

QUANTO È NUOVO L'ANTICO? IL MITO DI ERISITONE: ETICA AMBIENTALE E NORMAZIONE NELLE *PÓLEIS* GRECHE

DAVIDE SILI

University of Roma Tre

davide.sili@uniroma3.it

ABSTRACT

Concepts, such as ecology and environment, central to contemporary ethical reflection applied to the ecosystem, were unknown to the ancient Greeks, but they demonstrated, through literature and legislation, a marked sensitivity to such questions.

It may be interesting to focus on the myth of Erysichthon, transmitted by Callimachus and Ovid, but also by Dante in *The Divine Comedy*. The egoism of Erysichthon appears extremely current, especially with regard to human responsibility in the destiny of the planet.

The awareness demonstrated in classical Greece for the negative consequences of human action on the environment has significant repercussions in the institutional and regulatory contexts of the ancient city-states. Aristotle (*Politics* 6, 1321b 30), for example, recalls the presence in some Greek states of foresters, called ὕλωροί. Similarly, particular attention was paid to the regulation of certain economic activities (IG I³ 257).

This article intends to investigate the most recent issues related to environmental ethics with the aim of overcoming modern subjectivism: the main causes of the environmental emergency can be neutralized taking into consideration the consequences of our actions on the environment, the non-human entities that populate the earth and the life of future generation.

KEYWORDS

Classical culture; environmental humanities; ethics; regulation.

1. INTRODUZIONE

L'urgenza di promuovere politiche volte a ridurre il consumo delle risorse offerte dalla Terra invita a ripensare i legami tra persona e ambiente naturale. Si tratta di un'operazione complessa, rispetto alla quale, pur configurando l'ecologia una categoria concettuale moderna (Thommen 2014, 4), può venire in aiuto il mondo antico quale fonte di modelli da seguire.

Così, atteso che le relazioni tra l'individuo e il suo contesto di riferimento sono condotte secondo un codice conoscitivo e comportamentale definito in una cornice socioculturale che varia nel tempo e nello spazio (Descola 2005), tra le diverse esperienze del passato, quella greca appare meritevole di attenzione: attingendo dalla letteratura delle antiche πόλεις, è possibile ricavare una sensibilità singolare su tali argomenti che denota un'interazione tra umano e natura im-

prontata sulla sinergia e sul disconoscimento delle dinamiche di potere. Se «forse la descrizione dello scudo di Achille¹ può fornire a noi un esempio di come i Greci intendevano la nozione di ambiente: una serie di microcosmi in centri concentrici in cui gli elementi naturali creano la storia e agiscono insieme agli uomini» (D. Bonanno; C. Bonnet 2018, 97), è il racconto del mito di Eristtone che appare illuminante, infatti, «lo scarso rispetto nei confronti delle risorse naturali e l'inclinazione allo sfruttamento indiscriminato della natura, talora in un quadro analogo di decadenza morale o di sovvertimento dei vincoli sociali, marca presso i Greci il comportamento empio di personaggi d'eccezione» (D. Bonanno; C. Bonnet 2018, 93).

In questa direzione, l'articolo intende allora prendere le mosse dai molteplici spunti di riflessione sul tema della crisi ambientale forniti dalla tradizione narrativa del leggendario sovrano. Più precisamente, quest'ultima, se vista esclusivamente come prodotto della cultura greco antica, permette di approfondire «la relazione dei Greci con l'ambiente circostante e segnalare che la considerazione delle condizioni naturali del territorio e delle sue risorse e l'attenzione verso l'armonia del paesaggio erano temi che impegnavano la loro mente» (D. Bonanno; C. Bonnet 2018, 92-93). Quanto affermato, poi, trova riscontro nella normazione di alcune antiche città-Stato, valorizzata nella presente ricerca come antesignana di risposte e soluzioni spendibili anche per numerose questioni odierne. Attraverso le principali letture del mito susseguitesi nel tempo, invece, si ravvisa la base per intraprendere efficaci percorsi interpretativi, capaci di superare il soggettivismo moderno e le logiche, troppo spesso prevalenti, di uno sprezzante progresso tecnologico.

