

# La *paideia* di Odisseo

ELSA M. BRUNI

Ordinario di Pedagogia generale e sociale – Università di Chieti-Pescara

Corresponding author: elsa.bruni@unich.it

**Abstract.** The article explores Homer's *paideia*, which is considered to have established the foundation of the educational principles that still govern European culture today. The historical and educational dimension of the survey is enhanced by the attempt to continually illuminate the research in terms of the origins, motives and meanings of the spirit of Western education and here finds a precise specialization in the determination to identify and evaluate those aspects linked to the formative stages of man and understand more fully the complex traumas of the human and educational realities of today. Thus, after highlighting the traces of weakness in the theoretical and rational approach of Western education through the education of the hero of the Iliad, the investigation focuses on the Odyssey's *paideia*, in which, as the representation of an alternative educational approach to the logic of pure reason and human perfection, are explored the signs of a new consciousness that has developed on the margins of the history of civilisation revealing more anthropological than postmodernist features

**Keywords.** Paideia, Homer, education, Iliad, Odyssey

---

## 1. Odisseo fra idealità educativa e divergenza pedagogica

Se l'educazione di Achille rientra a pieno titolo nel programma dell'educazione cavalleresca, tecnica ed etica al tempo stesso, quella di Odisseo, pur insistendo negli stessi ideali dell'aristocrazia arcaica, sembra distaccarsi dall'ossessiva finalità della formazione ideale di età preclassica. Ulisse è il paradigma di un uomo che si forma andando oltre il paradigma agonistico della vita, oltre il determinismo educativo dell'eroe, oltre la competizione e il fine di primeggiare, oltre la pura concezione del corpo come strumento e fine per eccellere<sup>1</sup>. In altro modo, se l'eroe di Ilio è l'emblema di un'educazione perfettamente razionale, che avanza per tappe dall'infanzia fino al farsi propriamente eroe, e se il prode di Ilio è l'uomo della forza e il guerriero ardito, uomo educato prevalentemen-

---

<sup>1</sup> Riferimento principale sono le riflessioni nei quattro volumi pubblicati postumi di J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (1898-1902). Sul mondo valoriale dell'eroe omerico si rimanda per approfondimenti al classico H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris 1948 (ed. it. Studium, Roma 2016 con prefazione di G. Tognon). Si vedano nello specifico D. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1959; M.A. Manacorda, *La paideia di Achille*, Editori Riuniti, Roma 1971; Y. Garlan, *L'uomo e la guerra*, in J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, trad.it, Editori Laterza, Bari 1991, pp. 55-86; H. Monsacré, *Le lacrime di Achille. L'eroe, la donna e il dolore nella poesia di Omero*, trad.it., Medusa, Milano 2003; B. Patzek, *Omero e il suo tempo*, trad. it., Einaudi, Torino 2004; E.M. Bruni, *Achille o dell'educazione razionale*, Marsilio, Venezia 2012.

te a dare rilievo alla capacità di forza del corpo, all'esercizio e alla gloria<sup>2</sup>, il protagonista dell'*Odissea* mostra una psicologia più complessa e percorre un *iter* formativo altro rispetto ad Achille. Tanto che Odisseo è divenuto nei secoli successivi figura tra le più ricche di fascino nella storia della letteratura, continuando a vivere fra mito e letteratura anche nel mondo della riflessione scientifica del Novecento come emblema di un modello umano compiuto e come fonte remota tra luci e ombre dell'*homo novus* che nasce in forma originale nel XXI secolo<sup>3</sup>.

Dobbiamo, quindi, saper distinguere, soprattutto nei fondamenti culturali ed etici, due percorsi ben differenti rintracciabili nelle pagine dell'*epos* omerico, di cui uno si è innestato nella storia e ha avuto fortuna in virtù della sua piena corrispondenza alla vocazione propria della greicità e successivamente della cultura occidentale mentre l'altro, per alcuni versi privo della purezza e dell'armonia della logica greca, più animato di carica umana e non direttamente identificabile con l'idea di ordine e di armonia universale, sicuramente più vicino allo statuto antropologico del postmoderno<sup>4</sup>. Recuperare questo

<sup>2</sup> Vale la pena ricordare che l'educazione omerica, che per ragioni puramente cronologiche può altresì dirsi "eroica", è innanzitutto un'educazione pratica, che dà rilievo al corpo, ma è anche un'educazione dell'eccellenza spirituale, che dà parimenti risalto alla parola e alla persuasione. In Achille tuttavia emerge la centralità della forza fisica e del coraggio che gli procurano onore. Le sue azioni, che peraltro non sono mai risolutive nella logica degli eventi del poema, hanno comunque una ricaduta per così dire autoreferenziale, così che l'eroe esercita i valori della guerra mosso dalla ricerca della gloria per sé. L'uomo Odisseo mostra un ritratto ben diverso, tanto che la sua fama di guerriero che affronta i nemici a viso aperto sempre si accompagna alla sua intelligenza risoltrice che controbilancia l'inferiorità fisica rispetto agli altri eroi e, in particolare, rispetto allo stesso Achille che è fisicamente più forte. Cfr. G.A. Privitera, *Il ritorno del guerriero. Lettura dell'Odissea*, Einaudi, Torino 2005, pp. 23-27.

<sup>3</sup> Cfr. E.M. Bruni, *Alle origini del paradigma formativo europeo: il mito di Omero nella lezione di Adorno*, in M. Bruno, A. Lombardinio (a cura di), *Narrazioni dell'incertezza. Società, media, letteratura*, Franco Angeli, Milano 2016, pp. 107-120. E, in particolare, si veda T.W. Adorno, *Interpretazione dell'Odissea. Con un dialogo sul mito tra Adorno e Karl Kerényi*, a cura di Stefano Petrucciani, Manifestolibri, Roma 2000.

<sup>4</sup> Non è un caso che Henri-Irénée Marrou nella sua *Storia dell'educazione nell'antichità* individui una analogia fra la società arcaica e il medioevo occidentale. Marrou si sofferma sugli elementi dell'organizzazione sociale, in base ai quali la società omerica si presenta per molti versi analoga al prefeudalesimo carolingio. Accogliendo la tesi dello storico di Marsiglia, ma trasferendo con lo stesso metodo analogico il riferimento sul piano della riflessione del pensiero e degli aspetti culturali, appare verosimile tracciare un filo rosso che da Omero e dalle storie (anche psichiche e formative) dei suoi eroi giunge fino almeno al IV secolo d.C., ravvisabile in quella concezione dell'*ordo amoris* di Agostino ispirato all'ordine cosmico di Pitagora. In altri termini, l'unicità e l'armonia universale che tanto modo di affermarsi ebbero nei diversi piani della vita dell'universo e dell'uomo si innestano nell'ideale del bello e del buono e nella tendenza ad armonizzare come presupposto di ascesa morale dell'uomo, coincidente per i cristiani alla via che conduce al Dio trascendente. In Agostino si vede chiaramente il carattere di quella visione antropologico-educativa, che muove già dalla greicità arcaica, in cui il *nous* ha la primazia assoluta continuando secondo una linea retta nella logica di Cartesio, nel razionalismo di Kant per riproporsi rafforzato nel neorealismo di Gentile. Si può stabilire una similitudine tra la forza del pensiero di Agostino e la forza della *paideia* razionale, entrambi riflesso della struttura del pensiero e della cultura occidentale ereditata dalla greicità. Così come Agostino in musica preferì la monodia, l'ordine, la linearità del tempo, l'unitarietà, sull'esempio delle leggi dei numeri di Pitagora, allo stesso modo Ambrogio si focalizzò sulla polifonia, sulla bellezza, sulla ricchezza e sulla molteplicità dell'universo. Due volti dell'idea di armonia universale, quelli di Agostino e di Ambrogio, che si presentano come «due vie aperte al Cristianesimo; l'una, ereditata da Platone, con il suo rifiuto del *saeculum* e l'aspirazione alla monodia del monoteismo; l'altra intenta a trasformare una panteistica pienezza in polifonia cattolica» (L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, trad. it., il Mulino, Bologna 2009, p. 36). La stessa possibilità dei due percorsi è riscontrabile nel modello di Achille e in quello di Odisseo, l'uno tutto centrato sulla visione ordinata e razionale dell'uomo, della sua *paideia*, della società; l'altro aperto a dimensioni più complesse dell'umano e del suo percorso formativo, identificabile come un'alternativa educativa alla logica della ragione

filone che ha camminato in periferia, che vede Odisseo come capo-fila accompagnato da altri illustri esempi, è compito necessario della ricerca pedagogica attuale, impegnata in una ricomprensione analitica della complessità educativa in vista fra l'altro della sua medesima validazione scientifica.

