

VALERIO MEATTINI\*

## Dall'*Iliade*. Etica senza alterità

Abstract: *From the Iliad. Ethics without Otherness*

The convergences of Giacomo Leopardi, Simone Weil and Rachel Bespaloff in reading the *Iliad* are impressive. This holds not only as regards the meaning and value of the poem but also concerning the almost equal interpretation of fundamental passages and the use of expressions that sometimes coincide literally. These convergences open up to a both original and ordinary ethical dimension, a dimension that allows us to think about ourselves in a condition of radical equality. We are thus dealing with an ethics that precedes morality, law, politics and cultures, an ethics originating from the recognition of the condition of dependence: yesterday from the *fatum*, today from our biological constitution and the complex of social relations. Such an ethics reaches its goal in the compassion as well as in the awareness that the liberation process must take on this ethical perspective.

Keywords: Homer, Ethics, Cosmos, *Fatum*, Violence

### 1. (Recanati 5-11 Agosto 1823)

«Ora tra i poeti epici, egli è pure strano che Omero antichissimo abbia tanto mirato al cuore, e che Virgilio e i moderni non si sieno proposti per oggetto finale e essenziale de' loro poemi che di muovere l'immaginazione. Perocché il soggetto essenziale e unico principale de' loro poemi si è un Eroe felice e un'impresa felicemente terminata. Ora la felicità non vale che per la meraviglia la quale spetta all'immaginazione e nulla al cuore»<sup>1</sup>. Siamo nel punto centrale di pagine dense dello *Zibaldone* e veramente nel "cuore" di un tema che Leopardi ha approfondito, anticipando considerazioni di Simone Weil e di Rachel Bespaloff, ponendo insieme a loro una questione davvero fondamentale alla nostra coscienza etica riguardante i diversi destini degli umani e il nostro modo di stare al mondo. Omero ha "mirato al cuore" perché ha messo al centro dell'*Iliade* la sventura che rimane tale, finale e irredenta.

E come la vittoria riportata da Achille sopra l'invincibile Ettore, porta al colmo l'ammirazione per colui, così la sventura di Ettore mette il colmo alla sua amabilità e volge l'amore in compassione, la quale cadendo sopra un oggetto amabile è il colmo per così dire del sentimento amoroso. Molte sventure e dei greci e dei troiani si narrano e si fingono nella *Iliade*, ma quella di Ettore è lo scopo del poema, ad essa tendono tutte le fila del medesimo niente meno e del paro che alla vittoria di Achille, e sempre unitamente: in essa il poema si chiude.

---

\* Università di Bari "Aldo Moro".

<sup>1</sup> Si dà di seguito un commento alle pagine dello *Zibaldone* [3094-3167] edizione di Binni (1969), quindi tutte le citazioni dello *Zibaldone* che seguiranno fino alla fine del paragrafo si riferiscono alle pagine sopra indicate, a meno di nuove indicazioni. Su Omero in Leopardi si vedano Arrighetti (1982) e Timpanaro (1997).

Il poema più grande si china e si chiude sulla virtù sventurata mentre al contempo e unitamente ha celebrato in Achille la virtù fortunata. L'interesse dei greci, cui era rivolta l'*Iliade*, che dovevano rispecchiarsi nell'eroe impetuoso, d'impareggiabile vigore e vittorioso, si sposa con l'altro interesse, di cui Omero è la prima e la più alta testimonianza, che vede il vinto con gli occhi della compassione, lo stima valoroso non meno del vincitore. Per primo Omero congiunge la meraviglia che nasce dalla «virtù superante ogni ostacolo e ottenente il suo fine, interesse che in quei tempi principalmente era di gran forza, e la compassione della somma virtù caduta in somma e non medicabile né consolabile calamità». In un'epoca che fa dell'immaginazione e della meraviglia l'essenza della poesia, meraviglia che suscita ammirazione e compiacimento, Omero, che pur di meraviglia è maestro, ha mirato al cuore, ha inteso commuovere e lo ha fatto congiungendo l'interesse nazionale dei greci, infine dimenticato come si dimentica negli anni e nei secoli ogni interesse nazionale, con l'interesse universale, che tutti gli uomini coinvolge, di essere esposti alla suprema sventura senza che la virtù nulla possa di fronte all'avanzare del destino.

Questo "sublime" e mai più eguagliato congiungimento di circostanze che passano, come la felicità della vittoria congiunta al valore dei greci (e Omero era greco) sui barbari, e circostanze che non passano poiché «la sventura, e massime degli immeritevoli, è sempre nell'interesse privato di ciascheduno uomo» è stato possibile perché egli guarda il nemico, come mai prima di lui si era fatto, e poco o mai dopo di lui si farà nei poemi nazionali. Lo guarda con l'occhio di chi vi scorge il valore (persino ugual valore) e pari dignità. Il nemico, prima di Omero, è vile e abietto e tutto viene fatto «sì nella propria immaginazione che presso gli altri» per deprimerlo e «ricusare di riconoscere in lui alcuna virtù.» A scapito del proprio valore che risulterebbe ingrandito nel superare un nemico valente, il nemico è disprezzato<sup>2</sup>.

Un'inedita visione degli uomini e una nuova «verità di figure»<sup>3</sup> (in Achille e Ettore) concede Omero, pur nel rispetto di un'etica guerriera e di un sentire di fondo che, per Leopardi, non può comunque superare l'egoismo naturale. Così Achille piange insieme a Priamo, non tanto per il dolore di Priamo e per lo scempio di Ettore, che Achille crede comunque dovuto a Patroclo, quanto perché il capo reclinato e canuto del vecchio re gli ricorda il suo vecchio padre e la morte di Ettore la sua non lontana a venire, e tuttavia piangono insieme ed è l'umanità che con loro piange perché ognuno che legge vi vive le sue proprie sventure e quelle di chi a lui è caro. Occorrevano però idee e principi di generosità, di umanità, di beneficenza verso il nemico che nei giudizi, nei sentimenti e nelle azioni nacquero dopo Omero «mitigati che furono i ferocissimi e implacabili ed eterni odii nazionali, proprii degli uomini ancor vicini a natura.» In margine tuttavia Leopardi annota che per strano che sia a dirsi e contraddittorio con la «natura dei progressi e della storia dello spirito umano e degli uomini, e delle differenze de' tempi, alla natura rispettiva dell'antico al

---

<sup>2</sup> In *Il poema epico della battaglia di Qadesc* (celebrante l'eccezionale coraggio del giovane Ramesse II nello scontro con gli Ittiti avvenuto sul fiume Oronte, in epoca non lontana temporalmente dai "fatti" dell'*Iliade*), si trovano espressioni come «Ecco, il vile principe, il caduto di Kheta» in Bresciani (2007), pp. 274-285. Anche se "modi di dire" e stilemi letterari convenzionali (comunicazione orale di Edda Bresciani), essi restano significativi di una concezione del nemico nel periodo almeno dell'inimicizia.