2. IL RAPPORTO TRA UMANO E NATURA NELLE LETTURE DEL MITO DI ERISITONE

Riconducibile ad una lunga tradizione (Robertson 1984), la figura di Erisittone, mitico aristocratico della Tessaglia, figlio del re Triopa, diviene famosa per empietà e violenza. Desideroso di reperire materie prime per realizzare una nuova sala dove svolgere i suoi banchetti, svela tutta la propria scelleratezza in un bosco sacro a Demetra, scatenando l'ira di quest'ultima e subendo la pena esemplare di una fame insaziabile. L'apologo di Erisittone assurge a rappresentazione della bramosia incessante di beni che contraddistingue parte dell'umanità, proponendosi come valido paradigma attraverso cui riflettere sulla relazione individuo - natura e sull'impossibilità di quest'ultima di soddisfare i *desiderata* spesso insostenibili del primo. Erisittone incarna a tutti gli effetti la figura del distruttore delle risorse naturali, antepoendo il proprio egoismo all'equilibrio della natura. Da una simile an-

¹ Hom. *Il.* XVIII, 478-608.

golatura, nella letteratura che trasmette la suddetta tradizione mitologica, al netto delle differenze narrative in essa riscontrabili, è possibile individuare alcuni elementi idonei ad evidenziare tale tipo di interazione problematica.

Secondo una linea diacronica, la storia del mitico Erisittone, raffigurato come un rude giovanotto, è prima di tutto al centro dell'*Inno a Demetra* di Callimaco, composizione mimetica dedicata alla festa organizzata a Cirene in onore della dea e la cui narrazione tiene particolarmente in considerazione l'aspetto paesaggistico. Il poeta ellenista, infatti, nel tratteggiare il boschetto sacro in cui si verifica il misfatto, «descrive, ricreandolo in termini di alta letterarietà, un vero e proprio *locus amoenus*, ambiente ideale per l'*epiphaneia* divina [...]: Callimaco mira ad evocare nei suoi lettori soprattutto l'idea della bellezza, non senza un chiaro accenno alla purezza incontaminata del luogo» (Pierini Degl'Innocenti 1987, 136). Trapela una peculiare sensibilità capace di suscitare venerazione nei confronti di un luogo inalterato², di modo che la descrizione idilliaca proposta in principio sembra preparare il terreno per stigmatizzare la prepotenza dell'umano e la sua tendenza a percepire la natura a suo servizio. Non appena il primo albero, un pioppo caro alle ninfe, viene colpito, emana un grido di dolore e in suo aiuto interviene la dea. Quest'ultima, prima di punire l'empio Erisittone, gli consente di pentirsi, ma egli, aiutato da venti servi, completa il misfatto. La fame inesauribile che ne consegue lo porta poi a dilapidare tutto il suo patrimonio, costringendolo a mendicare.

Così Callimaco, impiegando un punto di vista più immanente rispetto al passato, meno proteso all'interpretazione del volere divino, fa da *trait d'union* tra la tradizione innografica e le istanze progressiste della sua epoca: lungi dal rivelare una mera funzione celebrativa, la sua opera costituisce «a secular story of social behavior» (Bulloch 1977, 101). In altre parole, sono i tratti antropomorfici ad acquisire rilevanza nella vicenda poiché «il poeta presenta le antiche figure leggendarie proiettate in una dimensione più umana» (Falciari 1976, 51), focalizzandosi sull'equilibrata interazione tra quest'ultima e gli elementi della Terra. Peraltro, Callimaco, scrittore erudito e raffinato, rievoca l'inno omerico intitolato alla medesima dea, ma, mentre in quest'ultimo caso emerge l'elemento teologico, poiché la fame che colpisce l'intera umanità è imputabile al dolore patito da Demetra per il rapimento della figlia, egli ricorre ad «una notevole semplificazione dei tratti mitologici e una più coerente riduzione della materia trattata agli aspetti che interessano strettamente il solo protagonista» (Falciari 1976, 56-57). Più nello specifico, Callimaco, fa proprio il punto di vista secondo cui perfino dalle scelte individuali può dipendere il mantenimento dell'armonia naturale, ponendone a presidio la categoria concettuale dell'*αἰδώς*³, e si distacca da una percezione della natura quale strumento a disposizione dell'individuo, entità da questo costantemente modificabile soprattutto attraverso il ricorso alla tecnica. Individuando anche nel man-

² Call. *Hymn* VI, 26-29.

