, determinate dal contrasto operatosi

⁵ UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, 548.

⁶ *Ibid.*, 550.

⁷ Vd. G. GARELLI - C. GENTILI, *Il tragico*, Bologna 2010, 9-14.

al momento del confluire della religiosità mistica preellenica e di quella razionalistica dei Greci⁸.

In questo senso Eschilo è stato il primo filosofo tragico. Dunque, il pensiero di Eschilo muove da una categoria metafisica che rivela la frattura – *krísis* – della realtà facendo riferimento alle contraddizioni che provocano tale frattura. Ecco il fondamento: l'Essere è contraddittorio e da esso scaturisce l'insanabile dissidio. Qui tutta «la eschilea visione tragica della esistenza»⁹ che fa di Eschilo un pensatore tragico. Si parla di *visione tragica* perché essa coglie e vuole rendere ragione della contraddizione del reale, della vita umana che è sempre vita nella *pólis*, come mostrano le tragedie eschilee – un discorso a parte va fatto per il *Prometeo incatenato* in cui la suddetta visione tragica acquisisce diverse sfumature che riguardano in particolar modo la pervasiva dimensione politica della tragedia, modellata certamente in parte dai tumulti del tempo¹⁰. Le tragedie eschilee mostrano il carattere non trascendibile delle antinomie che lacerano il reale¹¹.

Domandiamo ancora: per quale ragione, seguendo il ragionamento di Untersteiner, possiamo definire Eschilo *filosofo*?

In questo periodo di secolarizzazione della vita ateniese, Eschilo è un pensatore che respinge ogni forma di magico e che al miracolo sostituisce la pura esperienza umana. La filosofia eschilea, fondata sulla definitiva creazione originale dovuta al poeta, che ben scarsi rapporti presenta rispetto alle correnti speculative e contemporanee, ha pensato secondo le proprie personali e geniali esperienze trasformando le idee tradizionali¹².

L'espressione *filosofia eschilea* delinea in modo preciso la posizione filologica e filosofica che qui viene condivisa in pieno. Non si tratta di trovare un margine di speculazione all'interno della poesia – questa tesi

⁸ UNTERSTEINER, *Il mondo di Eschilo*, 12.

⁹ *Ibid.*, 15.

¹⁰ Vd. G. CERRI, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*, Roma 1975.

¹¹ Vd. A. VALENTINI, *La tragedia come forma del possibile. Riflessioni sulla poetica di Eschilo*, Milano-Udine 2013, 40.

¹² UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, 550.

proverrebbe sempre da quelle distinzioni letterarie che non esistevano per i Greci –, ma di collocare la parola poetica di Eschilo, e dei tragici in generale, a pieno titolo all'interno di quel percorso speculativo e razionale che chiamiamo filosofia. Eschilo è filosofo. In che termini la filosofia eschilea tratta le profondità dell'esistenza? Possiamo dire, in prima battuta, che il pensiero di Eschilo tocca le profondità dell'esistenza perché quella frattura, l'irrimediabile della contraddizione che nei suoi versi è portata alla luce, avvolge l'esistenza dell'uomo – posta la sua inscindibile connessione con la comunità di appartenenza – poiché irrompe nel tempo della *pólis*. Ma cosa significa che tale frattura esistenziale irrompe nel tempo della *pólis*? Significa affermare che la vita stessa della città si regge sulle contraddizioni, si sviluppa in forza delle contraddizioni che emergono. La profondità di quanto emerge dalla vita del singolo è *profondità* che ha una dimensione tutta politica perché alla *pólis* appartiene. Quale profondità? Quel fondo oscuro dinanzi al quale l'uomo e la sua esperienza, la sua conoscenza e il suo intelletto rimangono sempre disarmati. Quel fondo oscuro e magmatico dell'evento che mette in crisi la forma: e la forma dell'esistenza dell'uomo e la forma stessa della città che abita, dei suoi ordinamenti, delle sue leggi scritte e non scritte, dei suoi costumi, del sacro che la pervade definendone i confini.