<sup>3</sup> L'espressione si trova in *Zibaldone* [2940].

moderno»<sup>4</sup>, *Illiade* rimane il più sentimentale, anzi il solo sentimentale dei poemi, il che equivale a dire essere il poema che ha davvero composto il male e la sventura che ci toccano personalmente con mali e sventure che toccano altri “come noi”. È in questo “come noi” tutto il senso della questione, perché, rimanendo vero che la soglia dell’egoismo, come appena si è detto, non vi venga valicata – e per Leopardi non avrebbe potuto esserlo dato che per lui anche la compassione è un atto di egoismo che si compiace di essersi superato come egoismo, un atto di orgoglio effetto dell’amor proprio che ci fa sentire generosi e magnanimi –, tuttavia è ben chiaro nelle pagine dello *Zibaldone* che l’imparzialità di Omero e la generosità verso il nemico della propria nazione non sono state più neppure lontanamente avvicinate. Poco più di un secolo dopo sarà Simone Weil a scrivere parole sorprendentemente vicine nella lettera e nello spirito alle seguenti: «Or non è egli meraviglioso che il poema d’Omero sia cento volte più imparziale e generoso verso i nemici della sua propria nazione che non sono i poemi moderni verso la parte contraria a quella ch’in essi si celebra? e tanto che volendo nella *Illiade* investigare i propri sentimenti del poeta e non mirando se non all’espressione di questi, appena si potrebbe distinguere se Omero fosse greco o troiano, o d’una terza nazione, e in quest’ultimo caso per qual di quelle due fosse più propenso nel suo animo»<sup>5</sup>. Ma, c’è di più, in quel margine della pagina 3157 dello *Zibaldone* cui ci siamo sopra riferiti, Leopardi annota che *Illiade* è anche il poema più cristiano poiché «interessa pel nemico, pel misero ec. ec.», e qui, una volta tanto, il richiamo al cristianesimo è chiaramente laudativo.

## 2. (Parigi-Marsilia 1939-1941. L’*Illiade*», ou le poème de la force)

Con addosso il peso di una colpa che sente collettiva, quella della Francia collaborazionista di Pétain<sup>6</sup>, e «sotto l’ombra della più grande tra le sventure che toccano agli uomini, la distruzione di una città»<sup>7</sup>, Simone Weil medita sull’*Illiade* per penetrare il meccanismo anonimo della forza e della necessità. Sono pagine che hanno per protagonista la forza e la sventura. La forza è il centro dell’*Illiade* e la sventura la diretta conseguenza che grava sugli umani. La forza e la necessità sottomettono l’anima, la piegano al punto da mutilarla e sfigurarla.

<sup>4</sup> In margine alla pagina 3157 dello *Zibaldone*. Si tratta di 5 righe dall’alto verso il basso, vergate verticalmente, sul margine sinistro della pagina del manoscritto, dove anche si dice che *Illiade* è «il poema più Cristiano. Poiché interessa pel nemico, pel misero ec. ec.».

<sup>5</sup> Questa pagina 3158 dello *Zibaldone* – che anche accennano alla tesi di Karl Ernst Schubarth di un Omero troiano [cfr. Timpanaro (1997), p. 157] – ha il suo perfetto riscontro in Weil (2014): «La straordinaria equità che ispira *Illiade* ha forse esempi a noi sconosciuti, ma non ha avuto imitatori. A malapena ci si accorge che il poeta è greco e non troiano». Cfr. anche le pp. 4113-4114 dello *Zibaldone* dove si legge: «Chi dicesse che i *Persiani* d’Eschilo sono di un persiano, o composti nel senso o spirito persiano, perché l’interesse e la compassione quivi è tutta per i Persiani, direbbe bene nel senso de’ moderni, eppure avrebbe torto nel fatto. Essi sono di un greco, nazionale di quegli autori di quelle disgrazie ec. (anzi se non erro, Eschilo militò contro i persiani), e fatti per essere rappresentati ai greci. I Persiani, considerati in questo aspetto sono propriamente il *pendent* dell’*Illiade*». Anticipo, per ragioni di contesto, il passo di Bespaloff (2018), p. 82: «[...] Omero, la cui imparzialità raggiunge un tale grado di misericordiosa comprensione da farci rinunciare a scoprire le predilezioni personali del poeta».

<sup>6</sup> «Ogni francese, me compresa, è responsabile [dell’armistizio] come Pétain»: *Lettera a Jean Wahl*, cfr. Nevin (1997), p. 45 e p. 437.

<sup>7</sup> Weil (2014), p. 58 (Ma non si dimentichi la bellissima traduzione di Cristina Campo *L’Illiade poema della forza*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 1984). Connetto qui il sentimento personale di Simone Weil in quegli anni alla catastrofe storica della Francia, come fa anche Nevin (1997).

Chi la esercita al massimo grado, ponendosi al di sopra della condizione umana, e chi la patisce venendone travolto ne subiscono il potere, ne vengono pietrificati, ridotti a cose. L'uno e l'altro, a contatto con la forza, vengono trasformati, diventano o sordi o muti, dominati da quell'inerzia che caratterizza la materia.

È una lettura da cui si resta persuasi, se si guarda, come anche aveva guardato Leopardi, all'intero senso dell'*Iliade*, assumendo la prospettiva del poeta sconosciuto che non maschera la fredda brutalità degli scontri tra i protagonisti e la violenza dei fatti di guerra, ma effonde sull'intera vicenda lo spirito della più alta giustizia. Giustizia che rischiarava il campo dell'ingiustizia somma, della violenza incontrollabile al massimo grado d'intensità. «La stessa amarezza si effonde, equa come la luce del sole, sui Greci e sui Troiani, sui personaggi gloriosi e su quelli oscuri, sui potenti e sui deboli, sulla vittoria e sulla sconfitta»<sup>8</sup>. Proprio per quest'amarezza l'*Iliade* è unica. E lo è del pari per l'equità mai più eguagliata. Animata dallo spirito della più pura verità la miseria di tutti vi è espressa senza dissimulazione e senza partigianeria. Questa forza d'animo, che consente di non mentire a sé stessi, i Greci l'hanno avuta «il più delle volte», perciò «ne furono ricompensati e seppero toccare in ogni cosa il più alto grado di lucidità, di purezza, di semplicità»<sup>9</sup>.

L'esito di un comune destino degli eroi che militano in campo avverso, il loro vanto e la loro iattanza nella vittoria (non ne è esente Ettore e perfino Patroclo) ha come risvolto la caduta e la polvere che li avvolge. Quella geometrica necessità che noi ormai sappiamo vedere soltanto nella materia, i Greci la seppero contemplare anche nell'animo. «La necessità può diventare orribile se se ne abusa, ma la necessità stessa punisce l'abuso. L'*Iliade*, povera di vittorie, rispecchia "questo castigo, di un rigore geometrico"»<sup>10</sup>. Questa frase che ha

---

<sup>8</sup> Weil (2014) , p. 344.

