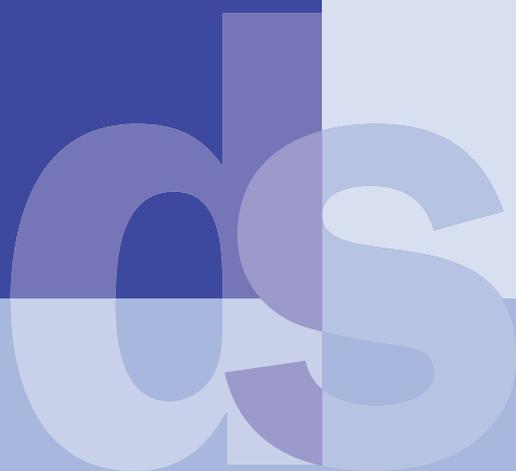


Aldo Rocco Vitale

Il contrappasso come tema di filosofia del diritto



DIRITTO E SOCIETÀ

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a “FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano”.

Aldo Rocco Vitale

Il contrappasso come tema di filosofia del diritto



DIRITTO E SOCIETÀ

FrancoAngeli

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

*Alla mia Dolcemusa:
lux cordis, via amoris, pax ardoris*

Indice

Introduzione	pag. 9
1. Letteratura del contrappasso	» 13
1. Mitologia del contrappasso	» 13
2. Tragici greci e contrappasso	» 20
3. La Divina Commedia	» 27
4. Modernità e contemporaneità	» 42
2. Teologia del contrappasso	» 47
1. Fondamenti scritturistici	» 47
2. Ebraismo	» 54
3. Cristianesimo	» 61
4. Islam	» 94
5. Induismo	» 101
3. Filosofia del contrappasso	» 109
1. Filosofia della pena	» 109
2. Filosofia del contrappasso	» 143
3. Il perdono: contrappasso della filosofia della pena?	» 158
4. Diritto e contrappasso	» 171
1. Il contrappasso nella esperienza giuridica	» 171
2. Un problema giuridico: pena di morte e contrappasso	» 178
Conclusioni	» 185
Bibliografia	» 189

Introduzione

«Culpam poena premit comes» (la pena segue e accompagna la colpa):¹ con queste parole si può estremamente sintetizzare ed all'un tempo anticipare, mercé la tradizionale saggezza poetica di un classico come Orazio, il cuore del problema oggetto delle seguenti riflessioni.

L'indagine, in aderenza alla natura della scienza filosofica, nel tentativo di essere rigorosa non può che essere radicale,² necessitando, dunque, che si cominci dal principio, dall'origine, dalle radici, appunto, del problema.

Sembra, infatti, che più di ogni altra dimensione culturale o artistica osservabile *ictu oculi*, la letteratura maggiormente, sia in termini quantitativi che soprattutto qualitativi, abbia focalizzato la propria attenzione, le proprie energie intellettuali, le proprie *risorse umanistiche*, sul tema forgiato dalla fusione policroma di ciò che riguarda il diritto, la giustizia, il bene, il male, la colpa, la libertà, la responsabilità, l'espiazione della pena e il perdono.

Nonostante la sua spessa consistenza densa di suggestioni, a dire il vero, non ci si potrà accontentare *sic et simpliciter* della sola prospettiva letteraria quale modello effettivamente originario di riflessione, in quanto, a ben guardare, la letteratura, almeno nella sua specificità della classicità greca e romana, si presenta quale momento secondo, filiale si potrebbe osare, rispetto ad un'altra prospettiva, ancor più risalente, ancor più originaria, ancor più fondamentale, cioè quella della mitologia.

Mitologia prima e letteratura poi, dunque, si impongono quali primitive ed insostituibili guide nel viaggio di ricerca e scoperta sul tema del contrappasso.

A questo punto appare quanto mai opportuno, prima di procedere oltre, cioè prima di addentrarsi nella *selva oscura* della questione, porsi alcuni

¹ Orazio, *Odi ed epodi*, Fabbri Editori, Milano, 1994, IV, 5, vv. 25.