Ecco cosa s'intende per *profondità* in riferimento ai versi di Eschilo. Ma attenzione a pensare che tale profondità sia il risultato di una creatività poetica fine a se stessa, e cioè avente come fine la sola e semplice *poiesis* artistica. Il tragico eschileo è *profondo* perché fondato nel *diálēghestai*, che nella parola eschilea «consiste in primo luogo nel portare a intellegibilità, nel rendere cioè (almeno parzialmente) *trasparente*, e con ciò stesso comunicabile, quella complessa molteplicità di esperienze emotive e affettive – quel groviglio di ansie, paure e speranze – che costituisce il fondo *opaco* della rappresentazione»¹³. A tal proposito, Valentini riconosce nella sticomitia della tragedia eschilea proprio questa 'funzione': il portare alla luce ciò che in altro modo rimarrebbe nascosto. Non sarebbe dunque errato affermare che in Eschilo il mito

¹³ VALENTINI, *La tragedia come forma del possibile*, 56.

si fa «forza genetica delle più gravi questioni che il pensiero umano può porsi»¹⁴, un pensiero che si fa carico delle aporie che sorgono nella mente umana per il fatto stesso di esistere. Cos'è l'*Oresteia* se non la rappresentazione della tragica consapevolezza che è impossibile raggiungere una conciliazione definitiva? Qui il significato più profondo del celebre verso 461 di *Coefore* («Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκῃ Δίκα.»): realizzare la giustizia vuol dire violarla.

L'*Oresteia* è il luogo di questa irrisolta tensione che pertiene alla società, alla sua esistenza, alle istituzioni che reggono e scandiscono la sua vita. Cogliere questa contraddizione ed esprimerla in versi attraverso la grande invenzione di Eschilo, il dialogo tra due personaggi, vuol dire tentare di toccare le profondità dell'esistenza, il loro aspetto più terrificante e inquietante.

Lirica di pensiero

La lirica dei cori dell'*Oresteia* è definita *lirica di pensiero*, la quale mostra la portata speculativa del tragico eschileo. Il principio primo di cui il poeta si fa portavoce è la scoperta degli ineluttabili dissidi e delle contraddizioni della realtà – per tale ragione si parla di religiosità eschilea – che trovano nel concetto di *destino* la loro causa; difatti «si tratta di un processo logico, che non esclude il male, in quanto può sboccare a opposti risultati: concetto questo che è dato di formulare mediante il riconoscimento che dio è causa anche di ciò che è contrario»¹⁵.

Da questa prospettiva il pensiero eschileo sembra essere in linea con una buona parte della speculazione filosofica già avviata in quel tempo, ma ciò che sembra evidenziare lo storico della filosofia antica è che tale correlazione teoretica non è da intendere come una formaedulcorata di un pensiero filosofico che a un certo punto della storia si è trasfigurato in poesia, bensì esso è speculazione pura, filosofia pura secondo il modello socratico del *λόγον διδόναι* (del resto, molti di coloro che sono considerati filosofi *tout court*, come Parmenide ed Eraclito, hanno

¹⁴ *Ibid.*, 63.

¹⁵ UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, 551.

espresso la loro teoresi in versi). Alla base del poetare eschileo vi è il rigore del dialogo filosofico che abbiamo citato¹⁶.