<sup>9</sup> Cito, questa volta, dalla traduzione di Cristina Campo (1984), p. 39.

<sup>10</sup> Nevin (1997), p. 137. «Quest'ultima frase – continua Nevin – mostra come Weil scelga di non leggere Omero in termini per così dire, omerici. Non tiene conto del codice di valori del guerriero omerico, del fatto che nel muovere guerra e nell'uccidere egli svolge il suo compito, si procura e conserva la propria reputazione». Nevin sostiene che l'interpretazione della Weil si fonda in sostanza sui presocratici e in particolare sul frammento di Anassimandro che descrive l'alternarsi dei fenomeni come un conflitto simile alla guerra tra le simmetrie della natura, ogni stato pagando all'altro il proprio eccesso. Inoltre, nella nota (p. 454) Nevin scrive, citando altri studiosi, che determinati punti dell'interpretazione di Weil non reggono quando si esaminino i brani cui fanno riferimento. Sostiene che l'*areté* guerriera è eccellenza da mettere in atto per tutti i protagonisti dell'*Iliade* e che l'averlo dimenticato da parte di Simone Weil autorizza Steiner (2001, p. 21) a liquidare il di lei saggio come «lettura perversa» di Omero, poiché di fatto, in ragione delle circostanze storiche, «[...] il disastro [della guerra], e la routine della fuga e dell'esilio», hanno mutato l'opinione fino ad allora invalsa di Virgilio «fiacco e pedante» imitatore di Omero e «ci hanno indotto a considerare con più attenzione Virgilio, e l'interpretazione di Weil sembra in effetti particolarmente virgiliana». Per me non è questo il punto, né è necessario qui proporre (eventualmente) un'esegesi più contestualizzata del passo di Steiner 'usato' da Nevin. Quel che Weil coglie, di concerto con Leopardi (che ben conosceva, e più volte lo ricorda, il codice d'onore degli eroi omerici cui Nevin si riferisce), ignorando del tutto le pagine dello *Zibaldone*, è la presenza della "compassione" nell'*Iliade*, nel cantore che si cela dietro gli scontri tremendi e spietati dei suoi eroi e la sua "imparzialità". Si ascolti Leopardi, *Zibaldone* [3143-3153]: «[l'interesse è] per li troiani e per Ettore, cioè per la sventura; e questo interesse si riduce principalmente e come a suo capo alla compassione. Questa cioè è quel sentimento dominante e finale, che noi nella *Iliade* provando, chiamiamo interesse della medesima [...] Nell'*Eneide* l'interesse della compassione non c'è. Dico che non v'è, come interesse finale. Quello che si concepisce per Didone, quello per Niso e Eurialo sono interessi episodici che non ci accompagnano se non per piccola parte del poema, né hanno che fare colla sostanza e collo scopo

incontrato dissensi – come dico in nota – va intesa nel senso che la contemplazione di cui furono capaci i Greci, il loro sguardo «il più delle volte» non protetto dall’armatura di una qualche menzogna edulcorante l’asprezza delle cose non può non vedere la sventura abbattersi con la stessa inesorabilità con cui una linea retta continua il suo percorso<sup>11</sup>. Non si può patire la forza senza esserne colpiti fino all’anima, né si può essere mutilati di ogni aspirazione a vivere senza inaridirsi, a quel punto soltanto la grazia può indurre ad uno «sforzo di generosità da spezzare il cuore». Simone Weil riconosce che tra i guerrieri di Omero nessuno ne è capace (se non forse quel Patroclo che «seppe essere dolce con tutti»), sa che coloro che sono schiavi della forza o perché momentaneamente accecati dal possederla o perché ne vengono travolti possono divenire flagello per la terra. Tuttavia, dietro ad ogni evento o fatto che la violenza sconsacra, l’occhio del poeta resta sereno, non vi è coinvolto, facendo dell’*Iliade* un’opera miracolosa, l’unica vera epopea (giacché soltanto la “giustizia” è in grado di produrre epopea) che conosciamo, mai più in pari grado ricomparsa nel nostro Occidente. Non diversamente aveva pensato Leopardi.

### 3. (*New York 1943. De l’Iliade*)

«Il concetto di nazionalismo è estraneo sia alla Bibbia (dove il popolo è esaltato solo in quanto risponde a una chiamata) sia a Omero, la cui imparzialità raggiunge un tale grado di misericordiosa comprensione da farci rinunciare a scoprire le predilezioni personali del poeta»<sup>12</sup>. La Bepaloff è giunta alla stessa conclusione di Leopardi e di Simone Weil proclamando con chiarezza che in Omero l’universalità della sofferenza è narrata secondo verità e equanimità. Omero raggiunge così la dimensione dell’etica da cui si scorgono le risorse che la disperazione rivela nell’individuo. Presaga del nostro smarrimento di fronte ad affermazioni simili, la Bepaloff precisa: «se accettiamo di designare con tale termine [etica] la scienza che studia i momenti di totale smarrimento, quando a dettare la decisione è la mancanza di scelta»<sup>13</sup>.

---

di esso [...] ci resta a considerare come sia strano e quasi assurdo che Omero in tempi feroci abbia tanto fatto giocare la compassione nel suo poema, n’abbia fatto un interesse principale e finale, abbia seguito e ottenuto il suo intento in modo che, anche oggi, mancato l’altro interesse all’*Iliade* [la vittoria dei Greci], non si può tuttavia legger cosa che tanto interessi, non avesse riguardo di far cadere ed *esaggerare* la compassione quasi unicamente sopra i nemici de’ greci, suoi compatriotti, a’ quali scriveva, i quali non istimavano gran fatto la generosità verso il nemico, anzi apprezzavano la qualità opposta». Weil (2014), pp. 57: «Vincitori e vinti sono ugualmente prossimi, sono allo stesso titolo i simili del poeta e dell’uditore. Se c’è una differenza, è che la sventura dei nemici è sentita forse più dolorosamente». Dell’*Eneide* Simone Weil dirà che lo «splendore è corrotto dalla declamazione, dal cattivo gusto» ed è stato la tomba dell’epopea perché mancante di quella radicale giustizia ed equanimità che invece risplende nell’*Iliade*. Altro segno di una concordanza nel profondo tra Leopardi e Simone Weil è la ricorrenza nelle loro considerazioni sull’*Iliade* della parola “sventura”.