Ciò che si evince dalle fonti omeriche è in primo luogo una diversa concezione dell'uomo, un progressivo distacco fra i due percorsi formativi degli eroi: rispetto ad Achille Odisseo non è solo l'eroe forte, che fa uso della forza fisica per vincere sull'altro, che si muove alla ricerca di gloria sul campo di battaglia, non è inoltre per niente schiavo del senso di vendetta che nella società omerica avevano a maggior ragione incensato i valori del Pelide. Certo, la prima apparizione di Odisseo è a Troia, quando arriva come re di Itaca con dodici navi. In tutta questa prima parte della sua storia, Odisseo non dà all'occhio per il suo aspetto fisico: non ha il corpo di Agamennone, che è più alto, né ha la possanza di Menelao dalle larghe spalle<sup>5</sup>.

La descrizione che ne fa il poeta nell'*Iliade* è di un uomo che non dà neppure l'impressione di essere quello che in realtà poi si scoprirà essere: l'uomo dalla mente polimorfa, abile oratore, mediatore eccellente, soprattutto risolutore di situazioni. È certo che sul campo di Ilio Odisseo è forte, in grado di uccidere molti nemici guardandoli negli occhi; a ben guardare, si preannuncia già nell'*Iliade* come egli sia scaltro più di Achille e come sia più del figlio di Peleo mosso da un vantaggio non esclusivamente personale. Gioca sull'astuzia, cerca sì la gloria ma gli interessa in primo luogo il successo nell'impresa e per questo ricorre anche all'inganno (*dolos*).

Odisseo combatte con coraggio quando deve abbattere i nemici, è al tempo stesso anche colui che sa negoziare e soprattutto consigliare. Achille era diverso e, in modo particolare, aveva e condivideva con il suo tempo la percezione del suo corpo come composto da virtù combinate e fra di esse intrecciate. Tutte in ogni caso, però, per l'eroe arcaico afferiscono alla sfera dei valori individuali, in altro modo egoistici: l'eroe dell'*Iliade* non conosce e non contempla valori collaborativi, quali la pietà e la giustizia, ma riconosce importanza a quelli finalizzati alla sopraffazione, al vincere, al primeggiare. È ovvio che la virtù per eccellenza nel mondo omerico sia la forza e ciò trova spiegazione nel fatto che dalla *bie*, dalla forza, deriva la *timé*, l'onore, e a sua volta come in una catena dall'onore viene la considerazione del gruppo sociale<sup>6</sup>. Fisicamente forte, per essere detto eroe era necessario anche essere *kalós*: forza e bellezza, due facce della stessa medaglia che connotava l'eroe. Si pensi a quanto risulti inutile l'una se non accompagna dall'altra<sup>7</sup>.

---

pura che dà luogo a una nuova coscienza, che ha viaggiato in periferia lungo la storia delle civiltà.

<sup>5</sup> Val la pena ricordare in sintesi le supposizioni interpretative sul nome di Odisseo, che non è nome greco ma diffuso in alcune regioni dell'Asia Minore. Il verbo *odússomai* può essere tradotto nella forma passiva in "sono odiato" e nella forma attiva con l'espressione "sono adirato". *Odusséús* è di conseguenza "colui che è odiato" o pure "colui che è adirato", "l'uomo collerico" che tanto richiama l'iracondo nonno Autolico più che Odisseo descritto come *polytías*, molto paziente, che molto sa sopportare. È allo stesso modo è stata avanzata l'ipotesi di derivazione del nome dall'aggettivo *neossós* con richiamo alla statura di Ulisse inferiore rispetto a quella di altri eroi. Fra i più recenti studi, si vedano ad esempio i volumi di Valerio Massimo Manfredi, pubblicati da Mondadori: *Il romanzo di Odisseo* (2014) e *Il mio nome è nessuno. La trilogia* (2017). Si legga, ancora, fra le ricerche di Piero Boitani *Il grande racconto di Ulisse*, il Mulino, Bologna 2016.

<sup>6</sup> Cfr. F. Nietzsche, *L'agone omerico*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad.it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1973.

<sup>7</sup> Fra tutti è emblematico il passo di *Il.*, 3, 44-45, riferito a Paride descritto come bello nell'aspetto ma privo di

Nell'*Odissea* si compirà un passo in avanti rispetto all'*Iliade*, quando nella figura dell'eroe protagonista Odisseo si impone per l'*agathós* la qualità fondamentale del "buon parlare": Odisseo è forte e coraggioso come Achille, ma più di Achille egli risulta il *primus*, l'*agathós* nella vita civica. È chiara l'evoluzione realizzatasi nel passaggio fra i due poemi, una emancipazione dall'etica della «civiltà di vergogna» che muta non solo il quadro sociale e situazionale entro cui si realizza l'agire eroico, ma anche e soprattutto lo statuto dell'eroe. All'interno di un'analisi degli eroi, tesa a cogliere le dinamiche e le caratteristiche della loro formazione umana, si nota che Achille stesso nell'*Odissea* appare "un altro" rispetto all'*Iliade*: l'eroe dell'«ira funesta», per il quale la guerra non è sinonimo di rischio e la conquista della gloria, a prezzo di una morte precoce, è l'unico motore esistenziale, si trasforma in un uomo che nell'*Ade*, incontrando Odisseo in una delle tappe del suo *nostos*, si esprime dimentico, almeno apparentemente, del narcisismo originario che lo aveva mosso in vita.

Il corpo e l'educazione fisica di Odisseo, pur nell'ambito di visioni condivise nell'età eroica e nei due poemi, subiscono una integrazione di significato, di considerazione, di finalità che sembrano aver conquistato gli spazi della interiorità dell'uomo: appaiono trasfigurate in pratiche di formazione e di conoscenza, non più solo considerate come attività finalizzate alla guerra e alla prova di una prestanza fisica indispensabile per quei tempi. Odisseo usa il suo corpo senza ricercare ossessivamente l'occasione per esprimere una fisicità eroica nel senso arcaico, ma percepisce il suo corpo come luogo di confluenza di una intelligenza da concretizzare praticamente in imprese vantaggiose accompagnate sempre dal favore divino. Non ha certamente cognizione di un *logos* come ragione pura, come primo movente; lo stesso Odisseo non concepisce l'unitarietà della vita psichica e dell'io, così come non sente il corpo nella sua totalità ma come aggregato di membra<sup>8</sup>. Il poeta descrive Odisseo come l'uomo che riporta l'intero fenomenico al fisico, al concreto, al corpo: non dispone a tal proposito di una terminologia appropriata e si vede costretto a ricorrere a una pluralità di espressioni per dare un nome alle diverse esperienze psichiche.

In questa ottica diciamo che l'uomo omerico, in particolare Achille, non ha uno spirito, una *psyche* nel senso tradizionalmente inteso dai moderni; nel suo sentirsi come un insieme organico, un insieme di organi corporali e di organi psichici, possiede nel contempo organi spirituali quali un *noos* da cui provengono le rappresentazioni e uno *thumos* come sede di gioia e di dolore. È evidente che l'uomo dei tempi arcaici non abbia affatto il senso di una sua vita interiore e che non senta l'anima come luogo generatore di forze proprie.

Se si accoglie la tesi di Bruno Snell, il quale insiste sull'assenza in Omero di vocaboli per tradurre termini come "corpo" e "anima", e se ci si rifà all'Autore per affermare che l'individuo omerico non si percepiva come una unità organica bensì come un insieme di parti autonome le une dalle altre, va da sé che questo stesso individuo non abbia conosciuto autodeterminazione, dunque, non abbia vissuto alcun atto psichico di riflessione

---

coraggio.