² «Non dalle filosofie, ma dalle cose e dai problemi deve provenire l'impulso alla ricerca. Per sua essenza la filosofia è però scienza dei veri inizi, delle origini, dei *rizomata panton*. La scienza di ciò che è radicale deve essere radicale anche nel suo procedere, e ciò sotto ogni aspetto»: Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari, 2005, pag. 105.

interrogativi che maieuticamente possono proporsi come ausilio per cominciare a delineare gli orizzonti del presente studio.

La domanda veramente più radicale, primigenia, dalla quale tutte le altre in effetti dipendono e a cui costantemente si riferiscono, non può che essere una *domanda di senso*, un interrogarsi perseverante sul senso e sulla natura del contrappasso; la più semplice ed all'un tempo la più complessa di tutte le domande, cioè quella di matrice essenzialista, fisiologica nel senso etimologico, o, se si preferisce utilizzare un lessico decisamente più imbarazzante per i tempi filosofici attuali, una domanda di profilo ontologico: cosa è, in sostanza, il contrappasso?

Altri interrogativi, tuttavia, si affacciano come corollario sull'orlo dell'abisso in cui è saldamente radicato il problema del contrappasso e su cui si tenterà di fare un po' di luce: quali sono le più rilevanti esperienze letterarie e storiche di contrappasso? Quale il senso dei modelli archetipici di contrappasso che si possono scorgere tra la fitta trama del discorso mitologico classico? Quali contributi la letteratura di ogni tempo (antica, medievale, moderna e contemporanea) può aver donato per la comprensione del contrappasso? Che rapporti vi sono tra contrappasso e diritto? Quale è stata l'evoluzione teoretica e prassistica del contrappasso nell'arco dei secoli? Quali sono le opere letterarie più emblematiche?

Senza dubbio la sola ricognizione storica e filologica non sarebbe in grado di soddisfare le fameliche brame di senso di una investigazione filosofica, imponendosi da sé, quindi, ulteriori quesiti di più ampio e profondo respiro: che rapporti esistono tra contrappasso e giustizia? Come si presenta il contrappasso nella dimensione della giustizia umana? Il contrappasso appartiene a modelli di giustizia umana storicamente determinati e come tali del tutto inattuati ed inattuabili per il mondo odierno? Come si delinea il contrappasso nella dimensione della giustizia divina? Quali connotati assume il contrappasso alla luce dell'esperienza religiosa? Quali i fondamenti scritturistici e teologici del contrappasso? Quali sfumature, differenze e similitudini esistono tra il contrappasso di matrice ebraica, il contrappasso di matrice cristiana, il contrappasso di matrice islamica e il contrappasso di matrice, perfino, induista? Come si inserisce nella teoria e nella filosofia della pena l'idea di contrappasso? Che rapporto esiste tra contrappasso e misericordia divina? Esiste qualcosa di simmetrico, rispetto al contrappasso in grado di sanzionare negativamente le violazioni della legge divina ed umana, per sanzionare positivamente il rispetto della suddetta legalità divina e di quella umana?

Oltre alla dimensione teologica, anche quella più prettamente filosofica richiede attenzione in riferimento al contrappasso: quale applicazione pratica e concreta ha trovato il contrappasso nei sistemi penalistici storicamente individuati? È possibile una filosofia del contrappasso? Come integrarla con le

varie teorie della più tradizionale filosofia della pena? Che tipo di giustizia si concretizza con il contrappasso?

Anche la dimensione più strettamente giuridica sembra foriera di interesse per il contrappasso, portando in dono all'altare del pensiero le seguenti domande: quale rilevanza può avere il contrappasso per i moderni sistemi penalistici? Ci sono esperienze attuali di contrappasso nel panorama giuridico odierno? La pena di morte può essere considerata o meno il caso più eclatante di contrappasso? Esistono forme di contrappasso nell'ambito del diritto internazionale? Sarebbero individuabili delle esperienze di contrappasso nell'ambito del diritto civile? Quali esperienze di contrappasso, invece, potrebbero individuarsi nell'ambito processualistico?