Decisione e dolore

L'uomo tragico è chiamato a *de-cidere*, e nell'ineluttabilità del dover decidere egli corrisponde alla legge di causalità sotto la spinta della *persuasione* intesa come ragionamento dialettico che di per sé impone il manifestarsi di un effetto che sgorga dal dominio di Necessità. A conferma del carattere filosofico della poesia di Eschilo è possibile rilevare che

questo rapporto fra persuasione e causalità, per cui la prima determina l'attuarci della seconda, doveva essere – poi – sviluppato da Platone, che lo riprese nella sua cosmogonia del *Timeo*, 48 A: «perocché la generazione di questo mondo fu mista d'una combinazione di necessità e d'intelligenza; e come l'intelligenza dominò la necessità col persuaderla a guidare verso il meglio la massima parte delle cose che si generavano, così e in questo modo per mezzo della necessità soggiogata dalla persuasione assennata da principio fu costituito l'universo» (trad. Gius. Fraccaroli)¹⁷.

L'attenzione al dolore e alle contraddizioni che caratterizzano l'esistenza non è mai in Eschilo un semplice constatare che il mondo si dà in *questo modo*, bensì un tentativo rigoroso di cogliere la struttura della vita per rilevare quanto di più profondo si manifesta nelle azioni degli uomini. Se si considerano *Persiani*, *Supplici* e *Sette contro Tebe* si può notare come questo tentativo venga esteso alla comprensione del rapporto dell'uomo nella πόλις con altre realtà politiche, siano esse greche o straniere.

Il significato di una decisione corrisponde sempre a un nesso logico che abbraccia quello che possiamo definire «tutto il groviglio di cause,

¹⁶ Vd. *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi. Etica, linguaggio, dialettica fra tragedia greca e filosofia*, a cura di L. M. NAPOLITANO VALDITARA, Trieste 2002.

¹⁷ UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, 552.

nelle quali il singolo si è volutamente inserito»¹⁸. Ad esempio: il re Dario nei *Persiani* quando fa riferimento alla *collaborazione* fra uomo e dio¹⁹ indica allo stesso tempo una causalità in atto. Anche nell'*Agamennone* possiamo trovare questo principio, difatti spesso vi è un'interruzione dell'azione in atto accompagnata da un richiamo al passato; tale richiamo al passato è da intendere come la ricerca della causa del destino o del destino coincidente con la causa – Untersteiner parla di un *cumulo di cause*²⁰ che stanno a fondamento della rovina di Agamennone. In *Eumenidi* i nuovi dèi per giudicare saggiamente le azioni di Agamennone, Clitemnestra e Oreste manifestano l'intenzione di voler conoscere le cause delle loro azioni (questa attitudine degli dèi si evince anche dal *Prometeo incatenato*).

Causa e decisione sono due elementi mediante i quali lo spirito tragico estrinseca il modo in cui la necessità governa le vicende umane:

Causa e decisione sono due aspetti di un'unica necessità, di una unica *physis*, la cui legge (causalità) è dominata da una conoscenza (decisione). Così il demonismo originario della causalità implicito nella legge del taglione, che della causalità è l'espressione più elementare, viene trasformato in un'esperienza logica, conforme alla spiritualità ellenica espressa dalla religiosità olimpica²¹.

L'esserci è inserito tra le pieghe della causalità e del suo dispiegarsi, e l'*inserirsi* è sempre *δρᾶν*, ovvero *decidersi* in merito alle opposte alternative che la causalità squaderna, il che «può implicare anche una serie di decisioni strettamente connesse con l'obiettivo causalità»²². Arrivati sin qui, è possibile individuare nel circolo ermeneutico della causalità come 'logica' teoretico-tragica della poesia eschilea che possiamo riassumere, con l'aiuto di Untersteiner, nel seguente modo: «come la legge di causalità presuppone la decisione, che la fa esistere, così la decisione esige la conoscenza, che comprenda l'essenza problematica

¹⁸ *Ibid.*, 553.

¹⁹ ESCHILO, *Le tragedie, Persiani*, traduzione, introduzione e commento a cura di M. CENTANNI, Milano 2003, vv. 724-742, 65-67.

²⁰ UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, 553.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

della causalità – demonica o razionale – per attuarla, comunque in un senso o nell'altro mediante un consapevole τλῆναι (*ardire*)»²³.

