

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Glauco e Diomede: il riconoscimento dell'altro nel "conflitto" penale.

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1704215> since 2019-06-10T15:48:38Z

Publisher:

Vita e pensiero

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

MITO E NARRAZIONI DELLA GIUSTIZIA
NEL MONDO GRECO

Giustizia e Letteratura

a cura di G. Forti, C. Mazzucato, A. Visconti

TEMI

MITO E NARRAZIONI DELLA GIUSTIZIA NEL MONDO GRECO

a cura di

Gabrio Forti, Alessandro Provera

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

© 2019 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-3798-1

INDICE

| | |
|--|-----|
| In viaggio verso la giustizia, attraverso il mare greco. Introduzione <i>di Gabrio Forti e Alessandro Provera</i> | VII |
|--|-----|

CAPITOLO I

All'origine dell'idea di giustizia. La Grecia arcaica

| | |
|---|---|
| MARIO CANTILENA Il mito. Omero e i poeti arcaici | 3 |
|---|---|

| | |
|--|----|
| ALESSANDRO PROVERA 'Poeti legislatori' della Grecia arcaica. Dalla vendetta alla giustizia della <i>misura</i> e del <i>riconoscimento</i> | 19 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| DAVIDE PETRINI Glauco e Diomede: il riconoscimento dell'altro nel 'conflitto' penale | 33 |
|--|----|

CAPITOLO II

Leggi della città e non scritte leggi degli dèi. L'epoca classica

| | |
|--|----|
| ANTONINETTA PORRO Il giusto e la legge nell'«Antigone» di Sofocle e nel «Critone» di Platone | 43 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| MARIO CANTILENA Un conflitto assente? Le «Vespe» di Aristofane | 57 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| GIOVANNI CANZIO La 'Dike' degli antichi e la 'Giustizia' dei moderni: «Edipo Re» e «Antigone» | 67 |
|---|----|

CAPITOLO III

Echi di Grecia antica nell'esperienza giuridica contemporanea

| | |
|---|-----|
| ELISABETTA MATELLI | |
| Il nesso tra verità e giustizia alle origini della retorica greca | 77 |
| CARLO PELLOSO | |
| Il Processo ateniese. Tra principio di legalità e 'judge-made law' | 109 |
| VINCENZO MILITELLO | |
| Il conflitto tra giustizia e legge in «Agón»: un 'laboratorio penalistico' dal dramma classico alla simulazione processuale | 123 |

CAPITOLO IV

«Queste storie sono sempre»

| | |
|---|-----|
| SALVATORE NATOLI | |
| Uomo greco, uomo biblico | 145 |
| MARIA PIA PATTONI | |
| La giustizia di Antigone, le ragioni di Creonte: da Sofocle alle rivisitazioni novecentesche del mito | 169 |
| FILIPPOMARIA PONTANI | |
| Sole intellegibile. Aspetti della giustizia nella poesia greca del Novecento | 191 |
| GABRIO FORTI | |
| Ifigenia e Kaspar Hauser. La giustizia dello sguardo innocente | 205 |
| MARIA PAOLA MITTICA | |
| Fare della vita il mondo | 231 |
| Gli Autori | 241 |
| Il Gruppo di Ricerca dell'Alta Scuola "Federico Stella" sulla Giustizia Penale (ASGP) | 243 |

DAVIDE PETRINI

Glauco e Diomede: il riconoscimento dell'altro nel 'conflitto' penale

Humanì nil a me alienum.

1. *Premessa*

In un recentissimo saggio¹ sulle radici psicologiche delle disuguaglianze Chiara Volpato individua, tra i possibili rimedi per tentare di superare le attuali, planetarie ingiustizie economiche e sociali, le pratiche di avvicinamento ai *poveri*, finalizzate al riconoscimento della comune umanità.

Pare non vi possa essere ambito disciplinare *umanistico* (appunto) nel quale il riconoscimento dell'umanità dell'*altro* non venga proposto, più o meno esplicitamente, quale costante parametro di verifica della sostenibilità delle proprie opzioni, soluzioni, ma anche contraddizioni.