E ancora: quali forme di contrappasso oggi sarebbero accettabili alla luce della odierna sensibilità giuridica? Il contrappasso è solo un obsoleto istituto da archeologia giuridica o può trovar posto ancora validamente tra gli strumentari gius-penalistici odierni? Il contrappasso contrasterebbe sempre e comunque con la attuale concezione dei diritti umani? Può il contrappasso essere ancora considerato, nel mondo giuridico attuale, un sistema efficiente ed affidabile, gius-filosoficamente fondabile e giustificabile, nell'ambito della risposta punitiva dell'ordinamento statale in caso di lesione della *pax societatis* da parte del trasgressore? Può esistere, e di che tipo in caso affermativo, una relazione tra il contrappasso da un lato e dall'altro la pretesa rieducativa e risocializzante posta a fondamento dell'attuale scienza e prassi penalistica in genere e italiana in particolare?

A queste ed altre questioni si tenterà di dare una risposta nelle successive riflessioni, cominciando proprio dal primo citato aspetto, quello mitologico-letterario.

1. Letteratura del contrappasso

1. Mitologia del contrappasso

Prima di affrontare il contrappasso dal punto di vista mitologico, per esaminare in quali miti esso viene in rilievo e in che senso, sembra metodologicamente inevitabile soffermarsi brevemente sulla rilevanza del discorso mitologico-letterario ai fini del presente studio.

Una indagine filosofica sul contrappasso che non considerasse la dimensione letteraria, non solo per il recente istituirsi degli studi sui rapporti tra letteratura e diritto,¹ sarebbe priva del suo fondamento immaginifico, ma non per questo meno reale, quello, per intendersi, che aristotelicamente suscita più di altri lo stupore della meraviglia, scaturigine del filosofare,² in quanto, come ha precisato Tzvetan Todorov «come la filosofia e le scienze umane, la letteratura è pensiero e conoscenza del mondo psichico e sociale in cui viviamo. La realtà che la letteratura vuole conoscere è semplicemente (ma, al tempo stesso, non vi è nulla di più complesso) l'esperienza umana[...]. La letteratura fa vivere esperienze uniche; la filosofia, invece, ha a che fare con i concetti. L'una preserva la ricchezza e la diversità del vissuto, l'altra favorisce l'astrazione, che le consente di formulare leggi generali».³

In quest'ottica l'utilizzo dello strumento letterario può contribuire senza alcun dubbio all'avvio dell'indagine e perfino all'approfondimento dei

¹ Sul punto gli studi si stanno moltiplicando a vista d'occhio negli ultimi anni; di seguito alcuni dei più rilevanti consultati in vista del presente lavoro: AA.VV., *Diritto e letteratura. Prospettiva di ricerche*, a cura di C. Faralli e M.P. Mittica, Aracne, Roma, 2010; Dworkin Ronald, *Diritto come letteratura*, in *Questioni di principio*, a cura di S. Maffettone, Il Saggiatore, Milano, 1990; Galgano Francesco, *Il diritto e le altre arti*, Editrice Compositori, Bologna, 2009; Salazar M., *Scritti sfaccendati su diritto e letteratura*, Giuffrè, Milano, 2011; Talavera Pedro, *Il diritto si specchia nella letteratura*, in *La scienza, l'ordine e la legge*, a cura di S. Bauzon e G. Saraceni, ESI, Napoli, 2007; Vitale Vincenzo, *Diritto e letteratura*, Sugarco Edizioni, Milano, 2012.

² « Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia»: Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1993, A, 982b, 13-14, pag. 11.

³ Todorov Tzvetan, *La letteratura in pericolo*, Garzanti, Milano, 2007, pag. 66-67.

problemi filosofici e giuridici come nel caso del contrappasso;⁴ del resto, sempre Todorov ha puntualizzato che «la conoscenza della letteratura non è fine a se stessa, ma rappresenta una delle vie maestre che conducono alla realizzazione di ciascuno»;⁵ in questo caso, alla realizzazione tanto del filosofo quanto del giurista, o meglio ancora, del filosofo del diritto.

Si potrebbe, anzi, osare di più. Proprio in presenza di una investigazione gius-filosofica, la letteratura assume quale momento determinante per la medesima, poiché «non è azzardato affermare che essa [la letteratura n.d.a.] ha una valenza soteriologica»,⁶ cioè, per le finalità qui in essere, per salvare non solo l'uomo (e il diritto), ma anche il senso e la verità che per l'appunto preservano l'uomo (e il diritto) dalla menzogna.