Una lezione di etica pubblica

Se nei precedenti paragrafi abbiamo visto come il pensiero di Eschilo sia filosofico in quanto indicante la frattura del mondo, dell'essere, frattura che si riverbera nella *pólis*, adesso diamo uno sguardo più preciso alla tragedia che chiude la trilogia a cui abbiamo fatto sin ora riferimento, ovvero *Eumenidi*. Emanuele Stolfi ha dato un notevole contributo nel mostrare i termini della lezione di etica pubblica contenuta nella tragedia in questione che consiste in una vera e propria formalizzazione del conflitto entro i confini della città. Stolfi arriva a questa conclusione segnando il proprio percorso di ricerca con approfondite analisi e riflessioni sul lessico della tragedia. Da qui quello che lo studioso definisce *lessico della paura*.

Stolfi, nel trattare il tema della giustizia nell'*Oresteia*, fa luce su alcuni degli aspetti più problematici della tragedia, fornendo preziosi strumenti all'ermeneutica filosofica della stessa. Difatti, a partire da François Ost e dal suo saggio *Mosé, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*²⁴, indica due elementi fondamentali della trilogia eschilea che permettono di delineare tutta la complessità del concetto di giustizia che attraversa la stessa, ovvero: 1) la problematica configurazione di una responsabilità individuale; 2) l'istituzione di un organo cittadino chiamato a giudicare²⁵.

Quale forma prende la giustizia dell'Areopago? Come potrà Dike far fronte alla violenza che ha reso la casa degli Atridi un 'mattatoio di uomini' (ἀνδρὸς σφαγεῖον) (*Ag.*, 1092)? Ost sostiene che l'*Oresteia* è una «macchina per fabbricare perplessità»²⁶, aspetto, questo, che

²³ *Ibid.*

²⁴ Vd. F. OST, *Mosé, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna 2007.

²⁵ Vd. E. STOLFI, *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, Bologna 2022, 43.

²⁶ OST, *Mosé, Eschilo, Sofocle*, 179.

emerge in modo particolare dal fatto che la fiamma della vendetta delle Erinni nei confronti di Oreste non viene del tutto sopita nell'epilogo di *Eumenidi*. E dunque cosa significa l'invito che Atena rivolge alle stesse? Il verdetto dell'Areopago – considerato anche l'intervento di Atena – accoglie in sé una 'traccia' della violenza a cui intende porre fine.

Per tale ragione è possibile affermare che nell'*Orestea* la vendetta

'messa in forma' entro le nuove modalità repressive della *pólis*. La sua logica e la sua plurisecolare ricorrenza non furono accantonate in nome di una 'più civile' soluzione. Piuttosto, vennero superate e conservate insieme. Convertite in un meccanismo egualmente in grado di appagare l'ansia di giustizia destata da un fatto di sangue, ma tale da non incrinare più la coesione della comunità, e in modo da interrompere la catena potenzialmente infinita delle ritorsioni²⁷.

Questa 'messa in forma' esprime certamente «l'incomprimibile alterità»²⁸ del tragico, laddove viene indicata l'autentica imputabilità del fatto agente²⁹, una delle questioni principali del diritto. (Ora, siccome è chiaro che fare ricorso ai concetti di *responsabilità* e *libertà* entro l'orizzonte culturale cui ci riferiamo può rivelarsi, ad un primo sguardo, un'operazione non poco problematica, rimandiamo qui all'imprescindibile studio di Vernant *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*³⁰, in cui l'autore sostiene che nelle vicende dei personaggi della tragedia è possibile intravedere un margine di scelta).

La formalizzazione del conflitto si evince anche dalla «'polifonia' dell'*Orestea*»³¹, ovvero dal coabitare di cinque registri lessicali: religioso, politico, giuridico, responsabilità individuale e potere della parola. Va precisato che al registro religioso, secondo Stolfi, spetterebbe il primato poiché «assorbe tutti gli altri: li ospita e trasfigura»³². Ecco perché il *teologico* del pensiero eschileo risulta essere il 'luogo' in cui la stessa

²⁷ STOLFI, *La giustizia in scena*, 52.