³ Call. *Hymn* VI, 73.

cato rispetto verso la natura l'origine di rischiosi sconvolgimenti sociali e conscio dell'insussistenza di una quantità illimitata di risorse, il messaggio che il famoso autore alessandrino sembra far circolare, dunque, evidenzia l'impossibilità di una rigenerazione immediata, prendendo le distanze da uno sviluppo umano inteso in maniera consumistica⁴.

Il caso di Erisittone si diffonde poi nel mondo latino attraverso i versi 738-878 del libro VIII delle *Metamorfosi* di Ovidio alla stregua di vero e proprio anti-modello. Utilizzando i *topoi* tipici del genere diatribico, infatti, trapela un chiaro obiettivo moralistico atto a disapprovare il malcostume della società romana e ciò «che nei luoghi comuni contro la *luxuria* e l'*avaritia* è la critica ad un atteggiamento di incontenibilità, nel realistico contesto ovidiano viene a materializzarsi nella fame inestinguibile che si è impossessata di Erisittone» (Perini Degl'Innocenti 1986, 82). Le sorti del celebre scellerato, così, fanno da contraltare al racconto di Filomene e Bauci (Ortis 1970, 413-415), contenuto sempre nel libro VIII della medesima opera e diretto ad esaltare nella Roma dell'epoca un esempio di povertà e altruismo. Diversamente dalla versione callimachea, l'Erisittone ovidiano ha i connotati di uno sprezzante e maturo uomo di potere⁵, intento a compiere un'azione di depauperamento delle risorse naturali nel totale disinteresse delle conseguenze sulla collettività, «il suo attacco al bosco pertanto sembra l'esplosione improvvisa di una personalità viziosa e squilibrata» (Segal 2005, LXVII). Nella rappresentazione ovidiana, peraltro, Erisittone, dopo aver venduto sua figlia Mesta per far fronte alla perdita di tutti i suoi averi, ancora afflitto dalla fame, si trova costretto a ricorrere all'autofagia. Quale tassello del complesso mosaico mitologico delineato nelle *Metamorfosi*, opera scritta dal poeta di Sulmona per celebrare la *Pax Augustea* e per promuovere la riscoperta di modelli di vita improntati alla semplicità e alla parsimonia, il mito di Erisittone, nella declinazione ovidiana, diviene essenziale per allontanarsi dalla vanità che porta a consumare indiscriminatamente, suggerendo un *modus agendi* non esclusivamente autoreferenziale e materialistico⁶. Si tratta, allora, di un paradigma operativo volto a contrastare la reificazione dei costumi e apprezzabile prevalentemente sotto un profilo civico, ossia attribuendo importanza al sentimento di partecipazione responsabile ed equilibrata alla vita della comunità.

La versione ovidiana del mito Erisittone influenza Dante che cita l'empio figlio di Triopa nei versi 25-27 del XXIII canto del Purgatorio, dedicato ai golosi. Il po-

⁴ Call. *Hymn* VI, 31- 36.

⁵ Ovid. *Metam.* VIII, 751-756.

⁶ «I confronti fra l'*Erisittone* di Ovidio e quello callimacheo concordano tutti su un punto: Ovidio riscrive il suo modello caricandone i toni. [...] Erisittone [...] assume una statura sinistra, superumana. L'apparato divino si appesantisce, e la demoniaca personificazione della Fame torreggia sulla vicenda» (Barchiesi 1989, 59).

eta fiorentino, mosso da un intento formativo⁷, mutua dal Sulmonate l'ampio catalogo di personaggi offerto dalle *Metamorfosi* con funzione esemplare e abbozzando uno sfondo naturale dalle forti vocazioni allegoriche. In altri termini, «la natura non viene rappresentata di per se stessa, nel poema dantesco, ma sempre come segno della realtà divina» (Chiavacci Leonardi 2007, 11), sicché, nel solco di un speciale simbolismo metafisico, il codice della natura viene interpretato come manifestazione immanente dell'attività di Dio. La natura, dunque, spazio comune ad ogni essere, è il luogo privilegiato per l'ascesa a Dio e oltraggiarla vuol dire pregiudicare un tutto equilibrato⁸.