In fondo, Jean-Paul Sartre ebbe a notare che la letteratura esprime non solo il senso di libertà, ma anche di liberazione dell'uomo,⁷ temi e portati tipici e propri anche della filosofia come del diritto, motivo per cui sembra inevitabile una sana e risanante (per lo spirito umano contemporaneo lacerato dalla sclerotizzazione della specializzazione settoriale derivante dalla logica delle scienze positive) commistione interdisciplinare che vedesse all'opera all'unisono, come in un'orchestra, gli strumenti letterari, filosofici e giuridici per cogliere i chiaroscuri di uno specifico problema, o, come in questo caso, del contrappasso.

E per quanto possa apparire singolare sulle prime, a causa della sua ancestrale evanescenza rispetto alla solidità testuale e tradizionale del discorso letterario, ancor più pregnante può essere considerato il discorso mitologico, anche e soprattutto ai fini in questa sede riproposti per comprendere sotto l'aspetto giu-filosofico il contrappasso.⁸

Non deve stupire quindi il ruolo del mito quale momento fondativo per una ricerca come quella presente, posto che il mito costituisce il limite logico, cronologico, e antropologico, oltre il quale non è più possibile ricercare una ulteriore anteriorità intellettuale;⁹ del resto, come oramai è stato

⁴ «Le origini del diritto si confondono con le origini della poesia»: Galgano Francesco, op. cit., pag. 25.

⁵ Todorov Tzevetan, op. cit., pag. 25.

⁶ Borzi Salvatore, *L'importanza della letteratura*, Bonanno, Acireale, 2012, pag. 94.

⁷ «La letteratura è una funzione astratta e un potere a priori della natura umana: è il movimento che permette all'uomo, minuto per minuto, di liberarsi della storia: è, cioè, l'esercizio della libertà»: Sartre Jean-Paul, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano, 1995, pag. 77.

⁸ Del resto Aristotele aveva già riconosciuto la vicinanza, la familiarità, l'amicizia tra la dimensione mitologica e quella filosofica: «Ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia»: Aristotele, op.cit., A, 982b, 19, pag. 11.

⁹ «Il mito ci rende avvertiti proprio di questo, che senza fondamento (non un fondamento ideale, né ideologico, ma reale, radicato cioè nell'esistenza), il diritto non può assolvere la sua

sufficientemente appurato, affidare al mito l'operosità intellettuale dell'eremeneuta dell'esistenza non vuol dire rischiare di perdersi nelle eteree nebbie dell'ineffabile e del favoloso, ma, semmai, ancorarsi saldamente al primo elemento costitutivo,¹⁰ e non altrimenti superabile nella scala temporale a ritroso verso l'origine del senso,¹¹ della medesima intelligenza umana del mondo e della vita.¹²

Come ha ben puntualizzato Leszek Kolakowski, infatti, «il mito dà senso al mondo»,¹³ diventa esso stesso il fondamento da cui partire per comprendere la realtà, così come ha chiarito Otto: «Il mito non è una sottocategoria del pensiero umano, ma gli è anzi sovraordinato».¹⁴

Sebbene siano oramai state chiarite le relazioni intime intercorrenti tra il μῦθος e il λόγος, per cui il primo non è più da considerarsi come un discorso falso rispetto al secondo, ma un discorso indiretto sulla realtà,¹⁵ diversamente dal secondo che invece è un discorso diretto sulla medesima, è anche pur vero che la perdita di dimestichezza con il *sensu del mito* è andata di pari passo con lo svilupparsi di ciò che può definirsi, spregiativamente, come *mito del senso*; per spiegare meglio ciò che s'intende si ricordino le parole sempre

funzione. Certamente il mito non riesce a spiegarci il perché della necessità del fondamento (perché dal piano ontico non può spingersi fino a quello ontologico); ce lo indica solamente, ma è quanto ci basta per convincerci dell'essenzialità della domanda. La radicale rinuncia al mito non è quindi un progresso della ragione (come si ritiene comunemente, in una chiave inconsapevolmente hegeliana), ma l'inizio dell'autodistruzione del logos stesso, che smarrisce il senso del domandare»: D'Agostino Francesco, *Per un'archeologia del diritto. Miti giuridici greci*, Giuffrè, Milano, 1979, pag. 117.

¹⁰ «Un mito si avvicina sempre ad avvenimenti passati: “prima della creazione del mondo”, o “nelle prime età”, ma, in ogni caso, “tanto tempo fa”»: Levi-Strauss Claude, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 2009, pag. 234.