Come altri contributi di questo volume dimostrano, il diritto penale è uno dei campi privilegiati nel quale sperimentare l'assoluta necessità di muovere sempre dal riconoscimento dell'altro, della sua umanità, cioè del suo rimanere nell'umanità (rimanere uomo) in qualsiasi situazione, a prescindere dalla natura e dalla gravità dei crimini commessi; e di sperimentare anche l'importanza – della necessità forsanche – di *riconoscersi* nell'altro, quale che sia (stato) il suo agire.

Senza il riconoscimento (serio, non ipocrita o a parole) dell'umanità dell'altro, del reo, del criminale, del colpevole, la giustizia penale non può che degenerare in una forma, magari solo apparentemente più raffinata, di vendetta statale. Quanto ciò stia avvenendo proprio in questi giorni, nella nostra società civile ma soprattutto nella politica, è sotto i perplessi e preoccupati occhi di chiunque voglia continuare ad affrontare le questioni fondanti il patto sociale – in particolare quella imprescindibile forma di conflitto tra reo e vittima, tra reo e società civile, che nasce dalla commissione di un reato – con la ragione umana, e non con la prospettiva dei sondaggi elettorali.

¹ C. VOLPATO, *Le ragioni psicologiche della disuguaglianza*, Bari 2019.

Basti ricordare che l'attuale ministro degli Interni auspica che un condannato all'ergastolo «*marcisca in prigione*» per comprendere quanto la rozzezza e la bestiale (in senso di disumana) prospettiva dell'annientamento dell'altro non sia dietro l'angolo, ma nel bel mezzo della piazza, e richiama ogni possibile attenzione da parte di coloro che la giustizia penale studiano, insegnano e praticano.

Certo, non tradire la necessità del riconoscimento dell'altro costituisce uno dei compiti più complessi, anche per una società *evoluta*: proprio la necessità di distinguersi dal colpevole, di marcare la distinzione (invalicabile) tra il giusto e il criminale, tra il puro e l'impuro (frutto, quest'ultima, di una degenerazione dell'idea del sacro), in ultima analisi tra il bene e il male, spiega con chiarezza alcune delle modalità arcaiche di esercizio della giustizia penale: dalla lapidazione «fuori dall'accampamento» (o dalla città)² alla stessa logica del capro espiatorio.

Ma non solo di quelle arcaiche: la degradazione del militare prima della sua fucilazione alla schiena³ (prevista per reati quali il tradimento) richiama con evidenza il medesimo paradigma: prima di *giustiziare* l'altro, occorre celebrare un rito di rinnegamento della comune appartenenza. Un rito della vendetta sociale⁴.

Pertanto, per richiamare una metafora cara ai curatori di questo volume, la frontiera tra 'buoni e cattivi' andrebbe sistematicamente sostituita da un confine che consenta di declinare ogni aspetto dell'esercizio della giustizia penale alla luce del principio del riconoscimento dell'altro, nella (difficile) consapevolezza che nulla di ciò che un altro uomo compie mi può essere realmente e strutturalmente estraneo.

In una delle sue più belle canzoni, *Khorakhanè* – composta nel 1996 insieme a Ivano Fossati – Fabrizio De André descrive così il meccanismo che porta alla deportazione e allo sterminio dei rom musulmani di origine serbo-montenegrina, durante l'occupazione nazista dei Paesi balca-

² Lev 24, 14.23; Nm 15, 35; At 7, 58. Lo scopo è proprio assecondare l'eterna illusione di 'estirpare il male', in prospettiva general preventiva: «Così estirperai da te il male, e tutto Israele lo saprà e avrà timore» (Dt 21, 21).

³ Art. 8 R.D. 28 novembre 1869: «La fucilazione nella schiena avrà luogo sempreché dal presente codice sia inflitta la pena di morte previa degradazione»; art. 25 (Pena di morte) R.D. 20 febbraio 1941, n. 303: «La pena di morte è eseguita mediante fucilazione nel petto, in un luogo militare. La pena di morte è eseguita mediante fucilazione nella schiena, quando la condanna importa la degradazione».