<sup>11</sup> Cfr. V. Meattini, *Note di dialogo tra Simone Weil e Nicola Chiaromonte*, in Meattini (2005), pp. 79-88. Ivi anche per l’altra forma di forza e di condizionamento rappresentata dalla collettività, considerata da Simone Weil più insidiosa e pericolosa di ogni altra.

<sup>12</sup> Bepaloff (2018), p. 82. Il saggio di Bepaloff comparve a New York nel 1943 ed è poi stato ripubblicato da éditions Allia, Paris nel 2004, l’edizione Adelphi riporta in *Appendice* la Nota di Jean Wahl che costituiva la Prefazione all’edizione del 1943. Si tenga presente anche quel che si dice a p. 60: «[...] tuttavia Omero è infinitamente superiore a Tolstoj per equanimità. Il russo non può fare a meno di sminuire e svilire l’avversario del suo popolo, di denudarlo davanti ai nostri occhi. Il greco non umilia né vincitori né vinti».

<sup>13</sup> Ivi, p. 82.

Tra i diversi significati che il termine “etica” ha assunto nel lungo corso della cultura quello dato ad esso dalla Bepaloff nelle pagine di *Sull'Iliade* è tra i più originali ed eversivi, legato com'è strettamente all'interiorità e all'illuminazione improvvisa del senso della vita sotto la pressione indicibile di eventi esorbitanti ogni nostro potere. Quale ne è l'oggetto? L'estraneità della realtà alla giustizia. «Il grado più alto di lucidità a cui giungono gli eroi dell'*Iliade* coincide con il totale annientamento della giustizia»<sup>14</sup>. Di fronte a questa abbagliante costatazione che profila ogni vita nei margini di una realtà tanto inesorabile, l'estrema risorsa dell'eroe è accogliere con tutto sé stesso il proprio destino nella più tenace dichiarazione di fedeltà. Lo sconforto di fronte all'impotenza assoluta si trasforma, nell'attimo in cui lo si vive pungente e doloroso come non mai, nella più sovrana comprensione della realtà, senza maschera e abbellimenti, e nella determinazione a seguire la sola via che resta, completamente presenti a sé stessi. A questa altezza, all'altezza che è propria dell'etica, non ci si può però mantenere. Se si sopravvive all'esperienza dello sconforto assoluto la vita ne resta segnata e non c'è più la rassegnazione a vivere come se niente fosse accaduto. Chi sopravvive tenterà di «usare le risorse supreme che gli ha rivelato la disperazione», cercherà di integrare nella durata, nel tempo normale, quella «fugace intensità», di catturarla nella ripetizione, di governarla; ma, in questo passaggio dall'etica alla morale – e Kierkegaard è ben presente in queste considerazioni – c'è un tradimento dei valori, «la qualità etica, che non conosce gradi, si abbassa a diventare una qualità morale suscettibile di essere valutata in termini comparativi»<sup>15</sup>.

È il passaggio chiave dello scritto. Lo sforzo di raggiungere con la disciplina uno stile di vita che perpetui – scrive la Bepaloff – il ricordo degli istanti di interiorità si scontra con la perdita di intensità<sup>16</sup>, la soggettività depotenziata perde contatto con lo slancio al superamento, con le trasformazioni di sé che si sono realizzate in quegli istanti conservandone «soltanto un'immagine impotente». Decisiva è l'osservazione che «l'esperienza etica s'incarna solo nelle azioni che la trascendono». La storia, teatro delle tragedie della forza, di quella forza che appare «omogenea nel suo principio, identica al divenire che determina, senza origine né fine»<sup>17</sup> non conosce per i Greci la giustizia divina, né – a differenza della Bibbia – vi fa appello. Nondimeno, pur non dipendendo la storia dalle intenzioni e dagli sforzi umani, «fondare e costruire, osare e rischiare restano appannaggio dell'uomo»<sup>18</sup>. Accompagnato dalla speranza della benevolenza degli dèi sul futuro della propria opera potrà esserci il lavoro per la costruzione della città (più) giusta, se invece, come nell'*Iliade*, non c'è via di scampo al proprio agire allora giunge al lettore, attraverso il poeta, la visione, la “presenza”, dell'inesorabile, ed è nel tragico che l'etica riluce come verità universale, come *fatum* di fronte a cui il greco e il troiano sono del pari impotenti, del pari trastullo, costretti soltanto al gesto estremo, come ogni altro

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 79.

<sup>15</sup> Ivi, p. 83.

<sup>16</sup> C'è qui una certa consonanza di linguaggio riguardo al tema dell'interiorità nell'interpretazione del *Fedone* in Colli (1948) in anni vicini a quelli in cui Bepaloff pensa e scrive.

<sup>17</sup> Si legge nella Nota di Jean Wahl in appendice a *Sull'Iliade*, Bepaloff (2018), p. 105: «Se in Simone Weil c'è una condanna assoluta della forza, in Rachel Bepaloff la forza medesima è un assoluto, un assoluto mobile il quale, più che essere condannato, condanna se stesso».

<sup>18</sup> Bepaloff (2018), p. 93.

uomo senza più distinzione alcuna lo sarebbe. La trascendenza dell'etica è nel peso di una verità che nessuno può addomesticare a proprio vantaggio, di cui il poeta è il testimone permanente, l'occhio che sempre la scorge anche quando i suoi eroi, travolti dalla temporanea vittoria, dall'illusione di dominare la forza, sono invece accecati.

L'attimo di sovrana visione (l'innocenza della bellezza di Elena nell'occhio del vegliardo Priamo, ad esempio) e dell'estrema decisione (Ettore che più non fugge e attende colui contro cui non potrà vincere), non può dunque trasferire la propria intensità alla morale, sarebbe il tentativo di una replica impossibile. Quell'affetto infinito per ogni cosa peritura e per lo strazio degli uomini strappati ai loro beni più veri, la forza che travolge ogni più nobile e "giusta" resistenza, il campo di battaglia visto dall'alto senza partigianeria e con la vicinanza del cuore alla sciagura di tutti permettono l'irrompere dell'esperienza etica, ma quell'altezza la quotidianità non la regge e solo un simulacro vi è allora possibile<sup>19</sup>, invece la poesia (almeno quella di Omero e dei tragici) può possederla compiendo «il miracolo di una ripetizione impossibile». Perciò, se «per raggiungere i rispettivi fedeli la religione della Bibbia e la religione del *fatum* fanno ricorso alla poesia è perché la poesia restituisce la verità dell'esperienza etica sulla quale entrambe si fondano»<sup>20</sup>. È alla poesia, e soltanto alla poesia, che Omero chiede riparazione; se la storia è senza giustizia, la poesia strappa alla bellezza il segreto della giustizia, restituisce l'onore dei vinti oltraggiato dai vincitori (del momento) e il riconoscimento della sventura per chi ne geme sotto il peso.