3. I PRODROMI DEL PENSIERO ECOLOGICO NELLA NORMATIVA AMBIENTALE DELLA GRECIA ANTICA

La mitologia greca interpreta la natura quale fonte generatrice della forza vitale che permea gli esseri. Per tale ragione, essa assume caratteri di sacralità, diventando meritevole di protezione dagli interventi umani atti a pregiudicarne la prosperità. Traspare una sensibilità ecologica *ante litteram*, pur non essendo ancora sopraggiunte innovazioni tecnologiche capaci di causare drammatici cambiamenti paesaggistici o climatici⁹. Così, se Platone nelle *Leggi* mette in risalto «il forte rischio di inquinamento a cui, diversamente dagli altri elementi naturali quali la terra, il sole e i venti, è soggetta l'acqua, e propugna la necessità di norme di legge che puniscano chi la inquina» (Gallo 2018, 408), il riferimento nella *Politica* di Aristotele ai pubblici sorveglianti delle foreste (*ύλωροί*), nominati tra le magistrature essenziali per la città¹⁰, dimostra una spiccata consapevolezza del bisogno di protezione che richiedono i boschi, rimarcata nel quinto libro dell'opera di Teofrasto *Περὶ φυτικῶν αἰτιῶν* dove «si sottolinea che nella regione di Philippi, in Tracia, si sarebbero verificati mutamenti climatici a causa del disboscamento» (Gallo 2018, 407).

Su questa lunghezza d'onda, la normativa delle antiche *πόλεις* considera i rischi ravvisabili in alcune attività antropiche, come lo sfruttamento spregiudicato delle risorse o lo spargimento di rifiuti (Longo 1988, 6), sebbene permangano cospicue zone di reciproca ingerenza tra apparato statale e dimensione religiosa (Rousset

⁷ «È lo stesso *iter* di Dante dalla selva oscura, sede del caos, all'armonia dell'ordine divino» (Mercuri 2009, 34).

⁸ «l'uomo di quei secoli si sente partecipe della natura, interno a un dinamismo che coinvolge senza eccezioni tutti gli esseri» (Cristaldi 2009, 36).

⁹ «Non sembra opportuno, dunque, formulare giudizi di carattere generale sul grado di "sensibilità" mostrato dall'uomo antico rispetto ai problemi legati alla protezione dell'ambiente, per confrontarlo con la mentalità dell'uomo contemporaneo» (Sammartano 2020, 380).

¹⁰ Allo stesso modo, come si evince da *IG IX*, 2, 257, a Thetionion la medesima funzione viene svolta dai magistrati eponimi.

2013, 115). Si tratta, più opportunamente, di misure che mirano essenzialmente a garantire l'integrità di aree deputate allo svolgimento di riti sacri, situate all'interno o all'esterno della città¹¹. In questo senso, infatti, «I provvedimenti legislativi documentati attraverso iscrizioni fanno percepire che lo stato interveniva in questo ambito solo in casi particolari, soprattutto allo scopo di prevenire l'insudiciamento di alcuni spazi specifici della città utilizzati per funzioni religiose o comunque connessi con luoghi sacri di primaria importanza per l'intera comunità» (Sammartano 2020, 399).

Eppure, è conveniente ricordare alcune soluzioni normative che sembrano caratterizzarsi su questo fronte per una spiccata originalità.