¹¹ «Il mito non ha fondamenti, non ne ha bisogno, ma non perché non possa averne; al contrario: non ne può avere, perché non ha bisogno di alcun fondamento. Quando ci rivolgiamo al mito, allora, non andiamo alla ricerca di informazioni, ma ci situiamo in un luogo relativo all'ambito che esperiamo come la condizione (non logica, ma esistenziale) della nostra adesione al mondo e alla comunità umana, al terreno su cui i valori maturano e appassiscono»: Kolakowski Leszek, *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna, 1972, pag. 96.

¹² Si pensi del resto all'analisi di Levi-Strauss circa la difficoltà che incontrano storici e antropologi nel delimitare con sicurezza la demarcazione tra racconto mitico e racconto storico: «Il problema è: dove finisce la mitologia e dove incomincia la storia? [...]. Il divario fra mitologia e storia che esiste, in qualche misura, nella nostra mente, può probabilmente essere colmato studiando una storia che non è concepita come qualcosa di separato dalla mitologia, ma come una sua continuazione»: Levi-Strauss Claude, *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano, 2010, pag. 50 e 55.

¹³ Kolakowski Leszek, op. cit., pag. 81.

¹⁴ Otto Friedrich Walter, *Il mito*, Il melangolo, Genova, 1993, pag. 65.

¹⁵ In senso opposto Detienne: «Il mito, insomma, è una specie introvabile, un oggetto misterioso dissolto nelle acque della mitologia»: Detienne Marcel, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, pag. 161.

di Otto che chiarisce perché il mito sia diventato qualcosa di oscuro e remoto: «Il mito non è divenuto estraneo all'uomo perché questi ha cominciato ad un certo momento a pensare ed ad osservare più acutamente, sviluppando sempre più le proprie capacità di pensiero e di osservazione. Ciò è accaduto perché l'uomo non incontra più l'essere delle cose, la realtà nel vero senso della parola, quella che si annuncia soltanto nella natura originaria e nell'eterno. L'intera civilizzazione è un rifiuto della natura originaria».¹⁶

La mitologia e la letteratura possono, dunque, contribuire in genere a riconciliare l'uomo contemporaneo, *civilizzato*, con la sua dimensione originaria,¹⁷ ed in particolare a svelare, ad incontrare l'essere delle cose, del diritto, o, come nel caso di specie, del contrappasso.¹⁸

La contemplazione e, soprattutto, la comprensione mitologica anche delle problematiche giuridiche, dunque, non solo appare come legittima, sebbene fuoriesca dai canoni interpretativi consolidati secondo gli odierni schemi delle scienze positive, ma si configura quale atto prodromico e necessario per l'analisi approfondita dello stesso diritto, poiché, seppur con metodi diversi, ma analoghi a quelli della filosofia, il mito accede al nucleo essenziale, al piano aletico della realtà.¹⁹

Così, per l'appunto, ha ben precisato Kerenyi sui rapporti tra mitologia e poesia: «Mythologia e poiesis sconfinano l'una nell'altra a tal punto che il mitologo e il poeta possono essere la stessa persona. La linea di separazione tra poesia e mito viene tracciata chiaramente da Esiodo, nelle famose parole delle Muse (*Teogonia*, 27 sg.): - Sappiamo narrare molte menzogne, che appaiono simili al vero-. Questa è poesia; - ma sappiamo, se vogliamo, esprimere la verità - e questo è il mito, il "come sono andate le cose", che le Muse trasmettono ad Esiodo nella forma della genealogia degli dei».²⁰

Il mito, dunque, non può che trovare pieno riconoscimento anche per l'indagine filosofica e giuridica del contrappasso, poiché, per usare le parole di

¹⁶ Otto Friedrich Walter, op. cit., pag. 33-34.

¹⁷ Sul punto cfr. Terino Alfredo, *Le origini. Bibbia e mitologia*, Gribaudi, Milano, 2004.