L'etica è figlia di un'amarezza<sup>21</sup> che bandisce il risentimento, che non può trovare colpevoli perché l'ineluttabile è simultaneamente nel cuore dell'uomo e nel Cosmo. «All'eterna cecità della storia si contrappone la lucidità creatrice del poeta che indica alle generazioni future eroi più divini degli dèi, più umani degli uomini»<sup>22</sup>.

#### 4. Etica senza alterità

Se accettiamo di considerare l'etica come la dimensione di un'inaudita lucidità che permette di cogliere il senso fatale e precario dell'umanità "tutta", senza eccezione e senza più distinzione di amici e nemici, pur dovendo rimanere coinvolti quotidianamente in lotte e contrapposizioni<sup>23</sup>, se questo squarcio di luce piena è apparso nei versi di Omero e dei grandi tragici, allora possiamo dire che l'etica è propriamente non il riconoscimento dell'alterità, ne è piuttosto la cancellazione. Non si tratta di un paradosso perché non c'è paradosso dove vige l'eccezione. La sventura, la povertà, la miseria, l'estremo del bisogno "alterano", certamente, ma rendono altri da sé non da tutti gli altri uomini che

<sup>19</sup> Bernaloff (2018), p. 85: «Quando la filosofia greca vorrà sostituire le sue risposte all'interrogativo di Omero e di Eschilo, l'ethos tragico si trasformerà in stoicismo. La morale metterà a tacere il lamento dell'eroe: piangere non sarà più decoroso».

<sup>20</sup> Ivi, pp. 83-84.

<sup>21</sup> Di "amarezza" parlava anche Simone Weil, cfr. n. 8.

<sup>22</sup> Ivi, p. 22.

<sup>23</sup> Hammar skjöld (1992), p. 74: «Tutti sono uguali. Verità che crudelmente annulla la differenza tra coloro che hanno ricevuto molti talenti e coloro che ne hanno ricevuti pochi, ma che non vale per l'uso che se fa: il confine tra la vita e la morte, tracciato dall'eternità, passa di lì. Eppure verità valida comunque: siamo sempre davanti alla possibilità di oltrepassare il confine, in entrambe le direzioni. Poter bruciare tutto nel fuoco di uno sguardo limpido, sperando che qualcosa di valore possa poi ritrovarsi nella cenere...». [sic]

in quelle condizioni si trovassero. Anzi, quelle condizioni risultano essere lo stato di una radicale uguaglianza.

Si può anche stendere, con Nevin, un velo su fantasie e anacronismi delle intuizioni pre-cristiane nella Grecia antica (anche se, almeno per quanto riguarda Omero, Simone Weil è confortata niente meno che da Leopardi, non l'ultimo dei competenti nel saper 'leggere' il greco e nel capire di poesia), e riconoscere certamente la presenza della tradizione greca, oltre che della soteriologia gnostica, nella metafisica cristiana, se però non si ignora o dimentica che «la fonte dell'etica cristiana, il suo cuore stesso, è l'ebraismo»<sup>24</sup>. Si può reputare, perciò, più centrata sull'argomento (almeno dalla prospettiva ebraica) la Bepaloff che contesse il controcanto biblico alle sue pagine su Omero<sup>25</sup>. Si può, con Lévinas accogliere la (giusta) critica contro lo *sradicamento* nella dimensione della civiltà europea, al quale gli ebrei, «questo manipolo di sradicati» (per la Weil), avrebbe decisamente contribuito e ribattere – e Lévinas lo ha fatto – che la “Scrittura” non è la subordinazione dello spirito alla lettera, ma sostituzione del suolo che localizza con la lettera che universalizza. «È sull'arido terreno desertico in cui nulla è stabile che il vero spirito discende in un testo per avere un compimento universale»<sup>26</sup>. Questo è possibile e, quando è il caso di giuste critiche, intellettualmente dovuto. Bisogna, però, riflettere su quanto tre menti di non comune livello, ignorandosi, hanno messo a fuoco:

---

<sup>24</sup> Nevin (1997), p. 287. Ecco tutto il passo di Nevin, e sono le parole che segnano la sintesi del suo ricco e sofferto libro. Simone Weil era «ben consapevole della presenza, nella metafisica cristiana, della tradizione greca, oltre che della soteriologia gnostica. Negò invece completamente il fatto più evidente, cioè che la fonte dell'etica cristiana, il suo cuore stesso, è l'ebraismo. Che ironia della sorte che la sua stessa etica, quella di gran parte della sua vita e dei suoi scritti migliori, dovesse essere così profondamente ebraica! Strappando il cristianesimo dalle sue vere radici Weil sradicò anche se stessa».

<sup>25</sup> Bepaloff (2018), pp. 98-99: «Il cristianesimo ha operato una prodigiosa sintesi tra la religione messianica e le filosofie mistiche della Grecia nel momento in cui la distanza tra giudaismo ed ellenismo era maggiore. Ma occorre risalire più indietro, fino ai grandi lirici della Giudea, fino ai tragici e a Omero, per scoprire il fondamento comune del pensiero greco e del pensiero ebraico. Tra il forte pessimismo di Esiodo e la corroborante amarezza di Osea, tra la ribellione di Teognide e le invettive di Abacuc, tra i lamenti di Giobbe e le trenodie di Eschilo esistono affinità più reali di quante ve ne siano tra Aristotele e il Vangelo. Una sintesi tra questi elementi puri non sarebbe stata possibile, né d'altronde auspicabile. Ma vi è, e sempre vi sarà, un certo modo di dire la verità, di proclamare la giustizia, di cercare Dio, di onorare l'uomo, che ci è stato insegnato al principio e che Omero e la Bibbia continuano di nuovo a insegnarci».

<sup>26</sup> Cfr. Lévinas, (1985). Lévinas tocca anche molte altre questioni quali la pazienza finita di Dio e la libertà reale dell'uomo e la sua responsabilità non derisoria (come sarebbero se la pazienza di Dio fosse infinita); il valore reale della sofferenza che non produce nessun effetto magico, il giusto sofferente non ha valore per la sua sofferenza ma in virtù della sua giustizia che sfida la sofferenza; il tema che la Bibbia, il mondo della Bibbia, non è fatto di figure ma di volti, interamente presenti a noi, in relazione con noi, tramite nel visibile dell'invisibile in cammino verso di noi; e l'altro della vita come atto, non passione, giacché essa è nella storia e il mondo non deve essere riscattato ma trasformato; infine, la portata dell'amore soprannaturale di Dio, che nel cristianesimo di Simone Weil va al di là della compassione per la sventura della creatura, e il suo non poter non significare infine che l'amore per il male stesso. Dio ha amato il male. Sta forse in questo («lo diciamo con un rispetto infinito», aggiunge Lévinas) la visione più conturbante di questo Cristianesimo e di tutta la metafisica della Passione. «Ma per quel che ci riguarda vi si confonde molto orrore. La nostra vita è altrove» (p.55). Questo congedo deciso e comunque rispettoso dice della conflittualità dolorosa tra Simone Weil e l'ebraismo, non sempre tenuta nei limiti di eguale rispetto, se ne veda il resoconto Nevin (1997), Capitolo 9 “*Una straniera tra la sua gente. Simone Weil e l'ebraismo*”. Quanto la lettera, la Scrittura, possa tuttavia ancorare a sé nella ripetizione devota e quanto l'ebraismo vi sia coinvolto è anche questione da tener presente, credo, contestualmente al pensiero di Lévinas, cfr. Steiner (2013), cap. 2 “Popolo del libro”.