Secondo una prospettiva cronologica, occorre anzitutto citare un provvedimento¹² adottato presso l'isola di Paros nella prima metà del V° secolo a.C. per diminuire la presenza di rifiuti lungo le strade urbane. «La difficoltà di collegare la norma ad una prescrizione cultuale è data dall'espressione ἄνωθεντιῆς [...], dalla quale si evince chiaramente che si voleva proibire il getto di rifiuti da zone sopraelevate rispetto al manto stradale, e dunque verosimilmente dai livelli più alti delle case private e non da edifici religiosi posti normalmente sullo stesso livello della strada. Del resto, nel pur lacunoso testo dell'iscrizione non si trova alcun cenno a edifici sacri o a particolari cerimonie religiose, né è possibile cogliere alcun nesso tra la strada e gli edifici destinati alle pratiche sacrificali» (Sammartano 2020, 397). Peraltro, dal momento che il frammento non riconduce l'inizio del procedimento nei confronti del trasgressore esclusivamente a magistrati istituiti *ad hoc*, ma consente a chiunque di esigere l'ammenda comminata, si profila un preludio delle eccezionali forme di esercizio dell'azione penale da parte di procuratori volontari (Sammartano 2020, 398) presenti nell'ordinamento statunitense e ispirate, oltre che da ragioni di carattere prettamente economico, da una forma di impegno per la sfera pubblica (Gold 2022, 1511).

Alla seconda metà del V° secolo a.C. risale invece un'epigrafe¹³ che testimonia il divieto di svolgere la concia delle pelli nei pressi del fiume Ilisso, all'altezza del tempio di Eracle collocato all'ingresso della città di Atene. Sebbene tale provvedimento risponda ad evidenti ragioni rituali, infatti «la concentrazione di culti nell'area era paragonabile soltanto a quella dell'acropoli» (Fabiani 2018, 378) e «i riti richiedevano un'acqua pura, cristallina, limpida; e buon odore» (Fabiani 2018, 396), viene letto da parte degli studiosi (Panessa 1983; Rossetti 2002) come una risalente testimonianza di misura dall'intento ecologico e finalizzata al con-

¹¹ Si vedano ad esempio *IG XII*, 4 1:283; 1:284.

¹² *IG XII*, 5: ὅς ἄν βάλῃ/ληι τὰ ἐκ//[α]θήματα//[α] ἄνωθεντιῆς ὁδοῦ, μ//ίαν καὶ π//εντήκων//τα δραχμ//[ᾶ]ς ὀφελέ//[τ]ω τῷ θε//[λ]οντι πρ//[ῆ]χ[σαι] ..].

¹³ *IG I³* 257: [..... δρ//αχμάς. ἐπ[μ]έλεσθαι δὲ//τὸμ βασιλέα' γράφσαι δ//ἔ ἐστέλει λιθίνει καὶ//στῆσαι ἡεκατέροθι' με//δὲ δέρματα σέπεν ἐν τσ//ι ἡιλισοῖ καθύπερθεν//τῷ τεμένος τσ'ἡερακλέ//[ο]ς μεδὲ βυρσοδεφσῆν μ//[εδὲ καθά]ρμα[τ]α <ἐ>ς τὸν π//[ο]ταμὸν βάλλεν ..].

trasto dell'inquinamento industriale. Con lo scopo di calmierare un'attività da cui scaturisce la contaminazione delle acque¹⁴, l'obiettivo di preservare l'igiene pubblica (Gallo 2018, 414-415) acquista così un ruolo centrale nel bilanciamento tra i diversi interessi in gioco, prevalendo principalmente sull'iniziativa economica.

Affiora, poi, l'intenzione di favorire l'integrazione armoniosa tra umano e contesto cittadino, affinché l'urbanizzazione non sia fonte di pregiudizio per l'ambiente e per le stesse persone. In un simile panorama, può essere utile richiamare una disposizione del 320/19 a.C.¹⁵ che, ascrivibile alla sfera delle riforme di riduzione delle magistrature ateniesi (Poddighe 2002, 41-42), sancisce il passaggio di determinate funzioni dagli *αστρονόμοι* agli *ἀγορανόμοι*. A costoro, in particolare, viene affidato il compito di garantire la pulizia di alcune vie di Atene e, pur rappresentando queste ultime le strade deputate allo svolgimento delle processioni in onore di Zeus e Dioniso, tale mansione non risulta circoscritta ai giorni dedicati alle celebrazioni, ma si inserisce all'interno dei compiti che tali soggetti devono assolvere con regolarità (Canevaro 2011, 61).