⁴ Sugli oltraggi derivanti dalla guerra, e in particolare su quelli che l'ufficiale può impunemente infliggere ai suoi soldati, cfr. le lucidissime parole di S. WEIL, *Réponse à une question d'Alain* (1936); ID., *L'Iliade poema della forza* (1941), ora in ID., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma 1999. Sul punto, M.A. CATTANEO, *La guerra nella severa critica di Simone Weil. La pace nella speranza di Kant*, «Sociologia del diritto», 1 (2008), pp. 47-50; A. VOTRICO, *L'assurdo della guerra nella riflessione di Simone Weil*, «Rivista italiana di filosofia del diritto», 4 (2004), pp. 733-737.

nici: «Finché un uomo ti incontra e non si riconosce / e ogni terra si accende e si arrende la pace».

Un uomo non *si* riconosce, non si riconosce in quello che tu sei e fai. Non solo «non *ti* riconosce». Non basta riconoscere all'altro, magari muovendo dalla sua sofferenza, una comune natura (e quindi dignità) umana, ma credo sia possibile – forse necessario – un passo ulteriore, al di là di quel confine, che consiste proprio nel riconoscere se stessi nell'altro, con la consapevolezza che qualsiasi azione abbia potuto compiere un essere umano non mi è estranea.

Quest'ultima affermazione è indimostrabile. Potrei citare la suggestione che deriva dal fatto che l'origine del nome Abele (Hevel) viene ricondotta, oltre che a «figlio», anche a «soffio»⁵, per instillare il dubbio che Abele il giusto non esista, e che pertanto l'unico nel quale, in qualche misura, sia possibile riconoscersi sia Caino, l'omicida. Ma non ritengo corretto citare un passo biblico per sostenere la propria tesi, sapendo con quale facilità potrebbero immediatamente alzarsi cinquanta, o forse anche cento contraddittori, ciascuno con un suo brano della Scrittura che consente di sostenere, con verosimiglianza e anche autorevolezza, la tesi esattamente contraria.

Che poi questa citazione biblica – alla luce di quell'ermeneutica che si radica nell'esistenzialismo personalistico⁶ – abbia grande valore per me, per la mia esperienza di vita, non può certo essere invocato come principio d'autorità.

Invito quindi il lettore a non discutere la premessa, quanto piuttosto a cercare di valutarne il senso e la portata nell'orientare la politica criminale; cioè la scelta dei criteri alla stregua dei quali gestire il conflitto innescato dalla commissione di un crimine, prendendo spunto da uno degli episodi omerici più significativi, al riguardo: il duello tra Glauco e Diomede, narrato nel libro sesto, vv. 119-236.

So bene che altri momenti, nella stessa Iliade, con maggior peso, o comunque più noti, descrivono il riconoscimento del nemico (del riconoscersi, appunto, nel nemico): basti pensare all'incontro tra Achille e Priamo, ma anche al duello tra Ettore e Aiace, sospeso con la 'scusa' del buio, ma che porta anch'esso a un significativo (quanto tragico, per entrambi) scambio di doni.

Ma forse, proprio nella sua complessità e difficoltà di interpretazio-

⁵ Cfr., per esempio, la nota 4 al cap. 4 della Genesi in *Bibbia ebraica*, a cura di Rav Dario Disegni, Firenze 2010, p. 10 del testo italiano.

⁶ Cfr., molto di recente, G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Brescia 2017, in particolare il cap. 2 (*Per una teologia ermeneutica all'altezza della misericordia – Papa Francesco e la filosofia ermeneutica di Luigi Pareyson*). Del filosofo piemontese vengono citati e discussi alcuni straordinari passaggi, tratti soprattutto da *Esistenza e persona* (1950); *Verità e interpretazione* (1971); *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (1995).

ne, l'incontro tra Glauco e Diomede offre alcuni spunti di estremo interesse⁷.