<sup>8</sup> Si pensi all'arte di Micene: l'uomo reso con articolazioni ben distinte, senza relazione alcuna tra le singole parti, *melea kai guia*, membra distinte le une dalle altre dalle giunture, mosse dalle articolazioni e sorrette dai muscoli. Importanti gli studi e le conclusioni a tal riguardo di Gerhard Krahe raccolti in *Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst*, Hallisches Winkelmannsprogramm, Halle 1931.

ma al contrario sia stato un essere in balia assoluta della determinazione divina. Se il punto di partenza del ragionamento si appoggia invece sulla tesi di chi reperisce nel testo omerico vocaboli come *demas* che traduce “corpo” e come *psyche* che indica “anima”, allora è possibile notare come l’immagine dell’individuo muti radicalmente lasciando presupporre nell’individuo medesimo la capacità di rappresentarsi come una entità organica e di concepirsi, oltre che raffigurarsi, nella sua interezza psichica<sup>9</sup>.

Questo individuo, così ritratto, avrebbe coscienza di sé, sarebbe in grado di distinguere un atto volontario e un atto involontario, sarebbe in sintesi cosciente della libertà personale di decidere fino ad arrivare a ipotizzare che sarebbe lui e non altri, in quanto motore delle sue azioni, il responsabile di queste condotte. Anche quando interviene una potenza superiore, pensiero e azione personali risultano esito di una volontà spontanea<sup>10</sup>. Seguendo tale prospettiva, la categoria della volontarietà insita nell’azione degli eroi omerici, iliadici in special modo, viene ad assumere una certa rilevanza. Volontarietà e il suo parallelo opposto involontarietà guidano nel cuore del mondo omerico, in cui pensa e vive l’eroe, protagonista di quel modello educativo ora riletto e reinterpretato secondo la logica delle attuali conoscenze delle scienze della formazione.

Per l’eroe dell’*Iliade*, Achille, si può affermare sulla base di ricostruzioni recenti che anche quando l’uomo del periodo eroico ha davanti a sé due o più possibilità, quando cioè è chiamato a scegliere, a prendere una decisione, questo stesso individuo sente che l’indicazione sulla strada da prendere gli proviene dall’esterno, non cioè da una riflessione interiore. È un dio che dirige le sue azioni; è sempre un dio che dà inizio ad un comportamento umano. Si pensi agli interventi di Atena nella storia di Achille.

Eppure, come nello spirito greco più autentico, anche l’uomo omerico, pur ignorando la questione dell’autodeterminazione o, se vogliamo, del libero arbitrio, non fa mai scemare la sua tensione verso la libertà e l’indipendenza. In Odisseo ciò inizia ad assumere tratti netti ed evidenti, dai quali si evince un profilo di educazione e di formazione diverso rispetto al precedente eroico.

Innanzitutto Odisseo è educato ai valori della libertà e della vita, riceve sin dall’infanzia insegnamenti sul mondo e sugli uomini con un peso rilevante e determinante sulla formazione del suo carattere riconosciuto alla famiglia: basti pensare alla nutrice Euriclea, alle figure femminili a partire dalla dea Atena e dalla nonna Anfitea, ai maestri

<sup>9</sup> A favore di questa seconda tesi si schiera Eva Cantarella, la quale inserendosi nella questione a proposito della figura di Odisseo, arriva fra l’altro a sottolineare che «non è affatto pacifico che la mancanza del termine significhi mancanza del concetto». Cfr. E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2013<sup>8</sup>, p. 178.

<sup>10</sup> È questa la linea di ragionamento di Max Pohlenz, che può sintetizzarsi nel passo in cui afferma con sicurezza che «Rimase [...] costantemente immutato presso gli Elleni l’anelito verso la libertà e l’autodeterminazione, come pure il sentimento che l’uomo stesso, come Io, deve decidere della condotta della sua vita: un sentimento che non si lasciò incrinare né dalla credenza dell’ispirazione divina né dalla constatazione che il corso esteriore del nostro destino non dipende esclusivamente dalla volontà umana. La convinzione che l’uomo nel suo intimo è libero costituisce il tratto fondamentale della natura ellenica. Su di essa poggia il sentimento dell’Io, che già guidava l’uomo omerico e che caratterizza anche il Greco di età più tarda; e tale sentimento si esaltava viepiù quando all’uomo si contrapponeva un Tu con cui misurarsi, fosse esso una potenza del destino, la divinità o la comunità di cui egli era membro. [...] attingendo alla sua natura sa dominare sia teoricamente che praticamente il mondo circostante, sa salvaguardare, di fronte ad esso, la sua autodeterminazione e la sua indipendenza». M. Pohlenz, *L’uomo Greco*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1962, pp. 26-27.

Mentore e all'armiere Damaste. Sin dall'infanzia Odisseo è circondato da figure che, ciascuna per proprio conto, contribuiscono alla realizzazione della sua preparazione futura. Tutti hanno un ruolo nella formazione umana che proprio da quelle tracce dell'infanzia si affermerà come *exemplum*, come modello mai finito. Persino il nonno Autolico, che appare poco come presenza fisica, è quasi la stella polare dello sviluppo stra-ordinario dell'eroe. È lui che gli impose il nome "maledetto" e "magico" di Odisseo, il nome del presagio, premonitore del senso della narrazione e della fine assegnata ai molteplici attori del racconto<sup>11</sup>. Quel nonno materno, che si definisce *odussamenos*, sceglie per il nipote un nome che, rispecchiando la propria esperienza di uomo "odiato" da molti, noto per ladrocinio e spergiuo<sup>12</sup>, preannuncia le prove esistenziali di Odisseo, «eroe multiforme, che tanto vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia: di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri, molti dolori patì sul mare nell'animo suo, per acquistare a sé la vita e il ritorno ai compagni»<sup>13</sup>. Così come il segno indelebile lasciato dal cinghiale di Caledonia sul monte Parnaso sarà funzionale alla scena del riconoscimento del signore di Itaca da parte della balia Euriclea mentre lavava i piedi al mendicante travestito; sarà sempre questo segno chiarissimo (*sema ariphrades*) la prova della sua identità e del realizzato *nostos* fornita al vecchio padre Laerte nel frutteto<sup>14</sup> dopo aver compiuto la vendetta finale sui pretendenti di Penelope; allo stesso modo centrale nella scena del ritorno ad Itaca saranno proprio quei beni ereditati dal nonno nella sua permanenza adolescenziale iniziatica<sup>15</sup>. Di questi beni Odisseo si riapproprierà dopo tanti dolori solo attraverso il riscatto della casa vendicandosi contro i proci.

## 2. Odisseo nella riflessione pedagogica

Il filo conduttore della ricerca è l'analisi del modello educativo che ha dominato la cultura e la realtà sociale occidentale, influenzando le molteplici dimensioni e i diversi ambiti dell'educazione dell'uomo. Quel modello, unitario e fortemente ideologico, teoreticistico e incentrato intorno a principi ideali, costituisce il *focus* di una indagine pro-

<sup>11</sup> Cfr. *Od.*, XIX 403-409.

<sup>12</sup> *Ivi*, 396.

<sup>13</sup> *Od.*, I 1-5.

<sup>14</sup> *Od.*, XXIV 330-335.

<sup>15</sup> *Od.*, XIX 409-412. Si consideri, inoltre, il passo di *Od.*, XIX 428-462. Nella costruzione e nella trama del racconto emerge la circolarità interna che spiega e lega con un gioco di rimandi le tappe della *paideia* di Odisseo, la sua storia di formazione umana e prima ancora la storia identitaria dell'eroe, che non è ripercorsa linearmente e per esteso. L'episodio di Autolico, riportato all'interno del libro XIX, è un racconto nel racconto, un *flashback* teso a illuminare la narrazione. Dalla scelta del nome di Odisseo alla iniziazione alla vita adulta, dalla scena della caccia al cinghiale sul Parnaso al riconoscimento della balia proprio della cicatrice sopra il ginocchio che ella stessa curò al ritorno del giovane dalla visita al nonno, vengono costruite tra le pagine più belle dell'intero poema. Sotto il profilo pedagogico è la rievocazione dell'adolescenza di Odisseo ad attirare l'interesse sulla possibilità di ricostruire un volto non del tutto esplorato della *paideia* arcaica, sottolineando l'importanza dell'educazione familiare e dell'*exemplum* come paradigma formativo. Per le medesime ragioni, nell'*Odisea* è di centrale importanza il libro XXIV: dal riconoscimento di Euriclea si avvia una nuova tappa del racconto, la storia della vendetta di Ulisse che per un verso sarà spiegata con l'origine del suo nome e per un altro verso caricherà di significato quel processo di costruzione identitaria eroica che nell'episodio sul Parnaso, così carico di senso affettivo e formativo, ha ricevuto un segno indelebile e unico.

blematica e pluralista che, muovendo da una attenta ricostruzione delle categorie e della impostazione del pensare/fare educazione, mira a recuperare e a dare centralità in teoria e nella prassi pedagogico-didattica a spazi, ambiti e dimensioni lasciati silenziosi dagli orientamenti tradizionali. È negli ultimi decenni infatti che, grazie a originali aperture scientifiche, il rinnovamento nell'ambito della ricerca pedagogica ha evidenziato zone d'ombra, negazioni e limiti, legati ai significati e all'esercizio delle categorie portanti del discorso educativo. Si è aperta una stagione di rinnovamento dell'impostazione epistemologica della pedagogia, muovendo dalla considerazione della impossibilità di leggere la complessità educativa continuando ad appoggiare la ricerca sui pilastri della strutturazione radicalmente razionalistica della scienza della formazione.