Infine, vale la pena citare due iscrizioni rinvenute a Taso e riconducibili alla seconda metà del IV° secolo a.C. A fronte delle difficoltà circa la definizione dell'autentico contenuto delle stesse, conoscendo la prima (IG XII 8, 265) solo attraverso una riproduzione grafica della relativa epigrafe andata dispersa ed essendo il blocco di marmo contenente l'altra (IG XII *Suppl.* 353) danneggiato (Sammartano 394-395), esse concernono una serie di regole inerenti alla locazione del giardino dedicato ad Eracle situato (forse) all'interno della città¹⁶. Segnatamente, la seconda testimonianza, prevedendo tra i doveri imposti al conduttore la gestione del verde e proponendosi come anticipazione del più recente contratto di *green lease*, lascia immaginare condotte virtuose con effetti vantaggiosi per le parti coinvolte e per il bene in godimento.

4. AMBIENTE, RESPONSABILITÀ E SFIDE CONTEMPORANEE

Acquisita una serie variegata di opportunità dal progresso tecnologico, l'individuo ricopre oggi un ruolo di netto predominio sulla natura: lo sfruttamento di quest'ultima impone la necessità di evitare che simile prassi collettiva possa tra-

¹⁴ «L'area meridionale della città, attraversata dal fiume era nota anticamente per la ricchezza e la freschezza delle acque, la dolce ventilazione, l'abbondanza della vegetazione e della fauna» (Fabiani 2018, 387).

¹⁵ IG II² 380.

¹⁶ Per uno studio più approfondito della materia si vedano: M. Launey, *Le verger d'Héraklès à Thasos*, Bulletin de Correspondance Hellénique, vol. 61 (1937), p.p. 380-409; J. Poilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, I: De la fondation de la cité à 196 avant Jésus-Christ, Études Thasiennes*, vol. 3, de Boccard, Parigi 1954; F. Salviat, *Bail thasien pour un terrain planté*, Bulletin de Correspondance Hellénique, vol. 96 (1972), p.p. 363-373; C. Vatin, *Jardins et services de voirie*, Bulletin de Correspondance Hellénique, vol. 100 (1976), p.p. 555-564.

dursi in una catastrofe futura. In altri termini, la modernità fa sì che l'agire umano, senz'altra strategia nell'immediato, metta a repentaglio i delicati ritmi del pianeta. Ecco che risuona il mito di Erisitone per la sua abilità nel restituire l'immagine della persona come parte minuscola di un ampio ecosistema, rinviando ad una più coscienziosa maniera di stare al mondo: ogni scelta relativa all'ambiente non deve costituire una minaccia per gli equilibri simbiotici.