²⁸ *Ibid.*, 61.

²⁹ *Vd. ibid.*

³⁰ J.-P. VERNANT, *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, in J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. di M. RETTORI, Torino 1976.

³¹ STOLFI, *La giustizia in scena*, 76.

³² *Ibid.*

dimensione filosofica della parola tragica si dispiega, arrivando a toccare i problemi che emergono a partire dalla questione della giustizia. Se la tragedia è la prima forma di critica del mito, non va trascurato che in Eschilo tale critica non si traduce mai in un 'superamento' della dimensione teologica.

In *Eumenidi* il verdetto emesso dal tribunale non è espresso nella forma di una netta condanna e di un'assoluzione. Si ha una teoria della 'paura regolativa' essenziale per la vita della città e il cui scopo è quello di

introiettare l'ancestrale terrore che promanava dalle Erinni, facendole insediare benigne in città [...] mantenendo vivo quel moto di paura (*phóbos*), così prossimo alla pietosa reverenza nei confronti degli dèi (*sébas*), senza il quale nessun eccesso può essere interdetto, né assicurata la pace. [...] Pur senza ridurre la traiettoria dell'*Oresteia* a un passaggio dalla vendetta alla giustizia, è comunque innegabile che l'apparizione di organi pubblici con funzioni giurisdizionali determini una fondamentale cesura nella vita cittadina³³.

La formalizzazione del conflitto è, a tutti gli effetti, un «superamento nella conservazione»³⁴ nel senso che in *Eumenidi* viene messo in forma il conflitto «preservando qualcosa di quanto parrebbe oggetto di rimozione, con l'ancestrale paura chiamata a insediarsi nel cuore della città»³⁵. Qui risiede la ragione per cui Atena invita le Erinni a prendere parte alla vita delle istituzioni che reggono la πόλις; qui, in *Eu.* v. 526 sg., troviamo tutta la potenza del lessico etico-politico che indica il giusto mezzo, il rifiuto di tutto ciò che oltrepassa la misura, il necessario legame tra l'esercizio del potere e il rispetto degli dèi, la «presa di distanza da ogni dispotismo (alla maniera orientale, in primo luogo)»³⁶, e, infine, l'aurea consapevolezza eschilea che «una forma di comando (quale *arché*, anziché *krátos*) sia comunque indispensabile»³⁷.

³³ *Ibid.*, 84-85.

³⁴ *Ibid.*, 86.

³⁵ *Ibid.*, 96.

³⁶ *Ibid.*, 104.

³⁷ *Ibid.*

Lo scopo del presente contributo è di mostrare la formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo. Ma prima di ciò, è opportuno chiarire la ragione per cui è possibile considerare Eschilo un filosofo. Il percorso teoretico che proponiamo spiega in che senso la filosofia eschilea tocca le profondità dell'esistenza. La parola tragica in questione è lirica di pensiero che indica la dimensione umana della decisione e del dolore, punto di partenza per quella che qui, seguendo Stolfi, viene definita la grande lezione di etica pubblica di Eschilo che leggiamo in *Eumenidi*, che ha a fondamento, appunto, la formalizzazione del conflitto.

The aim of this paper is to show the formalization of conflict in Aeschylean thought. But before this, it is appropriate to clarify the reason why is possible to consider Aeschylus a philosopher. The theoretical path we propose explains in which sense Aeschylean philosophy touches the depths of existence. The tragic word in question is lyrical of thought which indicates the human dimension of decision and pain, that is the starting point for analyzing what is defined the «Aeschylus' great lesson of public ethics» which we read in Eumenides and which has as its foundation, precisely, the formalization of the conflict.

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a giugno 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 1 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/1/5017