Se la pedagogia stenta ancora oggi ad assumere la fisionomia e il ruolo di scienza capace di indagare l'intero universo educativo e formativo umano, problematizzando la sua epistemologia<sup>16</sup>, l'educazione, pensata e agita, ha avuto e mostra allo stesso tempo i segni della parcellizzazione razionalistica, presentandosi come idea e azione volte a costruire la tipologia umana più consona e traducendosi in programma indirizzato all'utile e al vantaggioso pregiudicando così la tramatura complessa e pluriarticolata di una formazione umana e umanistica. Muovendo dalla genesi e dalla evoluzione semantica delle categorie di *paideia*, di corpo (come *soma* e come *sarx*) e di *logos*, parallelamente alla tensione di ripensare il *corpus* scientifico che accompagna e orienta i processi culturali e formativi, gli studi più recenti condotti nell'ambito del sapere pedagogico individuano una origine della costituzione di quell'ordine paideutico prevalente, di stampo meccanicistico, che poi si è così radicalizzato fino ad imporsi come canone proprio delle società occidentali. Come a dire che l'educazione europea, nei diversi ambiti e nei diversi tempi in cui ha preso corpo, è stata a tutti gli effetti un percorso costruito secondo una ben precisa logica fatta di regole e principi, di valori e di finalità, tesi a conservare una architettura sociale e politica determinata, un tipo umano ritenuto valido, un ordine invariante degli Stati. Nei fatti, l'uomo europeo è stato pensato, e soprattutto educato, sulla immagine di un canone forte, plasmato entro modelli differenti, e su tale paradigma è stata articolata l'educazione della mente e del corpo<sup>17</sup>. Si pensi che la tradizione greca, poi quella romana, e ancora il modello medievale e rinascimentale, e ancora la scuola illuminista, poi quella moderna, sono la traccia più visibile della vocazione propria del nostro Occidente a seguire la linearità ordinata e ordinatrice in tutti gli ambiti della vita dell'uomo e delle comunità, in modo speciale in tutte le azioni formatrici dell'*anthropos*. Così, anticipando l'origine fissata dalla tradizionale vulgata del pensiero scientifico, non più il secolo d'oro della storia di Atene, dell'umanesimo e della *paideia* classica, ma ancor prima nei tempi mitico-storici delineati da Omero si può reperire il germe, l'*initium*, dell'impostazione razionalistica dell'educazione occidentale. Risulta, questa, la prima imprescindibile operazione della ricerca educativa per realizzare la svolta epistemologica e metodologica della pedagogia contemporanea, nella prospettiva di superare le barriere di una pedagogia che ha proceduto storicamente nella sua elaborazione dei processi educativi attraverso lo schematismo deterministico e necessariamente attraverso negazioni e interdetti, non riuscendo per ovvia conseguenza a cogliere l'essenza reale

<sup>16</sup> Nell'alveo della ricerca storico-educativa valga in particolare il recente lavoro di G. Bonetta, *L'invisibile educativo. Pedagogia, inconscio e fisica quantistica*, Armando, Roma 2017.

<sup>17</sup> Cfr. F. Cambi, *Sul canone della pedagogia occidentale*, Carocci, Roma 2009.

della pluridimensionalità dell'uomo. La traiettoria, seguita dal pensiero educativo, è sempre guidata da un principio di ragione, di verità, di universalità, di necessità; principio, che ha mirato ad assolutizzare «la parte migliore» dell'uomo come unica deputata ad assicurargli la conoscenza piena e soprattutto la padronanza di sé.

È stato così nella concezione dei processi educativi e della realizzazione del progetto esistenziale. A far da garanzia del discorso scientifico è stato il procedere per opposizioni ragione/emozioni, ragione/passioni, ragione/desideri, corpo/mente, facendo della censura e della negazione gli strumenti fondamentali per la realizzazione dell'idea educativa e politica necessariamente da realizzare.

Le ricerche pedagogiche avviate negli ultimi tempi, grazie all'apporto di scienze tradizionalmente escluse dagli specifici interessi e ambiti dell'educativo, hanno favorito un approccio sistemico e scientifico, generando una proficua rilettura dell'apparato teorico e delle categorie fondanti l'indagine dei processi di formazione umana e della medesima scienza della formazione. La riformulazione scientifica attuale ha innanzitutto consentito l'emancipazione da qualsiasi teorizzazione e da qualsivoglia modalità educativa improntate al conformismo e a principi consolidati, acquisiti per scontati dalla lunga tradizione anche nell'ambito della riflessione sull'educativo. Si è resa palese, nella ricerca pedagogica, l'alternativa educativa alla logica della ragione pura che ha generato una nuova coscienza dalla doppia tensione epistemica: per un verso l'indirizzo è dato dal percorrere la strada della comprensione delle zone d'ombra piuttosto che del bisogno di reprimerle e riportarle all'ordine con la censura della logica correttiva e per un altro verso la ricerca si è mossa nello scavo di fonti trascurate dall'intenzionalità pedagogica per continuare a rintracciare lo spirito formativo dell'uomo da rilanciare in una nuova progettualità culturale e formativa più autenticamente rispondente alla complessità attuale.

Da questo punto di vista l'*epos* di Omero lascia emergere caratteri troppo semplicemente limitati in passato a vantaggio di un luogo comune che ha continuato a riferire solo al periodo classico la pienezza di forma e contenuto, l'elaborazione dell'originario ideale greco, fatto di misura, armonia, bellezza perfetta, di forma eterna, negando così il carattere preparatorio all'epoca preclassica<sup>18</sup>. Se si amplia la veduta grazie ai progressi e alle acquisizioni scientifiche delle ultime decadi del Novecento, risulta possibile individuare già nei poemi omerici il principio della meta che la Grecia ha ricercato in ogni suo momento storico, la *formazione dell'uomo*, e che ha trasmesso come eredità forte e come tensione costante alle epoche successive. In altro modo, in Omero sono presenti per un verso gli antecedenti della razionalizzazione educativa che trova forma compiuta nel periodo classico ad opera della sistematizzazione filosofica e per un altro verso si rintraccia già il segno di una biforcazione che genererà la configurazione di un modello umano ed educativo alternativo allo schema dominante nella storia socio-culturale ed educativa del mondo europeo.

Se soffermiamo l'attenzione sull'*Iliade* e, in particolare, sul paradigma dell'educazione eroica, appare evidente che l'uomo protagonista della narrazione vive e matura in corrispondenza alla forma della comunità, a una precisa stratificazione sociale, che reste-

<sup>18</sup> Per approfondimenti si vedano, in particolare, C. Pancera, *La paideia greca. Dalla cultura arcaica ai dialoghi socratici*, Unicopli, Milano 2006; G. Sola, *La genesi teoretica della paideia classica*, Aracne, Roma 2005. Sulla specificità del periodo classico si rimanda, nello specifico, a M. Gennari, *Forme della cultura e dell'educazione nella Grecia classica*, in «Studium Educationis», XVI, 3, ottobre 2015, pp. 7-18.

rà come riferimento costante lungo il fluire lineare del tempo fino a specializzarsi radicalizzandosi nella *paideia* greca e nella successiva cultura europea. Nell'*Odissea* l'ideale educativo conosce manifestazioni differenti rispetto al precedente poema e, si potrebbe a ragione sostenere, rispetto all'idea della formazione dell'uomo innestata sul principio della perfezione, dell'equilibrio armonioso fra bello e buono, fra coscienza di sé e coscienza del mondo, fra anima e corpo, fra giusto e verità, fra tradizione e storia. Nell'educazione eroica, rappresentata dalle due figure di Achille e Odisseo, si evidenzia così la rappresentazione di due vie parallele e per molti versi divergenti, insieme configuranti la *paideia* classica, con implicazioni importanti per la riflessione sull'educazione e, nello specifico, sull'educazione del corpo, sul ruolo e sulla rappresentazione del corpo, così pure sull'educazione intellettuale e sullo sviluppo identitario dell'uomo.