2. *Il (mancato) duello tra Glauco e Diomede*

Siamo al ventiduesimo giorno di racconto, nel campo di battaglia davanti a Troia. I Greci stanno prevalendo ed Ettore, su consiglio di Eleno, torna a Troia per invitare la madre e le altre anziane a offrire un sacrificio ad Atena, quando Diomede e Glauco si affrontano: *σχεδὸν ἦσαν* (*schedòn ésan*), quando erano vicini (ad indicare una sorta di impensabile "prossimità"). Gran parte del lungo racconto del loro mancato duello è dedicato alla genealogia di Glauco, che egli racconta in prima persona. Diomede, infatti, vedendolo indossare delle armi d'oro, gli chiede se sia un dio, oppure a quale stirpe umana appartenga. E Glauco risponde (VI, vv. 153-211) raccontando, con grande dovizia di particolari, la sua genealogia, soffermandosi in modo particolare sulle mitiche imprese del padre di suo padre, Bellerofonte (nipote, a sua volta, addirittura di Sisifo). Al termine del racconto succede l'inverosimile: Diomede riconosce in Glauco il nipote di un ospite (Bellerofonte, appunto) del suo progenitore Oineo. Glauco, agli occhi del forte guerriero greco, è divenuto «ospite ereditario e antico per me» (VI, v. 215). Di conseguenza: «Ed ecco, che un ospite grato ora per te, laggiù nell'Argolide / io sono, e tu nella Licia, quand'io giungessi a quel popolo» (VI, vv. 224-225). *Ξεῖνος πατρώϊός* (*xeĩnos patrōĩós*) ospite (ma il primo significato è forestiero, straniero ospitato) "paterno"; e addirittura, poco oltre, Diomede chiama Glauco "*ξεῖνος φίλος*" (*xeĩnos philos*) ospite (straniero ospitato) amato, caro. Dopo queste parole, i due scendono dai carri, si danno la mano e si scambiano le armi.

Non vi sarebbe nulla di strano in tutta la vicenda: l'esito dello scontro è in perfetta sintonia con il rilievo del patto di ospitalità, superiore addirittura all'appartenenza a contrapposte alleanze militari. E lo scambio di armi è assai frequente, nei racconti omerici. Basti pensare, come detto, a Ettore e Aiace, nel libro successivo.

Ma la scena dell'incontro tra uno dei più forti guerrieri greci con un troiano appena esordiente in battaglia⁸, nasconde una ricchezza che merita di essere approfondita, trattandosi di un vero e proprio paradigma del riconoscimento.

Non si tratta, infatti, di una *tregua* imposta da esigenze narrative, co-

⁷ Nelle riflessioni che seguono sono infinitamente debitore alle intuizioni di S. FORNARO, *Glauco e Diomede*, Venosa (PT) 1992.

⁸ *Ibi*, p. 17.

me quella, appunto, tra Ettore e Aiace, del libro settimo, giustificata dall'arrivo delle tenebre. Nel nostro racconto, infatti, si inserisce un aspetto di straordinaria umanità. Diomede dovrebbe forse dispiacersi di dover arrestare la sua furia omicida, che nei libri quinto e sesto ha fatto una vera e propria strage di nemici. L'avversario è certamente alla sua 'portata', ben più di alcuni eroi che ha straziato in precedenza. Addirittura Diomede, in quel medesimo ventiduesimo giorno, ha combattuto con Afrodite (V, vv. 330-352) e, poco dopo, persino con Ares (V, vv. 846-863), ferendolo al ventre e costringendolo ad abbandonare la battaglia (anche se in questo caso la direzione del colpo della sua lancia viene 'aggiustata' da Atena).

E invece la sua immediata, appassionata reazione al racconto di Glauco (o meglio: al riconoscimento dell'altro) è così descritta: gioisce; pianta la lancia in terra; usa parole di miele con l'interlocutore. Vorrei sottolineare soprattutto il secondo elemento: il gesto di abbandonare la lancia, addirittura di infiggerla nel terreno, lo pone in una prima (come vedremo, non unica) situazione di fragilità. Senza lancia è (quasi) completamente inerme. Non potrebbe difendersi a fronte di una reazione aggressiva di Glauco che, non lo si dimentichi, non ha ancora espresso il suo parere riguardo alla tregua...

Ma ciò che colpisce è che Diomede non è mosso da un generico e astratto dovere di ospitalità, per quanto sacro, ma – come spiega egli stesso – ritrova nelle parole di Glauco un ricordo di particolare significato. Nello scambio dei doni ospitali avvenuto tra i due progenitori, Bellefonte aveva lasciato a Oineo una coppa d'oro a due manici. Ebbene, dice Diomede, egli non ha alcun ricordo di suo padre Tideo, ucciso sotto le mura di Tebe quand'egli era appena in fasce, ma la coppa dorata la ricorda assai bene, sa di averla lasciata partendo per la guerra.