l'annullamento dell'alterità nell'intuizione etica (in ciò che di vissuto c'è in questa intuizione, verrebbe da dire) e della giustizia in termini di solo diritto di fronte all'evento radicale di avere a che fare inesorabilmente con la propria sorte, noi come l'altro. Per Leopardi, Omero è meraviglioso perché infrange quella (diciamo così) buona coscienza per cui non c'è colpa nel nuocere ad altri a proprio vantaggio e rimane ancor più meraviglioso perché, nonostante che tempi più civili si siano avvicinati, quel sentimento di umana compenetrazione, per cui le carni dolenti dell'altro risvegliano in me analogo dolore (Leopardi non arriva a dire che quelle carni sono le mie, nella sua concezione del mondo l'egoismo è insuperabile, ripetiamolo), è rimasto in lui al più alto grado possibile. Per Simone Weil, Omero è testimonianza e memoria di umanità non mendace poiché ogni uomo «non protetto dall'armatura di una menzogna non può patire la forza senza esserne colpito fino all'anima»<sup>27</sup>. Il principe troiano che fugge sotto le mura della sua città, preso da improvviso terrore (eppure aveva ben riflettuto prima) è quella nuda vita senza nome che non riesce più a pensare, e se una lunga consuetudine col coraggio riprende infine il sopravvento, non un momento di quella triplice, terrificata fuga è dimenticato<sup>28</sup>. Per Rachel Bepaloff, Omero non è meno duro della Bibbia nei confronti dell'orgoglio umano e della volontà di onnipotenza. Tutti e tre richiamano, attraverso Omero, ad una comune appartenenza tanto forte e decisa da produrre una coscienza nuova dell'alterità e delle differenze.

Le due "omeridi", espressioni di un'Europa oppressa, e il grande poeta segno vivente di una vita strozzata, hanno ritrovato questa sublime consapevolezza in Omero, con consonanze che devono farci meditare. Certamente, l'infelicità dei corpi, agitati da un desiderio infinito e inestinguibile di piacere in Leopardi e quella dei corpi anonimi, incessantemente offesi, che chiedono «perché mi si fa del male» in Simone Weil, hanno come esito, l'una, l'immanenza senza compromessi, il non aver nulla da sperare dopo la morte ed eventualmente poco in questa vita, l'altra, la trascendenza platonica del Bene segnalata dalla loro aspirazione non soltanto alla liberazione dalla pena, ma alla richiesta di una ragione ("perché?") del gesto oppressivo o assassino dell'altro. È una grande differenza, come grande è la differenza tra la Weil e la Bepaloff riguardo alla Bibbia, dove, per la prima, la sventura è il segno del peccato, dunque un motivo di legittimo disprezzo e ai nemici vinti si guarda come se Dio stesso li avesse in orrore, mentre per la seconda il senso del vero e l'interesse per il giusto vi si fondono (così come nell'eudemonismo greco). Per Simone Weil (in conseguenza dei motivi appena detti): «nessun testo dell'Antico Testamento ha un accento paragonabile a quello dell'epopea greca, se non forse alcune parti del poema di Giobbe», per Rachel Bepaloff da ultimo (cioè, non ignorati gli aspetti di distanza tra mondo greco e mondo biblico) «vi è, e sempre vi sarà, un certo modo di dire la verità, di proclamare la giustizia, di cercare Dio, di onorare

---

<sup>27</sup> Weil (2014), p. 63. Connessione col Vangelo: «Coloro che pensano che Dio stesso, una volta diventato uomo, non abbia potuto fissare lo sguardo sul rigore del destino senza tremare di angoscia avrebbero dovuto comprendere che possono sollevarsi in apparenza al di sopra della miseria umana soltanto gli uomini che mascherano ai propri occhi il rigore del destino, con l'aiuto dell'illusione, dell'ebbrezza, del fanatismo».

<sup>28</sup> Cfr. Meattini (2015), il testo continuava: «Se quel lasso di tempo e l'uomo che fuggendo lo riempie li isoliamo dall'epilogo grandioso allora molti volti e corpi che fuggono di fronte al napalm (la piccola e nuda vietnamita con tutto quel carico di disperazione) a bombe a devastazioni e orrori e che accalcano campi profughi e tendopoli».

l'uomo, che ci è stato insegnato al principio e che Omero e la Bibbia continuano di nuovo a insegnarci»<sup>29</sup>.

Queste divergenze segnalate, il grande tema resta. La dimensione etica, prima di ogni morale, di ogni formalizzazione del diritto, di ogni specifica eredità di amicizia e inimicizia e prima di ogni "avvio" politico che sancirà, dovrà sancire, differenze, contrapposizioni, inimicizie<sup>30</sup>, è l'invisibile che orienterà ogni nostra azione nel visibile, che colorerà l'atteggiamento di fondo di chi l'assume rispetto a chi la ignora restando avvinto dalla circostanza e completamente risolto nell'esser parte in conflitto con altre. Se ogni discorso umano ha dovuto e dovrà prender parte, essere di parte, per essere quello che dice ed è; la poesia – una poesia che ci chiama al passato e può riverberarsi sul presente – ha avuto e ha la potenzialità di svelare un'origine comune (sempre alla portata del riconoscimento) da cui ogni differenza si sagoma, potendo così ogni volta revocarla. Il potere della poesia omerica è per Leopardi, Weil e Bespaloff, in questa potenza del cuore che non lascia reietti all'esterno, che sente il comune destino, mentre la vicenda umana, tutta umana continua a risolversi nell'alterna onnipotenza delle umane sorti e, dunque, nella finale impotenza.

Dei valori più alti, una tale dimensione etica, che ogni valore antecede, ha tutta la fragilità e l'esposizione alla dimenticanza. Avvistarla è difficile, attenersi probabilmente eroico dato il nostro coinvolgimento nella parte che ogni volta ci è data come la nostra e che si articola in precisi doveri e corrispettivi diritti. Se n'era accorta Simone Weil quando diceva che l'adempimento di un obbligo è sempre un bene, e che verità, bellezza e compassione in nessun caso generano un male, mentre l'esercizio di un diritto (la nozione di diritto ha in sé la guerra latente) può essere buono o cattivo. Sulla linea di sviluppo di questo tema si può dire che si è giusti e si ama se si ha il sentimento della miseria umana perché esso permette a coloro che il caso pone in condizioni di superiorità di alterare l'alterazione, di "ricordarsi" (poesia del "cuore" è l'omerica) dell'originaria, anonima condizione universale, superando così l'abisso che li separa dalla sventura e dalla miseria.