Si rintracciano in altra maniera nell'educazione di Achille e per certi versi in quella di Odisseo i germi del paradigma formativo più tardi legato alla *Bildung* come esaltazione della formazione dell'uomo.

### 3. La *paideia*, il corpo, la *metis* nell'*Odissea*

Il genio greco già a partire dalla fase più antica della sua storia ha dato prova di quella consapevolezza e di quella vocazione a cogliere l'oggetto nella sua intima essenza. In modo particolare, questa tensione alla essenza si coglie nella scoperta dell'uomo, che coincide con il primato della greicità e che si fa baricentro di una riflessione sull'*anthropos* che non è tuttavia rilevato nella sua dimensione individualista, bensì si rende noto come idea animata dalla coscienza di leggi universali proprie della natura umana. È questa la coscienza originale, che nasce e si afferma con i Greci e di cui non si ha traccia alcuna nei precedenti popoli orientali, una coscienza spirituale nuova che infarcisce la *paideia* classica quale processo di formazione umana che muove non semplicemente dall'uomo, ma dall'uomo come idea<sup>19</sup>. E non solo: si tratta di una coscienza spirituale che forgia una idea compiuta di uomo e civiltà, la *paideia*, come archetipo che si sostanzia e allo stesso tempo pervade tutte le forme dell'universo culturale dell'Ellade sin dalle sue origini ancestrali, pur trovando pienezza nell'articolazione intellettuale del periodo di Pericle.

Da Omero ai tragici classici, attraversando le figure dei lirici e continuando in quelle di Erodoto e Tucidide, la *paideia* umana ha rappresentato lo specchio della coscienza greca sintetizzata dall'innesto dell'umanismo greco con la storia e con la cultura viva della comunità. L'uomo dei Greci è l'uomo sociale e la *paideia*, a partire da quella omerica, è in ogni caso formazione dell'uomo che si misura in base alla sua funzione sociale, è formazione dell'uomo a servizio della comunità per l'intera esistenza. Deriva da questa impostazione l'associazione fra il processo di maturazione umana e i processi sociali che vengono pensati in relazione strettissima, tanto che inscindibile appare il legame fra dimensione intellettuale e dimensione produttiva. Ne è prova la funzione riconosciuta da tutta la comunità alla figura dell'educatore per eccellenza, il poeta, concepito e considerato nella sua veste sociale e nella sua veste politica. Il poeta, il musico, il filosofo, il

<sup>19</sup> Cfr. R. Mondolfo, *Nota sopra il genio ellenico e le sue creazioni spirituali*, in E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, trad.it., I, La nuova Italia, Firenze 1943<sup>2</sup>.

retore non godono di considerazione solo per il loro valore artistico, ma è soprattutto la funzione socio-politica nel senso più ampio a far loro attribuire e riconoscere il ruolo di pedagoghi<sup>20</sup>. È legittimo affermare che in simile spazio la “parola” e la “virtù” abbiano camminato di pari passo e siano state l’*humus* di formazione dell’ideale umano che ispira la *paideia* elladica e che è pensata come forma viva, né a-temporale né extra-temporale, ma collocata in un contesto e in un tempo precisi.

*Logos, Polis e Sophia* costituiscono la triade dello spirito greco ed è il poeta il simbolo di questo connubio, così come nei secoli d’oro della grecità saranno i filosofi. La parola del poeta, ispirata divinamente, comunica all’uomo le leggi universali delle cose della vita e così adempie al suo compito di educatore<sup>21</sup>.

Fra tutti, Omero fu a detta di Platone educatore di tutta la Grecia<sup>22</sup>. E lo fu non solo per aver offerto all’intera Ellade un manuale di didattica eroica impersonata dalle figure straordinarie di Achille e di Odisseo, ma soprattutto per aver avviato una riflessione, attraverso gli *exempla* descritti, sul fatto educativo, per aver cioè costruito una narrazione di formazione umana che in modo speciale nell’*Iliade* e nell’eroe Achille inizia a costruirsi come modello<sup>23</sup>. A partire da Omero e dalle fonti a lui attribuite è possibile avviare una ricognizione di quelli che saranno tratti distintivi del modello e delle teorizzazioni educative successive. Non è secondario, ad esempio, come carattere originario che ha contribuito alla costruzione del modello educativo, il parallelismo tra lo svolgimento della storia delle comunità greche, esposte continuamente a guerre e viaggi, e la progressiva affermazione dell’idea di *paideia*. Attraverso lo svolgimento dei fatti bellici e dei viaggi l’uomo, o meglio l’eroe, sperimenta quel processo di autoriflessione e di formazione di sé, come esercizio e come ricerca che ingloba la complessa dialettica fra dimensione etica e dimensione politica, fra armonia e dissonanza, sempre nella tensione del raggiungimento di un *telos*, coincidente con la perfezione umana<sup>24</sup>.

L’ideale del *kalós kai agathós* diveniva l’*akmé* di un possibile percorso formativo, tutto giocato sull’armonia di corpo e mente, di educazione del corpo e formazione intellettuale, sigillati dalla valenza etico-religiosa e civica. E nella embrionale forma del dualismo rintracciabile agli albori della civiltà ellenica, la *paideia* formulava il modello del *cursus* formativo destinato alla ristretta cerchia aristocratica e lo distingueva dal percorso formativo riservato al *demos*. L’educazione omerica era una educazione per classi, per origine e appartenenza sociale, per funzioni sociali; vi erano un’educazione aristocratica e un’educazione per il popolo, due mondi per i quali Platone formulerà la distinzione fra un’educazione libera per gli *aristoi* e un’educazione tecnica e basata sul lavoro manuale per il *demos*.

A ben riflettere, la lettura pedagogica dei due poemi attribuiti ad Omero lascia emergere il canone dell’educazione propria degli eroi, la cui fama era tale da renderli figure paradigmatiche capaci di incarnare gli ideali più alti riconosciuti dalla comunità sociale.

<sup>20</sup> Cfr. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1934-1935.

<sup>21</sup> Cfr. R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge 1977; M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad.it., Laterza, Roma-Bari 1983.

<sup>22</sup> Cfr. J. Latacz, *Omero. Il primo poeta dell’occidente*, trad.it., Laterza, Roma-Bari 1998.

<sup>23</sup> Si rimanda a E.M. Bruni, *Achille o dell’educazione razionale*, cit.

<sup>24</sup> Sull’idea greca di *paideia* valgono, fra i tanti, i richiami a V. Benedetti Brunelli, *Il pensiero educativo della Grecia*, Studium Urbis, Roma 1939; H.I. Marrou, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité* (ed.it. citata); M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, (ed.it. citata); M.I. Finley, *Les Anciens Grecs*, Maspero, Paris 1973; M. Gennari, *Dalla paideia classica alla Bildung divina*, Bompiani, Milano 2017.

L'educazione eroica era dunque in qualche misura rivolta a tutta la comunità, per gli aristocratici come cammino obbligato e per il popolo come meta ideale e utopica. L'eroe in altri termini era un paradigma per tutta la comunità. Grazie alla sua *areté* questo uomo straordinario conquista la considerazione sociale e il suo nome diventa immortale. Non è l'uomo del popolo, non appartiene alla numerosa classe degli artigiani dediti alla pratica e alla tecnica, mossi da interessi pratici.

L'ideale umano incarnato da Achille e da Odisseo, così come da altri eroi dei due poemi, è regale e si compie nel perseguimento di ideali alti in cui sperimenta costantemente l'*areté*. D'altra parte, le fonti tutte sono riferibili all'educazione aristocratica, vale a dire all'educazione di coloro i quali erano destinati a ricoprire ruoli e funzioni di prestigio e di governo.