La condizione di orfano, privo di ricordi del padre, emerge potente nel riconoscimento dell'ospite nel nemico. La sua ferita profonda, si direbbe forse oggi, sta alla base del suo rendersi inerme e proporre la tregua.

La tregua, a sua volta, a differenza di quella tra Ettore e Aiace, ha il carattere della definitività⁹. Non si tratta di sospendere temporaneamente uno scontro, per poi riprenderlo al momento opportuno, tanto che Diomede può dire «un ospite grato per te (...) io sono»!

Certo, la guerra non si interrompe, e Diomede pronuncia alcune parole terribili al riguardo: «vi sono per me molti Teucri, molti alleati gloriosi / da uccidere, quelli che manda un dio o che raggiungo correndo. / Ed anche per te molti Achei ci sono da uccidere, quelli che puoi» (VI, vv. 227-229). Ma per i due ξείνοι (*xeĩnoi*), i due «ospiti» Diomede propone una tregua definitiva.

⁹ *Ibi*, p. 59.

Sappiamo che, tragicamente, «guerra è sempre». Ma non è guerra sempre per tutti. Può non essere guerra sempre, per chi si riconosce. Può non essere guerra sempre, per tutti quelli che si riconoscono¹⁰.

L'idea è davvero potente: se qualsiasi conflitto si può arrestare, allora l'opzione può valere anche per il conflitto che si scatena nella società civile tra vittima e carnefice. Cioè tra persone offese e colpevoli. E si può arrestare definitivamente. Non potrà certo costituire il paradigma unico e incondizionato, questo disinnescare il conflitto tramite il riconoscimento dell'altro, ma esiste, si può proporre, soprattutto si può praticare.

Molto più facile la tregua tra due eroi omerici legati da un (sacro) patto di ospitalità, che non tra i familiari di una vittima – uccisa magari vigliaccamente alle spalle, o per vile interesse – e il suo assassino. Ma il punto di partenza non può che essere il medesimo: il riconoscimento dell'altro, e forse ancora di più il riconoscersi nell'altro.

3. *Le conseguenze del riconoscimento*

Io non sono assolutamente in grado di dire quali dinamiche possano produrre, scatenare questo meccanismo, ma il (mancato) duello tra Glauco e Diomede può aiutarci a ricostruirne alcune caratteristiche fondamentali.

La rinuncia (definitiva) al combattimento si suggella con alcuni gesti (tipici del contesto e della cultura omerica) di grande significato: «*e preso l'uno la mano dell'altro*» (VI, v. 231); lo scambio delle armi.

Molto si è discusso, negli studi critici, intorno a queste due azioni, ma soprattutto mi importa evidenziare come si tratti di due gesti di prossimità, che si traducono (in particolar modo il 'baratto' delle armi) addirittura in una sorta di scambio di personalità¹¹. Una prossimità, in altre parole, che presuppone il riconoscimento pieno di sé nell'altro.

Non si può, a tal riguardo, tacere dell'opposto risultato dello scambio dei 'doni' (uno solo dei due è un'arma) tra Ettore e Aiace. Il destino di questi altri due eroi omerici, infatti, sarà marcato proprio dal dono ricevuto dall'altro: la spada di Ettore, gettandosi sulla quale Aiace si ucciderà dopo la vicenda della mancata assegnazione delle armi di Achille; la fascia ricevuta da Aiace, che sarà usata da Achille per legare al carro e straziare il cadavere di Ettore.

¹⁰ P. BORTANI, *Dieci lezioni sui classici*, Bologna 2017, p. 21: «In un mondo di costante potenziale inimicizia [il rapporto di ospitalità] travalica il pòlemos che tutto domina, rende possibile il colloquio e lo scambio con l'altro: è garanzia di comunanza umana, di civiltà».

¹¹ FORNARO, *Glauco e Diomede*, parla di «prestito di personalità» (p. 60) e di «immedesimazione di un eroe nell'altro» (p. 64).

Nella nostra storia, invece, i doni sono il viatico di una tregua che non finisce, di un riconoscimento che interrompe indefinitamente il conflitto (sempre solo quello personale, si intende, ch  vi sono molti altri guerrieri, Achei e Teucri, da uccidere...).