Se davvero c'è un sottosuolo che regge il nostro mondo esplicito di pensieri e di azioni e se pensieri e azioni provengono, per lo più con perdita consapevolezza, dall'atteggiamento di fondo con cui si sta al mondo, allora l'"attenzione" cui richiamava insistentemente Simone Weil viene compresa non soltanto nel suo significato di perpetua vigilanza per quel che si dice e si fa, ma anche e soprattutto come cammino all'indietro per raggiungere quell'invisibile che regge il visibile, per potenziare l'etica del comune destino e della generosità che per squarci l'*Iliade* ci ha consegnato. «Questi momenti di grazia sono rari nell'*Iliade*, ma bastano a far sentire con estremo rimpianto ciò che la violenza fa e farà perire»<sup>31</sup>. Anche laddove non si tratti dell'estrema violenza della guerra, ma della morale, del diritto, dell'articolazione della società, delle attività produttive, della cultura, la "dimenticanza" di quell'invisibile *arché*, di quell'incontrastata signoria della forza (che per Rachel Bespaloff tiene uomo e cosmo) e, dunque, della sua potenziale negazione in quello straordinario angolo di mondo (si può dire così?) che è l'animo umano quando è toccato dalla grazia, lascia il campo alla cecità e sordità nei confronti della sventura. L'intervento

---

<sup>29</sup> Weil (2014), p. 63. Bespaloff (2018), p. 99.

<sup>30</sup> Cfr. n. 23.

<sup>31</sup> Weil (2014), p. 57.

della “grazia” produce la consapevolezza che quel che chiamiamo individuo è già un gioco prearticolato, biologicamente e culturalmente, di elementi che si esplicano fatalmente nella direzione dell’egoismo e dell’uso strumentale delle giustificazioni sempre possibili (forse alcuni tra i sofisti lo compresero non con trionfalistica esultanza, ma anche loro con amarezza), e questa consapevolezza è già terra dell’etica, dove all’asimmetria che regge senza eccezioni il visibile viene tolta ogni giustificazione, anche se può dover esserene conservata la funzione.

È in questo nucleo ultimo, nella piena consapevolezza della mancanza di ogni giustificazione originaria dell’asimmetria delle sorti degli uomini, nella consapevolezza che ogni giustificazione è a partire da un regime di relazioni umane già da essa plasmato (quindi quella giustificazione vi verrà ritrovata inevitabilmente), nell’improvviso affacciarsi di questo pensiero che si può parlare di squarcio, di strappo<sup>32</sup>, di intuizione, a sottolineare un’esperienza eccezionale e davvero sconvolgente rispetto alle usuali metriche morali e alle valutazioni sociali di meriti e demeriti, di colpa e di virtù (c’è forse merito ad avere dei meriti?). Ed è uno “strappo” che non invita a deprezzare il visibile in vista dell’invisibile, secondo una mitologia verso cui talvolta, per ragioni pedagogiche come nel *Gorgia* apertamente si dice, anche Platone è stato indulgente (forse troppo); anzi, nelle tre esemplari testimonianze che abbiamo ascoltato è presente – ripetiamolo – un «affetto infinito per le cose periture [...] strazia il cuore degli uomini strappati ai loro beni più veri»<sup>33</sup> e questi beni più veri sono gli affetti, le care cose della vita, la dignità, il rispetto di sé e ciò che materialmente per quei beni e quel valore della vita è necessario. Qui l’etica ha il suo troppo poco avvistato suolo, qui dove l’“alterità” è costruzione tardiva, seppur culturalmente imponente, e s’apre la consapevolezza che l’“altro” ero già io.

L’aver toccato questi pensieri non lascia indenni. Meister Eckart nel sermone *Donna viene l’ora* ha detto che chi è stato toccato anche una sola volta dalla verità, dalla giustizia, dalla bontà, non potrà più distogliersene. È quel che è accaduto senz’altro a Simone Weil fino alla testimonianza estrema e, almeno in pienezza intellettuale, a Rachel Bepaloff. Non so se si possa dirlo fino in fondo anche di Giacomo Leopardi, ma certo le sue parole sull’equanimità di Omero, sul suo aver mirato al cuore, sono di meraviglia e di stupore, modi pur essi di testimoniare l’essere stati “toccati”. È difficile giungere all’origine di questo radicale sentimento di condivisa umanità, ma è poi impossibile distaccarsene. Dag Hammarskjöld ne era certamente segnato se ha riportato nei colloqui costanti con sé stesso questo appunto: «L’uomo tragico, se ha questa luce che è il Dio nascosto -:non c’è più modo di vivere mediocrementemente, bisogna vivere nella tensione senza riposo di esigenze esclusive» [sic]<sup>34</sup>.

Non uscire illesi da certi pensieri è l’accesso ad un *ordo amoris* che sconvolge le gerarchie della storia e costringe a vedere la vita di tutti nell’incombere possibile della sventura. *Ordo amoris*, dicevo, perché la sventura provoca degradazione, abiezione e perfino il ridicolo, tanto che Simone Weil giunse a

<sup>32</sup> Di “strappo” parla esplicitamente Bepaloff a p. 88 di *Sull’Iliade*.

<sup>33</sup> Bepaloff (2018), p. 88, ma ciò vale in non minor misura per Simone Weil e Leopardi.

<sup>34</sup> Hammarskjöld (1992), p. 166, il testo è ivi riprodotto nel modo in cui l’ho trascritto. Le parole su riportate compaiono nella nota 139 e sono tratte dal romanzo *Le rivage de Syrtes* di Julien Graq (1910), pseudonimo dello scrittore Louis Poirier. Il contesto in cui compaiono ne accentua fortemente il significato nella direzione che stiamo esplorando.

pensare che occorra avere un'anima abitata da Cristo (dimensione della "grazia") per non disprezzare gli sventurati. Ovviamente, l'amore è in tal caso un orientamento costante dell'anima, non uno stato d'animo.