Parimenti, a proposito della *paideia* omerica, queste stesse fonti descrivono e formulano uno schema umano ricalcato su una impostazione culturale-educativa a tutti gli effetti razionalistica, una impostazione ben corrispondente alle tradizionali letture neo-classiche e romantiche del genio ellenico che, alla luce delle interpretazioni più articolate degli apporti scientifici recenti, svelano chiaramente oggi una parzialità nella concezione dello sviluppo formativo dell'uomo e una conseguente necessità di reinterpretare ciò che troppo semplicisticamente è stato trascurato o non considerato.

Nella teoria e nella pratica il tipo umano che Omero fotografa e che esalta a modello è l'uomo del dover-essere, ossia il tipo di uomo consono alle società aristocratiche del periodo arcaico, che procede secondo uno schema valoriale e comportamentale che reclama l'esercizio di un pensiero logico mirante a eseguire il percorso aprioristicamente tracciato come percorso necessario.

Si pensi in particolare ad Achille: analizzando la figura e le vicende esistenziali dell'eroe appare evidente che tutto quanto di irrazionale potesse cogliersi nella condotta umana veniva automaticamente ricondotto a interventi psichici, vale a dire a interventi, a operazioni non umane agenti nella vita dell'uomo. Influenze esterne avevano il potere di condizionare il pensiero e l'agire dell'individuo. Non erano affatto ipotizzabili dinamiche interiori proprie del soggetto; al contrario era assunto-cardine che la presenza e l'influenza esterna, precisamente divina, fossero determinanti nella conduzione dell'esistenza umana.

Non può certamente intravedersi nell'eroe dell'*Iliade* una qualche possibilità di auto-determinazione e autogestione delle proprie cose. Nelle decisioni più importanti, infatti, c'è sempre Atena al fianco del Pelide. La figura dell'eroe dall'infanzia all'adolescenza procede secondo un progressivo crescere, una maturazione, un divenire in cui l'ideale umano si realizza. Achille è l'uomo che aspira a diventare eroe e la sua educazione è prima di tutto un'educazione eroica che si sostanzia nella congiunzione di cura del corpo e abilità oratoria<sup>25</sup>. È una formazione pratica, che dà rilievo al corpo, alla sua cura e alla sua forza; è parimenti un'educazione dell'eccellenza spirituale che attribuisce valore pieno alla parola e all'arte della persuasione<sup>26</sup>; è in sintesi un percorso per giovani aristocratici teso ad affinare astuzia, intelligenza e vigore fisico.

<sup>25</sup> Per chiarire, fra i tanti, si legga il passo dell'*Iliade* IX, 443, riferibile all'educazione di Achille ricevuta da Fenice che lo preparava ad essere «buon parlatore, nelle azioni efficaci». Per un quadro generale dell'educazione eroica si rimanda al citato lavoro di M.A. Manacorda, *La paideia di Achille*.

<sup>26</sup> L'educazione eroica si sintetizza nel binomio *epea kai erga*, che unisce attenzione e cura del corpo all'oratoria.

Se nell'*Iliade* la *paideia* e l'*areté* vengono a coincidere a pieno e l'educazione è orientata al valore eroico, ossia alla forza fisica e al coraggio in guerra, nell'*Odissea* sia l'uomo che la sua educazione conoscono una emancipazione dalla rigidità della concezione sovrumana e straordinaria dell'*epos* più antico. In tempo di pace, e non più nel campo di battaglia di Troia, si afferma un modello alternativo di formazione dell'uomo, più realistico, meno agganciato alla staticità della civiltà di vergogna, in cui il fine ultimo della consonanza all'organizzazione sociale e del rispetto al sistema normativo in essa vigente si realizza attraverso una pedagogia della *imitatio* di modelli comportamentali positivi, modelli a cui l'uomo greco arcaico doveva costantemente adeguarsi. L'eroe dell'*Odissea*, per cui tanto vale l'*areté* (il valore), coincidente fra l'altro anche nella genesi del termine al suo stato di *aristos* (il migliore, l'eroe), costituisce in maniera chiara il gradino più antico e lontano nella scala dell'evoluzione spirituale ellenica, raffigura una tappa imprescindibile di quella ricerca che aspira a risalire alle origini dell'Occidente per avere cognizione delle radici e delle strutture di una civiltà nel suo complesso. Ritrae allo stesso modo una figura su cui si è articolato un modello che ha viaggiato nella storia occidentale, senza tuttavia affermarsi come dominante, poiché dis-armonico rispetto alla forza normativa e normatrice della *ratio*, rispetto cioè a uno schematismo collaudato di educazione alla verità e a quella adesione all'ordine come istanza educativa e come esigenza etico-politica.

A ben vedere, il processo di formazione dell'uomo Odisseo si apre al nuovo, rompe con le categorie tradizionali, si muove sul terreno dell'inedito. Ha una sua forza, una autonomia che paradossalmente si farà immagine di un modello alternativo alla monodimensionalità educativa ellenica e alla sua influenza su tutti i campi del pensiero successivo. Odisseo ha una personalità complessa, di gran lunga più sfaccettata rispetto a quella degli altri eroi: matura e si sviluppa affermando se stesso non più sul campo di battaglia, così che non sono più sufficienti per sé i valori della forza fisica e del coraggio sul campo come lo erano per Achille. La sua *psyche* presenta specchi concentrici, non è simboleggiata dalla linea retta dell'uomo iliadico ma è una *psyche* a più livelli. D'altra parte Odisseo, il protagonista di un'epopea ormai fattasi romanzo, risente di un mondo che mostra coordinate culturali nuove, di un paradigma umano e paideutico arricchito dell'elemento intellettuale: Odisseo, Telemaco, Menelao, Penelope, Nausicaa sono ricordati prevalentemente per le proprie qualità mentali. Telemaco ha saggio giudizio; Penelope è saggia e astuta; Nausicaa è bella e possiede anche tutte le virtù richieste a una donna di cultura aristocratica. Odisseo è un guerriero, vive dell'ammirazione dell'antico ideale eroico incarnato a pieno da Achille, ha un maestro, avverte su di sé, al pari di Achille, che il suo destino individuale e l'esercizio dell'*aristia* sono funzionali alla formazione della comunità, a ricalcare così il connubio evidente fra le sfere pubblica e privata, del singolo e della collettività, della famiglia e della società. Odisseo è soprattutto, però, l'uomo che si forma, agisce, è educato, trova soluzioni vantaggiose grazie alla *metis*, che è intelligenza pratica, affinata dall'esperienza e resa attiva e insieme nutrita dall'astuzia. In quello che è il frammento più consistente della sua esistenza, il *nostos* è nel poema per larghissima parte narrato dallo stesso protagonista nella forma dell'espedito poetico che trasmette tra l'altro importanti insegnamenti civili ed etici. Non è il *logos* a caratterizzare il pensiero e l'agire dell'uomo Odisseo. Se il *logos* è il pensiero astratto, l'intelligenza che classifica categorie, la *metis* è l'intelligenza "bassa", quella che nasce e si