¹⁸ In questo senso sembrano concordare le analisi sia di Otto che di Kolakowski; per il primo, infatti, «la poesia, l'opera d'arte, hanno indubbiamente una grande rassomiglianza con il mito, pur essendone decisamente differenti. Esse non hanno carattere didattico, dogmatico - ed esprimono tuttavia una verità che ci afferra più in profondità di ogni certezza scientifica. È questo che esse hanno in comune con il mito»: Otto Friedrich Walter, op. cit., pag. 99; per il secondo, inoltre, «l'arte è un modo di perdonare al mondo il suo male e il suo caos. Perdonare non significa affatto conciliarsi con il male, né rinunciare a combatterlo. Non significa nemmeno giustificarlo[...]. Perdonare ha un altro senso. L'arte organizza le percezioni del male e del caos, le raccoglie in una interpretazione della vita[...]. L'arte deve scoprire nel mondo ciò che gli occhi non possono vedere»: Kolakowski Leszek, op. cit., pag. 66.

¹⁹ Sul punto cfr. il prezioso contributo di Mondin Battista, *Mito e religioni*, Editrice Massimo, Milano, 1997.

²⁰ Kerenyi Karl, *Il rapporto con il divino*, Einaudi, Torino, 1991, pag. 48.

Untersteiner, «è trasformato in un mezzo di argomentazione per le cose della vita».²¹

Proprio per questo, prendendo le distanze, forse, dall'indicazione di Schelling per cui il mito non debba essere inteso in senso *allegorico*, ma *tautegorico*,²² cioè come qualcosa che non rappresenta altro, che ad altro non rinvia, ma che mera presenza a sé che non dice un'altra cosa, ma proprio e solo quella cosa che non può esser detta altrimenti, pare opportuno prendere in considerazione, ai fini della chiarificazione del problema del contrappasso, tre, tra i molteplici adottabili, miti, cioè quello di *Tantalo*, quello di *Sisifo* e quello di *Prometeo*,²³ le tre figure che, ortodossamente rispetto allo schema strutturale della mitologia classica greca,²⁴ hanno osato sfidare le divinità.

Come si sa, Tantalo, il cui nome significa "l'audace",²⁵ era solito essere ospite prandiale degli dei dell'Olimpo così che una volta decise di ricambiare la cortesia invitando gli dei presso la sua città Sipilo. Per onorare la grandiosità di un simile avvenimento fece preparare il migliore banchetto possibile, sacrificando quanto di meglio potesse offrire, cioè il suo proprio figlio Pelope. Gli dei, onniscienti, si astennero dal cibo trovando inaccettabile, crudele e orribile un simile sacrificio, a tal punto che la cooperazione di varie divinità come Hermes, Rea e perfino della Moira Cloto fece tornare in vita il giovane fanciullo dal calderone in cui erano i suoi resti.

Tantalo, colpevole del resto anche del furto dell'ambrosia dall'Olimpo, fu quindi punito dagli dei per l'eternità a patire il contrappasso del celebre suo supplizio, così raccontato proprio da Omero:

«Stava là presso con acerba pena
Tantalo in piedi entro un argenteo lago,
la cui bell'onda gli toccava il mento.
sitibondo mostravasi, e una stilla
non ne potea gustar: ché quante volte
chinava il veglio le bramose labbra,
tante l'onda fuggia dal fondo assorta,
sì che appariagli ai piè solo una bruna

²¹ Untersteiner Mario, *La fisiologia del mito*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pag. 193.

²² Schelling F.W.J., *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano, 2002, XXVIII, pag. 823.

²³ A riprova di quanto la mitologia e la filosofia siano vicine tra loro si pensi per l'appunto all'influsso che la prima ha avuto sulla seconda; il mito di Tantalo è espressamente richiamato da Arthur Schopenhauer nel suo *Il mondo come volontà e rappresentazione*, III, 38; il mito di Sisifo, invece, è stato utilizzato da Albert Camus (*Il mito di Sisifo*, 1942) e da Roger Caillois (*La roccia di Sisifo*, 1946) per esprimere, sebbene con le rispettive differenze di pensiero e metodica di analisi, il perenne sentimento di ribellione che è insito nella coscienza dell'uomo.

²⁴ «Il vero mito è sempre un mito di dei»: Otto Friedrich Walter, op. cit., pag. 94.