Sono ormai maturi i tempi per elaborare un paradigma valoriale in cui spiccano le aspettative legittime della Terra e i diritti dei posteri. In questo senso, Jonas, già con la pubblicazione de *Il principio di responsabilità* (1979), prospetta un codice etico estremamente sensibilizzante in cui la consapevolezza della stretta connessione tra le sorti umane e quelle della natura impone al soggetto umano, unico essere dotato di morale¹⁷, di ponderare le ripercussioni del proprio agire in nome delle generazioni future, auspicando addirittura forme di decrescita programmata. Si tratta di un approccio costantemente rivolto all'avvenire e capace di segnare un netto cambio di passo poiché ognuno è chiamato a rispondere a questa obbligazione edificante¹⁸. Eppure, «[...] nella filosofia pratica della crisi ecologica di Jonas vengono discusse problematiche che non riguardano solo l'etica, ma anche la filosofia politica; infatti il problema ecologico non si può risolvere con il solo ausilio di principi etici individuali; è inevitabile che le sue conseguenze investano anche la filosofia politica» (Hösle 1992, 9). Del resto, al fine di scongiurare la scomparsa dell'Essere, bisogna considerare attentamente le conseguenze del ricorso smisurato da parte di ciascuno individuo alla tecnologia, senza dimenticare che sovente quest'ultima nasconde al suo interno una carica di pericolosità rivelabile solo in conseguenza di un duraturo impiego su larga scala. A tal proposito, per cercare di evitare l'irreparabile, molti studiosi (Rémond Gouilloud 1989; Ferrara 2014) individuano nella capacità di rispondere adeguatamente alle sempre più diffuse emergenze la principale sfida delle società odierne e selezionano, come valido strumento di analisi delle variegate situazioni critiche, il principio di precauzione. Quest'ultimo, resistendo a qualsiasi prematuro tentativo di determinazione definitiva, agisce «secondo criteri e valutazioni condotte all'insegna della massima flessibilità» (Ferrara 2014, 22). Si tratta, in altre parole, di un segno in grado di testimoniare una netta variazione di rotta: se prima l'umano pensava di avere tutto sotto controllo, confidando nella natura quale serbatoio di rimedi utili per ogni tipo di conseguenza negativa sull'ambiente, a partire dagli anni '70 del

¹⁷ «De esta especie de responsabilidad se deriva su no reciprocidad, es decir, no hay una igualdad en la correspondencia de uno a otro, la unilateralidad aparece como una su característica esencial. Esto conlleva a no cerrar la responsabilidad en el marco simplemente de un derecho, sino de modo especial a un deber, dado que el poder recibido necesariamente pide el ser de la responsabilidad» (Restrepo Tamayo 2011, 106).

¹⁸ «Essa nasce di fronte alla vulnerabilità, all'indigenza, che caratterizza ogni essere umano, in quanto nessuno di noi è autosufficiente» (Pascual 2009, 211).

'900 inizia a vagliare accuratamente i potenziali rischi che, in una situazione di incertezza scientifica, possono scaturire dalla sua azione.

Eppure, Jonas, in linea con quanto già avvertito nella cultura greca, parla di responsabilità umana immaginando sullo sfondo un orizzonte tecnologico che la collettività tiene sotto controllo. Diverso è, però, lo scenario in cui alcune decisioni cruciali sono prese dall'intelligenza artificiale, come nel caso dei modelli di arma autonoma, strumenti drammaticamente idonei a causare non solo vittime umane, ma anche irrimediabili danni ambientali o, più in generale, dei sistemi dotati di operatività indipendente. Ne deriva un complesso problema di attribuzione delle responsabilità rispetto al quale possono apparire sconvenienti i tradizionali paradigmi etici basati sulla valutazione dei propri doveri e delle conseguenze dell'azione (Fossa; Schiaffonati; Tamburrini 2021, 45-64). Occorrono dunque politiche etiche accettabili, costantemente incentrate sulla percezione dell'umano come unico soggetto dotato di morale e particolarmente attente alle fasi di realizzazione dei più moderni progetti tecnologici.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *La Politica*, R. Laurenti (a cura di), Laterza, Bari 1966.
- A. Barchiesi, *Voci e istanze narrative nelle metamorfosi di Ovidio*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, Fabrizio Serra Editore, Pisa 1989, p.p. 55-97.
- D. Bonanno; C. Bonnet, *Uomo e ambiente nel mondo greco: premesse, risultati e piste di ricerca*, Hormos, vol. 10 (2018), p.p. 89-99.
- Callimaco, *Inni. Chionia di Berenice*, trad. it. V. Gigante Lanzara, Garzanti, Milano 1984.
- M. Canevaro, *The twilight of Nomothesia. Legislation in early-hellenistic Athens*, Dike, vol.14 (2011), p.p. 55-85.
- A. M. Chiavacci Leonardi, *Introduzione*, in G. Ledda (a cura di) *La poesia della natura nella Divina Commedia*, Centro Dantesco Frati Minori Conventuali, Ravenna 2009, p.p. 11-14.
- S. Cristaldi, *Paesaggi tra realismo e allegorismo*, in G. Ledda (a cura di) *La poesia della natura nella Divina Commedia*, Centro Dantesco Frati Minori Conventuali, Ravenna 2009, p.p. 35-91.
- P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005.
- R. Fabiani, *La concia delle pelli e le acque dell'Ilisso, ὄρμος* - Ricerche di Storia Antica, vol. 10 (2018), p.p. 371-406.
- P.B. Falciati, *Per l'interpretazione dell'inno VI di Callimaco*, Prometheus, vol. 2 n.1 (1976), p.p. 41-66.
- R. Ferrara, *Etica, ambiente e diritto: il punto di vista del giurista*, in R. Ferrara; M.A. Sandulli (a cura di), *Le politiche ambientali, lo sviluppo sostenibile e il danno*, vol. 1, Giuffrè, Milano 2014, p.p. 19-66.