affina nella pratica, la capacità di approdare a risultati nella concretezza empirica, frutto di un pensare scaltro e astuto. Odisseo, infatti, è *polymetis*: ha molti pensieri, tutti collocati e collocabili nello spazio fisico. Non si dice in alcun luogo del poema che egli abbia un pensiero profondo, non si conosce nel periodo arcaico il senso del profondo ma solo il senso della quantità: il *poly* prevale sul *bathy*, la «quantità» sostituisce l'«intensità»<sup>27</sup>. D'altra parte Odisseo non avrebbe potuto avere cognizione di un *logos*, termine peraltro assente in Omero nel senso che più tardi ad esso riconoscerà Platone. E non può l'eroe avere cognizione del *logos* come ragione pura, poiché non ha concezione dell'unitarietà della sua vita psichica e neppure sente il corpo nella sua totalità. Il *logos* di cui parla Omero, anche nell'*Odissea* che è posteriore all'*Iliade*, ha il significato letterale corrispondente al verbo “raccolgere” e talvolta *logos* si confonde con *muthos* significando la “parola” singola. Nell'*Odissea* si trova *noos* e non *logos*, ossia è riconosciuto nell'insieme organico dell'uomo un organo spirituale, da cui provengono le rappresentazioni, che si chiama *noos*. Questo organo e le sue funzioni sono altra cosa rispetto al *logos* che, come categoria del pensiero, muove e matura da un procedere secondo un ordine non casuale di raccolta delle esperienze e dei fenomeni, nella considerazione che l'universo è regolato da leggi inviolabili, non imposte dall'esterno. In altre parole, le esperienze e i fenomeni necessitano ed esprimono leggi immanenti che i greci non si accontentano di constatare ma che pretendono di comprendere fino a ricercarne le cause. È chiaro che Odisseo non rappresenti ancora questa immagine di uomo logico, ma è altrettanto evidente che la sua vicenda eroica sia la prova di capacità, abilità e risorse altre, a-logiche, irrazionali, che trovano espressione nella dimensione onirica costruita e vissuta dal poeta. Si narra che Ulisse debba la sua fama non solo alla sua forza ma soprattutto al possesso di questa particolare intelligenza, la *metis*, di cui dà prova in massima misura durante il *nostos* e già anche nell'*Iliade* dove è risaputo che la soluzione del lungo assedio di Troia sia legata allo stratagemma del cavallo che consentì ai Greci di espugnare Troia. La *metis* è il tratto caratteristico della sua personalità, è la costante che accompagna e promuove il suo viaggio esistenziale di formazione umana e eroica. Per comprenderne la poliedricità e la valenza formativa, valga il celebre incontro con il ciclope Polifemo durante il viaggio nel Mediterraneo: è in questo scontro, ricchissimo di implicazioni socio-culturali, antropologiche, religiose e persino economiche<sup>28</sup>, che si tocca l'apice della *metis* di Ulisse. Dall'offerta nella spelunca del vino “nero” non diluito al Ciclope<sup>29</sup>, dal racconto della nave spezzata da Poseidone<sup>30</sup>, dal ricorso al nome “Nessuno”<sup>31</sup> e dallo stratagemma

<sup>27</sup> Un approfondimento è presente anche in E.M. Bruni, *Achille o dell'educazione razionale*, cit., pp. 120-132.

<sup>28</sup> Ulisse e Polifemo sono immagini di due mondi antitetici: la civiltà del greco contro l'inciviltà dei Ciclopi ben descritti da Tucidide nel libro VI delle Storie come i più antichi abitanti della Sicilia. Nel libro IX dell'*Odissea* Ulisse narra al re dei Feaci Alcino l'esperienza vissuta sbarcando nell'isola dei Ciclopi: il suo racconto è una formidabile presentazione dei valori della civiltà greca attraverso la narrazione dello stadio di arretratezza mostrato dai Ciclopi, mostruosi non solo nel loro aspetto fisico con un solo occhio e nell'altezza gigantesca. I Ciclopi sono innanzitutto cannibali e abitualmente si nutrono di soli latticini; sono dediti alla pastorizia e non all'agricoltura che è tipica di uno stadio di civiltà più avanzata; sono violenti e non riconoscono le regole dell'ospitalità, sacre per i greci anche in virtù della circolazione dei beni che produce e su cui si regge l'economia domestica. Inoltre i Ciclopi non si curano della protezione degli dei, riconoscendo come unica autorità il capofamiglia.

<sup>29</sup> *Od.*, IX 345-374.

<sup>30</sup> *Ivi*, 283-286.

<sup>31</sup> *Ivi*, 366.

dei montoni legati “con vimini torti” tre a tre per nascondersi aggrappandosi al pelo e uscire all'alba dalla grotta<sup>32</sup>, Ulisse calcola il suo piano vincente. È dall'esperienza reale, oggettiva e soggettiva, che si attiva la sua riflessione, così come dal caso specifico prende corpo l'azione dettata da finalità concrete.

Per riuscire nella singola impresa Odisseo fenomenologicamente inventa stratagemmi che nascono, quindi, dalla situazione e in situazione. La *metis* supera la forza fisica, persino lo stesso coraggio, ed è virtù speciale quando non nasce né si avvilisce in dolo. Tuttavia, essa non è riconosciuta e riconoscibile al pari dell'intelligenza logica, poiché non vincolata alla teoresi.

È chiaro che il modello umano e paideutico dell'*Odissea* sia meno assoggettato ai paradigmi eroici e umani del reale sistema arcaico. È il poeta che delega Odisseo a raccontare da protagonista la sua formazione: mediante un espediente artistico è consentito al poeta di presentare, entro la narrazione dai confini temporali brevi di appena sei settimane (dall'intervento degli dei all'uccisione dei proci), un modello anche paideutico nuovo, non rispondente pienamente al canone imposto dal sistema arcaico.

Da questa descrizione di una porzione del *nostos* del signore di Itaca, che per via indiretta include avvenimenti di un intero decennio di peregrinazioni, emerge il profilo umano e formativo di Odisseo che si giustifica come modello poeticamente più che razionalmente.

La *paideia* di Odisseo infatti è, rispetto all'educazione di Achille, più libera dall'obbedienza alle coordinate del mondo reale e alle leggi dell'etica e dell'eroismo arcaico. Pur insistendo nel terreno dei valori della cultura cavalleresca di quello che Marrou ebbe a definire il “medioevo omerico”<sup>33</sup>, i personaggi del poema, da Odisseo a Telemaco *in primis*, si affrancano dall'ossessivo principio e fine del perfetto guerriero omerico. Non è più la ricerca spasmodica della gloria, non è più l'esclusiva aderenza al destino incupito da una morte gloriosa, a caratterizzare l'ideale esistenziale di Odisseo. L'eroe del *Ritorno* è inquieto e incarna una individualità creativa, dove la linfa è la conoscenza di sé che non è destinata ad esaurirsi, neppure con la fine del peregrinare e con la riunione agli affetti familiari. «E quando, nelle tue case, i pretendenti li hai sterminati, con l'inganno o a fronte con l'aguzzo bronzo, prendi allora il maneggevole remo e va', finché arrivi da uomini che non sanno del mare, che non mangiano cibi conditi col sale, che non conoscono navi dalle gote purpuree né i maneggevoli remi che sono per le navi le ali»<sup>34</sup>: Tiresia profetizza un altro viaggio, un viaggio senza fine o, meglio, un viaggio dalla conclusione impossibile proprio come è impossibile nell'orizzonte della Grecia arcaica che vi siano uomini “che non sanno del mare” (*oi ouk isasi thalassan aneres*), “che non mangiano cibi conditi col sale” (*oude th'alessi memigmenon eidar edousin*), “che non conoscono navi” (*oud'ara toi isasi veas*).

Così come l'*Odissea* non si chiude con il ritorno a casa e lascia aperti non pochi problemi, allo stesso modo il processo di conoscenza e costruzione identitaria di Odisseo non conosce il recinto chiuso dell'acquisizione razionale o della ricerca-restituzione di un senso dall'esperienza vissuta e agita: la sua formazione umana investe le dimensioni del non-razionale, del sogno, dell'immaginazione che aprono all'infinito, all'enigmatico, alla sperimentazione.

<sup>32</sup> Ivi, 424-466.

<sup>33</sup> H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, cit., trad. it., p. 27.

<sup>34</sup> *Od.*, XI 121-125.

Parallelamente Odisseo vive, sul filo del rasoio tra razionalità e non razionalità, il suo viaggio fiabesco, che appare essere per molti versi lo specchio dell'esplorazione interiore e onirica del poeta.