²⁵ Kerenyi Karl, *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Garzanti, Milano, 1978, Vol.2, pag. 66.

da un Genio avverso inaridita terra.
piante superbe, il melagrano, il pero,
e di lucide poma il melo adorno,
e il dolce fico, e la canuta oliva,
gli piegavan sul capo i carichi rami;
e in quel ch'egli stendea dritto la destra
ver le nubi lanciava i rami il vento».²⁶

Tantalo che aveva osato sacrificare il proprio figlio per darlo in pasto agli dei, di cui peraltro aveva trafugato la sacra bevanda, viene punito dagli dei a soffrire l'eterno contrappasso, una pena uguale e contraria, cioè non poter mangiare e bere pur essendo circondato dappertutto di cibo ed acqua.

Dal canto suo Sisifo era il più furbo di tutti i greci, si ritiene fosse il padre del già noto in astuzia Ulisse, che cercò più volte di sfuggire alla morte, morte peraltro disposta direttamente dal padre di tutti gli dei, Zeus, per punirlo per aver svelato ad Asopo che l'esecutore del rapimento di sua figlia Egina era proprio lo stesso Zeus.

Zeus manda Thanatos per punire Sisifo; questo riesce non solo a sfuggire alla morte, ma perfino ad incatenarla obbligando Zeus ad inviare Ares per liberare la morte e raggiungere l'impudente Sisifo.

Sisifo alla fine muore, ma riesce ad escogitare un nuovo inganno per aggirare le leggi dell'oltretomba; stabilisce, infatti, con la propria moglie, prima di morire, che essa non dovesse rendergli gli onori funebri; giunto nell'Ade chiede a Persefone di poter uscire dal mondo dei morti per punire la propria moglie non rispettosa della morte; Persefone acconsente, ma Sisifo viene meno ai patti e non rientra nuovamente nell'Ade.

Zeus decide allora di infliggere a Sisifo la pena definitiva: colui che per più volte è riuscito a sfuggire all'inevitabile morte, inutilmente tuttavia, deve soffrire una pena eterna che metta in risalto l'inutilità dello sforzo di chi cerca di evitare ciò che per l'appunto non si può evitare;²⁷ così racconta Omero:

«Sisifo altrove smisurato sasso
tra l'una e l'altra man portava, e doglia
Pungealo inenarrabile. Costui
la gran pietra alla cima alta d'un monte,
urtando con le man, coi piè pontando,
spingea: ma giunto in sul ciglion non era,
che, risospinta da un poter supremo,
rotolavasi rapida pel chino
sino alla valle la pesante massa.

²⁶ Omero, *Odissea*, XI, vv. 582-596.

²⁷ Kerényi Karl, op. cit., Vol.2, pag 83 e ss.

Ei nuovamente di tutta sua forza
su la cacciava: dalle membra a gronde
il sudore colavagli, e perenne
dal capo gli salia di polve un nembo».²⁸

Si giunge, infine, al mito di Prometeo.²⁹ Per riparare alla prodigalità con cui Epimeteo aveva distribuito le qualità donate dagli dei a tutti gli esseri viventi dimenticandosi di attribuirne qualcuna all'uomo che rimase nudo e privo di difese, il titano Prometeo donò agli uomini l'intelligenza sottraendola furtivamente dallo scrigno in cui Atena la conservava e il fuoco dalla fucina di Efesto.

Zeus, ritenendo tali doni pericolosi nelle mani degli uomini, decise di punire la sfrontatezza di Prometeo condannandolo ad una pena che dapprima fu fissata come eterna e poi solo di lunga durata, revocandone l'infinitezza: Prometeo viene incatenato da Efesto in persona, sorvegliato da *Kpatoc* e *Bia* incaricati di eseguire l'ordine di Zeus, su una roccia con il busto esposto verso il cielo di modo che un'aquila si possa cibare del suo fegato che nottetempo sarebbe ricresciuto per rinnovare il supplizio.³⁰

Semberebbe in questo caso non trattarsi di contrappasso, ma di una qualunque punizione divina; tuttavia, a ben guardare, di contrappasso trattasi per due ordini di motivi, uno di carattere soggettivo ed uno di carattere oggettivo.