4. «Cento buoi contro nove buoi»

Proprio a questo punto della vicenda, Omero introduce il famosissimo e tanto discusso commento al disvalore tra le armi dei due eroi: «A Glauco allora, per , Zeus Cronide lev  il senno, / ch  scambi  con Diomede Tidide armi d'oro / con armi di bronzo, cento buoi con nove buoi» (VI, vv. 234-236).

Non ho la capacit , n  lo spazio per ripercorrere tutte le soluzioni interpretative che si sono prospettate al riguardo. Mi limito a ricordare che la questione   stata affrontata non solo dalla numerosissima schiera dei commentatori di Omero un po' meno noti al di fuori dell'ambito degli studi specialistici, ma persino da Erasmo da Rotterdam, Goethe e Schiller. Naturalmente in prospettiva diversa, talora anche contrapposta¹².

Mi preme per  sottolineare un aspetto, costante in ogni forma e modello di *riconoscimento* dell'altro, e soprattutto del nemico: l'impossibilit  di ricondurlo a un accettabile scambio alla pari. Uno dei due ci perde sempre, anche oltre dieci volte tanto:  κατόμβοι'  ννεαβοίων (*ekat mboi' enneaboi n*) «cento buoi con nove buoi». Nessun algoritmo di giustizia distributiva, nessun sinallagma potr  mai presiedere al meccanismo che pone fine a un duello, a uno scontro, a un conflitto che non si intende ricominciare mai pi . E chi si voglia arrischiare per questa strada, cio  chi intenda provare a tenere sempre aperta la possibilit  di una soluzione *umana* di qualsiasi conflitto, deve essere disposto a barattare cento buoi con nove buoi.

Abbastanza evidente per la vittima, che accetti una qualche soluzione della vicenda penale ispirata alla giustizia di prossimit ; forse ancora poco studiato quanto possa valere anche per l'autore del fatto di reato, se si riflette sul senso profondo della posta in gioco: prendere consapevolezza della sofferenza cagionata.

5. *Gli eroi inermi: la fragilit  imprescindibile*

Ma vi   un ultimo aspetto che rende davvero unica, nella sua grandezza, la scena alla quale stiamo assistendo. Si tratta di un particolare rispet-

¹² *Ibi*, pp. 66-69.

to al quale verrebbe da dire che Zeus Cronide abbia tolto il senno a entrambi i contendenti, e non solo a colui che scambia oro con bronzo. La vicenda si svolge sul campo di battaglia innanzi a Troia, Glauco e Diomede sono ἐς μέσον ἀμφοτέρων (*es méson anphotérōn*): in mezzo ai due (eserciti); quindi altri guerrieri Greci e altri guerrieri Troiani vi assistono. E anzi le ultime parole pronunciate da Diomede esplicitamente manifestano il desiderio che tutti «sappiano che ci vantiamo d'essere ospiti antichi» (VI, v. 231).

Ebbene, come notano gli interpreti del poema, i due si spogliano della loro armatura (più che delle armi in senso proprio, ché la lancia Diomede ha già abbandonato) davanti agli occhi dei rispettivi nemici, divenendo totalmente inermi davanti a loro. Il più mediocre dei guerrieri Teucri avrebbe potuto uccidere Diomede, e averne forse, chissà, persino onore e fama, senza la minima difficoltà. E viceversa, ovviamente; anche se Glauco forse costituiva un 'trofeo' di minor valore perché, pur dimostrando un coraggio straordinario nell'affrontare quello che al momento appariva come il più motivato dei guerrieri greci, sino al (mancato) duello con Diomede non era ancora entrato in battaglia.

Accettare di divenire inermi, con tutti i rischi che ciò comporta, costituisce l'imprescindibile prezzo da pagare per porre fine a un conflitto. Ed è un prezzo, a differenza del valore economico delle armi scambiate, che sempre e comunque coinvolge in equal misura le due parti.

Se dal riconoscimento reciproco può forse venire, a uno dei due, un qualche guadagno, è certo che entrambi devono accettare di attraversare il campo di battaglia innanzi a Troia senza armatura, inermi, alla mercé dei nemici.

È questo il prezzo che i nostri due eroi accettano di pagare, quale conseguenza di un riconoscimento reciproco, che richiama valori più alti dell'onore in guerra e della vita stessa. Perché l'umanità vale più della vita.