F. Fossa; V. Schiaffonati; G. Tamburrini (a cura di), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carocci, Roma 2021.

L. Gallo, *Le normative ambientali nel mondo greco: il caso di Atene*, ὄρμος - Ricerche di Storia Antica, vol. 10 (2018), p.p. 407-418.

R. M. Gold, *Volunteer Prosecutors*, American Criminal Law Review, vol. 59 n. 4 (2022), p.p. 1483-1540.

V. Höfle, *Filosofia della crisi ecologica. Etica e politica per una nuova responsabilità collettiva*, trad. it. di P. Scibelli, Einaudi, Torino 1992.

H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt/M 1979.

O. Longo, *Ecologia antica. Il rapporto uomo-ambiente in Grecia*, Aufidus vol 6 (1988), p.p. 6-30

R. Mercuri, *Ovidio e Dante: le Metamorfosi come ipotesto della Commedia*, Rivista Internazionale di studi su Dante Alighieri, vol. 6 (2009), p.p. 21-37.

P. N. Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Milano 2015.

G. Panessa, *Le risorse idriche nei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici*, ASNP vol. 13 (1983), p.p. 359-387.

F. Pascual, *Il principio di responsabilità e la bioetica. Riflessioni sulle proposte di Hans Jonas*, Alpha Omega, vol. 12 (n.2) 2009, p.p. 195-220.

R. Pierini Degl'Innocenti, *Erisittone prima e dopo Ovidio*, Prometheus vol. 13 n.2 (1987), p.p. 137-159.

R. Pierini Degl'Innocenti, *La "metamorfosi" di Erisittone: una tragicommedia ovidiana*, in *Munus amicitiae. Scritti in memoria di Alessandro Ronconi*, parte I, p.p. 57-92, Le Monnier, Firenze 1986.

E. Poddighe, *Nel segno di Antipatro. L'eclissi della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8*, Carocci, Roma 2002.

M. Rémond Gouilloud, *Du droit de détruire : essai sur le droit de l'environnement*, P.U.F., Parigi 1989.

J.C. Restrepo Tamayo, *La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnología*, Escritos vol. 19 n.42 (2011), p.p.79-121.

N. Robertson, *The ritual background of the Erysichthon story*, The American Journal of Philology, vol. 105 n. 4 (1984), p.p. 369-408.

L. Rossetti, *Il più antico decreto ecologico a noi noto e il suo contesto*, in T. M. Robinson; L. Westra (a cura di), *Thinking about the Environment. Our Debt to the Classical and Medieval Past*, (2002), p.p. 44-57.

D. Rousset, *Sacred property and Public property in the Greek City*, The journal of Hellenic studies vol. 133 (2013), p.p. 113-133.

R. Sammartano, *Norme sulla tutela dell'ambiente nelle poleis greche di età preellenistica*, Thiasos vol. 9 n.1 (2020), p.p. 379-403.

C. Segal, *Il corpo e l'io nelle "Metamorfosi" di Ovidio*, in Ovidio; A. Barchiesi (a cura di), *Metamorfosi*, vol. 1, Mondadori, Milano 2005, p.p. XV- XCIX.

L. Thommen, *An Environmental History of Ancient Greece and Rome*, Cambridge 2012.