Così, possono essere recuperate figure di tradizioni più antiche, tracce di favole antiche e impronte preomeriche. Così, si sperimenta una concezione più vitalistica e positiva dell'azione umana, non passivamente relegata a volontà superiori. Così, si profila la possibilità di un'autodeterminazione nella condotta umana, dove appare più flessibile il libero arbitrio e dove è giustificato talvolta anche omettere il piano degli dei. All'interno di quest'ultimo tema, rappresentativo del grande problema della responsabilità umana nel determinare il proprio destino ed esercitare liberamente il proprio pensiero, Odisseo ricopre un posto importantissimo, sviscerato ancora come problema aperto nella ricerca. Egli è diverso dagli uomini, si è detto a più riprese. Possiede un *nous* come tutti gli uomini, ma questo si esplicita con modalità molto singolari. E ciò è vero soprattutto se restiamo legati ai significati condivisi di questo termine nell'*Odisea*. È come se il suo *nous* sia sì dipendente dalle circostanze ma, a differenza del *nous* dei compagni, tiene conto delle conseguenze del suo pensare e del suo agire. Cosa peraltro riconosciuta, in alcuni passi anche invidiata o biasimata dai compagni, quando il suo pensare e il suo pianificare si muovono sapendosi distanziare dalla necessità presente e così facendo gli evitano quella che per gli altri è l'inesorabile vendetta o punizione di un qualche dio<sup>35</sup>. «Sei inflessibile, Odisseo: hai più coraggio, e non cedono mai le tue forze. Tutto di ferro sei fatto...»<sup>36</sup>: così esclamava Euriloco al largo della Trinacria al capo Odisseo incurante della stanchezza degli altri marinai. Alla luce di queste riflessioni, si profila una via di indagine originale rispetto a come è stata spiegata l'archetipica immagine del signore di Itaca in continuo cammino di conoscenza e di trasformazione umana. L'approfondimento sul suo prendere forma, sulla sua *bildung*, alla luce delle recenti scoperte della genetica e della fisica, può svelare sorprendenti scenari con recuperi e conseguenze importanti sulla ridefinizione delle attuali teorie e delle pratiche educative. Il fatto che Ulisse non sia interpretato come un semplice calcolatore e un maniacale razionalizzatore, come lo dipingevano Adorno e Horkheimer<sup>37</sup>, e la considerazione che il suo *noein* sia una sorta di ipercoscienza e non semplicemente una spirituale indimostrabile capacità profetica sono campi ricchi della ricerca e di quella pedagogica in particolare. Potremmo dire con il linguaggio delle scienze epigenetiche e fisiche attuali che Odisseo sia tutto intuito e che in altro modo egli attinga ispirazione da una fonte di conoscenza cosmica inespugnabile da altri. Odisseo conosce e si forma grazie ad una sensibile ipercoscienza collettiva, che gli permette di selezionare dalla rete di conoscenze umane quelle migliori, quelle che lo fanno riuscire nelle imprese, quelle che gli arrecano il successo a seconda delle circostanze<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Per comprendere le caratteristiche e il significato del *nous* nei tempi arcaici occorre tener conto del richiamo al verbo *noein* che traduce l'intuire dell'uomo, l'interpretare ciò che allo sguardo si presenta, includendo ancora il comportamento che ne consegue. Ora «Fin tanto che il *vóos* dell'uomo resta schiavo della situazione in cui si viene a trovare, non è possibile che l'uomo si elevi a considerare i pericoli futuri, e che regoli la sua condotta con quella saggezza che soltanto la preveggenza può dare. Per l'uomo il cui *vóos* è così strattamente limitato alle preoccupazioni immediate, la condotta muove naturalmente verso la colpa e la violenza» (G. Bona, *Il «Noos» e i «Nooi» nell'Odisea*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, Torino 1959, p. 10).

<sup>36</sup> *Od.*, XII 279-280.

<sup>37</sup> Cfr. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. Einaudi, Torino 1966.

<sup>38</sup> Per una visione di sintesi sull'argomento si rimanda al recente lavoro di G. Fozar, F. Bludorf, *Ipercoscienza*.

## Bibliografia

- Adorno T.W., *Interpretazione dell'Odissea. Con un dialogo sul mito tra Adorno e Karl Kerényi*, a cura di Stefano Petrucciani, Manifestolibri, Roma 2000
- Adorno T.W., M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. Einaudi, Torino 1966
- Benedetti Brunelli V., *Il pensiero educativo della Grecia*, Studium Urbis, Roma 1939
- Boitani P., *Il grande racconto di Ulisse*, il Mulino, Bologna 2016
- Bona G., *Il «Noos» e i «Nooi» nell'Odissea*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, Torino 1959
- Bonetta G., *L'invisibile educativo. Pedagogia, inconscio e fisica quantistica*, Armando, Roma 2017
- Bruni E.M., *Achille o dell'educazione razionale*, Marsilio, Venezia 2012
- Bruni E.M., *Alle origini del paradigma formativo europeo: il mito di Omero nella lezione di Adorno*, in M. Bruno, A. Lombardinilo (a cura di), *Narrazioni dell'incertezza. Società, media, letteratura*, Franco Angeli, Milano 2016, pp. 107-120
- Burckhardt J., *Griechische Kulturgeschichte*, Spemann, Berlin 1898
- Cambi F., *Sul canone della pedagogia occidentale*, Carocci, Roma 2009
- Cantarella E., *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2013<sup>8</sup>
- Detienne M., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad.it., Laterza, Roma-Bari 1983
- Finley M.I., *Les Anciens Grecs*, Maspero, Paris 1973
- Finnegan R., *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge 1977
- Fozar G., F. Bludorf, *Ipercoscienza. L'intelligenza nascosta nel DNA. I segreti della genetica e della fisica quantistica per connettersi con l'universo*, trad. it., Macro Edizioni, Cesena 2018
- Garlan Y., *L'uomo e la guerra*, in J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, trad.it, Editori Laterza, Bari 1991, pp. 55-86
- Gennari M., *Dalla paideia classica alla Bildung divina*, Bompiani, Milano 2017
- Gennari M., *Forme della cultura e dell'educazione nella Grecia classica*, in «Studium Educationis», XVI, 3, ottobre 2015, pp. 7-18
- Jaeger W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1934-1935
- Krahmer G., *Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst*, Hallesches Winckelmannsprogramm, Halle 1931
- Latacz J., *Omero. Il primo poeta dell'occidente*, trad.it., Laterza, Roma-Bari 1998
- Manacorda M.A., *La paideia di Achille*, Editori Riuniti, Roma 1971
- Manfredi V.M., *Il mio nome è Nessuno*, Mondadori, Milano 2017
- Manfredi V.M., *Il romanzo di Odisseo*, Mondadori, Milano 2015
- Marrou H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris 1948 (ed.it. Studium, Roma 2016 con prefazione di G. Tognon).
- Mondolfo R., *Nota sopra il genio ellenico e le sue creazioni spirituali*, in E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, trad.it., I, I, La nuova Italia, Firenze 1943<sup>2</sup>

---

*L'intelligenza nascosta nel DNA. I segreti della genetica e della fisica quantistica per connettersi con l'universo*, trad. it., Macro Edizioni, Cesena 2018. Si considerino, inoltre, per le implicazioni con lo studio dei processi cognitivi e formativi il citato testo di Gaetano Bonetta, *L'invisibile educativo. Pedagogia, inconscio e fisica quantistica*, e i contributi di James Hillman.

- Monsacré H., *Le lacrime di Achille. L'eroe, la donna e il dolore nella poesia di Omero*, trad.it., Medusa, Milano 2003 Patzek B., *Omero e il suo tempo*, trad. it., Einaudi, Torino 2004
- Nietzsche F., *L'agone omerico*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr.it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1973
- Odissea*, vol. I, libri I-IV, testo e commento a cura di S. West, traduzione di G.A. Privitera, Milano-Vicenza 1983
- Odissea*, vol. II, libri V-VIII, testo e commento a cura di J.B. Hainsworth, traduzione a cura di G.A. Privitera, Milano-Vicenza 1983
- Odissea*, vol. III, libri IX-XII, testo e commento a cura di A. Heubeck, traduzione a cura di G.A. Privitera, Milano-Vicenza 1983
- Odissea*, vol. IV, libri XIII-XVI, testo e commento a cura di A. Hoekstra, traduzione a cura di G.A. Privitera, Milano-Vicenza 1984
- Odissea*, vol. V, libri XVII-XX, testo e commento a cura di J. Russo, traduzione a cura di G.A. Privitera, Milano-Vicenza 1985
- Odissea*, vol. VI, libri XXI-XXIV, testo e commento a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck, traduzione a cura di G.A. Privitera, Milano-Vicenza 1986
- Page D., *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1959
- Pancera C., *La paideia greca. Dalla cultura arcaica ai dialoghi socratici*, Unicopli, Milano 2006
- Pohlenz M., *Der hellenische Mensch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1947 (ed.it. *L'uomo Greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962)
- Privitera G.A., *Il ritorno del guerriero. Lettura dell'Odissea*, Einaudi, Torino 2005
- Sola G., *La genesi teoretica della paideia classica*, Aracne, Roma 2005
- Spitzer L., *L'armonia del mondo*, trad. it., il Mulino, Bologna 2009