In senso soggettivo sia sufficiente tener presente la circostanza non trascurabile per cui la pena di Prometeo viene senz'altro decisa da Zeus, ma materialmente eseguita da Efesto, cioè da colui il quale aveva sofferto il danno del furto del fuoco dalla propria fucina; in senso oggettivo si consideri, invece, che Prometeo viene condannato ad essere incatenato ad una roccia e a sopportare l'orribile sofferenza dell'epatofagia da parte dell'aquila, soffrendo da un lato per contrasto con la libertà che si era arrogato nell'agire in favore degli uomini senza e perfino contro il volere degli dei, e dall'altro lato perché la pena avrebbe dovuto consumarlo lentamente come in un lungo processo di lenta combustione, proprio come in una fucina.

²⁸ Omero, op. cit., XI, vv. 597-609.

²⁹ In proposito scrive Nietzsche: «Il presupposto del mito di Prometeo è lo sconfinato valore che un'umanità ingenua attribuisce al fuoco[...]. Nell'eroico impulso dell'individuo verso l'universale, nel tentativo di oltrepassare la barriera dell'individuazione e di voler essere lui stesso l'unica essenza del mondo, egli patisce in sé la contraddizione originaria nascosta nelle cose, vale a dire commette un delitto e soffre»: Nietzsche Friedrich, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 2007, pag. 68-69.

³⁰ Kerenyi Karl, op. cit., Vol.1, pag. 204-205.

2. Tragici greci e contrappasso

Il mito di Prometeo introduce necessariamente il cambio di registro con il passaggio dalla pura mitologia del contrappasso alla dimensione più strettamente letteraria.³¹

E, prima di altre, proprio la tragedia di Eschilo dal titolo “Prometeo incatenato”³² sembra doversi prendere in considerazione in quanto nella tragedia greca, sintetizzandosi gli elementi mitologici con quelli letterari, meglio che altrove si possono ritrovare i *τόποι* più caratteristici riguardo alla giustizia in genere ed al contrappasso in particolare.

Del resto, come hanno ricordato Vernant e Vidal-Naquet «il dramma antico esplora i meccanismi attraverso cui un individuo, per quanto eccezionale sia, viene condotto alla rovina, non sotto il dominio della costrizione né per l'effetto della sua perversione o dei suoi vizi, ma a causa di una colpa, di un errore quale qualsiasi altra persona può commetterne[...]. La tragedia propone allo spettatore un interrogativo di portata generale sulla condizione umana, i suoi limiti, la sua necessaria finitezza».³³

Nella suddetta tragedia eschilea viene in risalto nella sua interezza il problema della colpa e della responsabilità all'interno del composito orizzonte religioso, etico e giuridico del pensiero greco.

Occorre, tuttavia, dapprima far chiarezza sulla mancanza di nettezza dei confini che separano le varie prospettive.

Come nella tragedia greca vi sono protagonisti che non sono né totalmente buoni, né totalmente cattivi, per questo si parla, quasi antinomicamente, di eroi tragici (si pensi ad Edipo),³⁴ per i quali, in sostanza, sono mescolati in un unico calderone di umanità le virtù più nobili e i più spregevoli vizi, così anche le varie dimensioni della religione, dell'etica e del diritto

³¹ Le opere letterarie che potrebbero essere prese in considerazioni ai fini della presente indagine sono senza dubbio molteplici, forse infinite; quelle in questa sede selezionate ed utilizzate sono dunque ovviamente parziali e devono essere intese come un sondaggio della dimensione letteraria, piuttosto che come un catalogo con pretese di assoluta esaustività.

³² «Tutto in questa tragedia è problematico»: De Romilly Jacqueline, *La tragedia greca*, Il Mulino, Bologna, 1996, pag. 55.

³³ Vernant - Vidal-Naquet, *Saggi su mito e tragedia*, Einaudi, Torino, 1994, pag. 22.

³⁴ «L'eroe non rappresenta più un modello, ma diventa l'oggetto di una contestazione. È messo in causa dinanzi al pubblico; e attraverso il dibattito aperto dal dramma, lo stato stesso dell'uomo si trasforma in problema ed è posto l'enigma della condizione umana, senza che l'indagine tragica, ripresa senza posa, mai portata a termine, possa offrire una risposta definitiva e chiudere l'interrogazione. Il mito, nella sua forma autentica, dava risposte senza mai formulare esplicitamente i problemi. La tragedia, quando riprende le tradizioni mitiche, le utilizza per porre, attraverso di esse, problemi che non hanno soluzione»: Vernant Jean-Pierre, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1981, pag. 203.