La rarità dei comportamenti di giustizia e di equità condusse la Weil a pensare alla grazia come una dimensione "altra" da quella materiale e sociale dove vigono rispettivamente una necessità meccanica e una necessità diomedeica dovuta al potere di coinvolgimento e di seduzione della grande bestia di platonica memoria, che non lascia scampo a chi non s'imbatta in quel principio di compassione che reintegra lo sventurato nella condizione umana e conduce il privilegio a riconoscersi infine casuale (non c'è merito nell'averne dei meriti, appunto). Chi pensa in tal modo è toccato dalla grazia e gli uomini che in tal modo pensano lo sono poiché il bene è soprannaturale ed eccezione piena nei confronti della necessità, ecco la dimensione e il senso (credo) del soprannaturale in Simone Weil. Leopardi parlò in proposito di stranezza e di meraviglia, la Bepaloff di strappo. Si sottolinea in ogni caso l'eccezionalità di una mente che persevera in quella volontà di giudizio e di azione.

Impegnative sono le assunzioni metafisiche della Weil, come del tutto metafisico è il materialismo di Leopardi. Noi, infatti, non abbiamo un preventivo sapere sul cosmo e sull'uomo in ragione del quale affermare o negare esplicitamente i contenuti di queste assunzioni. Ma, l'importante è lo spazio per l'etica che considerazioni di fondo, non dipendenti però dalle rispettive assunzioni metafisiche, ci aprono riguardo all'umano. Quante volte Leopardi non ci ha ricordato nelle incessanti pagine dello *Zibaldone* che la natura può anche essere "analizzata" come un corpo morto, ma che può essere "compresa" soltanto se il soggetto considerante vi è coinvolto con l'immaginazione, il cuore, le passioni<sup>35</sup>? L'etica è il suolo di questa comprensione, perfino filosoficamente più centrata di ogni altra se vogliamo parlare di una realtà in cui la presenza dell'umano può essere sospesa per scopi di preta metodologia scientifica, ma non di certo esclusa, pena la stessa mancanza del sapere scientifico; inoltre l'agire dell'uomo nel mondo ne richiede una comprensione che è anche e sempre "autocomprensione" (è "per" un soggetto cosciente che si può "pensare" il mondo in "assenza" di un soggetto cosciente – posizione insuperabile di un idealismo ben inteso). Rachel Bepaloff ha qualche ragione quando lascia intendere – certo il linguaggio è metaforico ma non perciò decettivo – che avviene nel cosmo quel che accade nel cuore umano. Per la Weil, poi, la ricerca dei ponti da lanciare tra la miseria umana e la perfezione divina (che sarebbe stata la ricerca caratterizzante tutta la civiltà greca) è l'individuazione di due poli estremi che non possono essere scissi perché l'uno vive dell'altro e la scienza stessa, per quanto sapere atemporale, avulsa dalla condizione umana è semplicemente una deviazione.

Non credo che l'accusa di «eroica futilità» rivolta da Nevin a Weil possa essere accolta, almeno non può esserlo in questo radicale orizzonte etico e per questa assunzione di responsabilità condivise cui veniamo invitati. Veniamo, infatti, invitati ad una trasformazione e vigilanza dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti che passa attraverso una visione oggettivata in noi delle sofferenze e delle umiliazioni che nostri uguali in umanità hanno "irrevocabilmente" subito e subiscono<sup>36</sup>. Stento a credere, invece, che tali pensieri, se vissuti e non

---

<sup>35</sup> Si può vedere al riguardo, Meattini (2017b) e (2017a).

<sup>36</sup> Ho pensato intorno a un'etica che abbia come perno l'"irrevocabilità" in Meattini (2003).

vezzezzati per autoassoluzioni emotive, rimangono sterili nel commercio privato e pubblico delle nostre relazioni.

Questo appello all'etica va raccolto. È un richiamo alto, probabilmente il più alto che possiamo trovare nelle culture di cui siamo il risultato. È dimenticato, almeno nel suo potenziale di trasformazione dei nostri atteggiamenti culturali e nella politica. Si pensi che si vuole dell'esegesi waliana della greicità (anche se sarebbe un ardirimento forse imperdonabile screditare del tutto le notazioni sull'*Iliade* del 'filologo' Leopardi), credo tuttavia che sia difficile fare a meno del suo appassionato appello: «nulla di quanto hanno prodotto i popoli d'Europa vale il primo poema conosciuto che sia apparso presso uno di essi. Ritroveranno forse il genio epico quando sapranno credere che nulla è al riparo della sorte, che mai si deve ammirare la forza, né odiare i nemici, né disprezzare gli sventurati»<sup>37</sup>.

### Bibliografia

- Arrighetti, G. (1982), *Leopardi e Omero*, in *Leopardi e il mondo antico*, Atti del V Convegno Internazionale di Studi Leopardiani, Olschki, Firenze, pp. 29-51.
- Bespaloff, R. (2018), *Sull'Iliade*, trad. it. a cura di S. Mambrini, Adelphi, Milano.
- Bresciani, E. (2007), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino.
- Canfora, L. (2014), *Il presente come storia. Perché il passato ci chiarisce le idee*, Rizzoli, Milano.
- Colli, G. (1948), *Physis Kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca*, Tip. del Corriere della Sera, Milano.
- Hammarskjöld, D. (1992), *Tracce di cammino*, Edizioni Qiqajon, Magnano.
- Leopardi, G. (1969), *Tutte le opere*, vol. II, a cura di W. Binni e E. Ghidetti, Sansoni, Firenze.
- Lévinas, E. (1985), "Simone Weil contro la Bibbia", *Nuovi argomenti*, n. 15, pp. 51-56.
- Meattini, V. (2003), *Filosoficamente abita l'uomo*, Laterza, Bari.
- Meattini, V. (2005), *Sul filo del dubbio*, Copernico, Fiuggi.
- Meattini, V. (2015), *Assonanze e dissonanze sulla fuga*, in Boncinelli, E.-Meattini V.-Nespolo U. (a cura di), *Arte Filosofia Scienza. Assonanze e dissonanze sulla fuga*, Mimesis, Milano, pp. 35-70.
- Meattini, V. (2017a), "Il sogno di Platone' e l'intimo e l'intero della natura nello *Zibaldone* di Leopardi", *Quaderni di storia*, n. 86, pp. 81-122.
- Meattini, V. (2017b), "Né scolorò le stelle umana cura. Poesia e filosofia nello *Zibaldone* di Giacomo Leopardi", *Bollettino filosofico*, vol. 32, pp. 334-364.
- Nevin, Th. R. (1997), *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Steiner, G. (2001), *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, trad. it. a cura di R. Bianchi, Garzanti, Milano.
- Steiner, G. (2013), *I libri hanno bisogno di noi*, trad. it. a cura di E. Lana, Garzanti, Milano.
- Timpanaro, S. (1997), *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari.

---

<sup>37</sup> È la chiusa di *L'Iliade o il poema della forza*, in Weil (2014) p. 64.

Dall'*Iliade*. Etica senza alterità

- Weil, S. (1984), *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. a cura di M. Harwell Pieracci e C. Campo, Borla, Roma.
- Weil, S. (2014), *La rivelazione greca*, trad. it. a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano.