

Aldo Andrea Cassi

Contro-letture dell'*Antigone* di Sofocle (ancora ricordando che la Giustizia di Eumenidi nasce dalle tenebre di Erinni)

*Counter-readings of Sophocles' Antigone
(still remembering that the Justice of Eumenides was born from
the darkness of Erinni)*

SOMMARIO: 1. La punizione e il corpo – 2. Le “coppie opposte” – 3. Il divieto di sepoltura – 4. La Giustizia dell’Ade. Thanato(bio?)politica – 5. Narrazioni salvifiche e dialoghi falliti. *Sophrosyne*, *hybris* e il limite violato – 6. Creonte. Antigone *versus* Creonte. Antigone *simul* Creonte. 7. L’oscura scaturigine della Giustizia (anche) nell’Antigone.

The contribution proposes some interpretations of Sophocles' tragedy that shed new light (and new darkness) on the conception of justice and law underlying the work. A textual analysis of it contradicts many fixed points of the 'vulgate' that rigidly contrasts written and oral law, positive and natural law, 'good' Antigone and 'bad' Creon.

KEYWORDS: Antigone, Sophocles, thanatopolitics, positive law-natural law, written law-oral law.

Affrontare l’*Antigone* di Sofocle è forse atto folle, quasi tangente la *hybris*, quell’arroganza che costituisce uno dei nuclei della tragedia greca – particolarmente presente nel drammaturgo ateniese.

Un’attenuante del resto ben può essere invocata: nell’*Antigone* la follia (*μωρία*; *moria*) sfavilla di verso in verso e a tratti allo spettatore sembra che si diffonda e la si contragga *aliquo modo* quasi per osmosi; la stessa protagonista ne evoca il contagio (quel *μίασμα*, *miasma*, che rappresenta lo sfondo nel quale si muovono le figure tragiche): «*σχεδόν τι μώρω μωρίαν οφλισκάνω*», «ma chi mi accusa di follia, forse è lui, il folle»¹.

¹ SOFOCLE, *Antigone*, v. 470. Poiché nelle pagine che seguono l’analisi terminologica occupa un elemento rilevante, la responsabilità delle traduzioni qui riportate è dell’Autore.

Questa sfida, qui proposta con le dovute cautele, si inserisce lungo un improbo itinerario, in alcune tappe del quale si sono già proposti stralci di contro-letture, rilevando e rivelando nella tragedia greca il dionisiaco là dove si è più soliti veder brillare l'apollineo².

La tragedia rappresenta una prospettiva privilegiata per sviluppare una riflessione antropologico-giuridica; per dirla con lo psicanalista James Hillman, infatti, i miti «non avvennero mai, ma sono sempre»³. Essi costituiscono un dato antropologico, un archetipo che agisce nel profondo dell'Uomo alla ricerca dei principî fondativi della propria esistenza (nel caso che ci occupa, della Giustizia⁴).

Il mito veicola un messaggio che, per dirla con François Ost, «deve rimanere subliminale»⁵. Si comprende dunque come possa risultare preziosa una chiave di lettura *anche* psicoanalitica⁶, atta a disvelare il lato oscuro, terrifico di un valore (nel nostro caso la Giustizia), del quale si è portati a vedere piuttosto il lato luminoso e numinoso (rimuovendo il fatto che Eumenidi nascono da Erinni⁷), in una dinamica ricorrente nella cultura giuridica occidentale e pertanto suscettibile di una lettura antropologico-giuridica.

D'altro canto non può, a mio giudizio, omettersi la valutazione della storicità, il “farsi storia” del mito tramite un linguaggio anche giuridico, che in quanto tale va rilevato sincronicamente, per ciò che effettivamente diceva

² A.A. CASSI, *Olimpo, Sinai, Golgota. «Rifrazioni anomale dell'idea di Giustizia» rilevate da una prospettiva orografico-antropologica*, in G. Rossi, D. Velo Dalbrenta, C. Pedrazza Gorlero (curr.), *Rifrazioni anomale dell'idea di giustizia*, Napoli, 2017, pp. 277 ss. Il riferimento alle due componenti sottostanti la tragedia greca è naturalmente il saggio di F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, ed. it. Milano, 1982.

³ J. HILLMAN, *Un terribile amore per la guerra*, ed. it. Milano, 2005 p. 218; cfr. anche ID., *Figure del mito*, Milano, 2014. Per una recente lettura del mito in chiave antropologico-giuridica si veda l'intelligente riflessione di L. SCILLITANI, *La figura di Romolo: tra filosofia della mitologia e antropologia giuridica* in *Fundamentalrights.it. Rivista di studi giuridici storici antropologici*, I (2021), 2, pp. 289-36.

⁴ «La *Wirksamkeit* del mito, la sua realtà, consistono precisamente nel potere che gli è proprio di conquistare e influenzare la nostra vita psichica. I greci lo sapevano molto bene, per questo non conobbero una psicologia del profondo e una psicopatologia, contrariamente a noi. Loro avevano i miti»: K. KÉRENYI- J. HILLMAN, *Variazioni su Edipo*, ed. it. Milano, 1992, p. 76. Sotto altra prospettiva si veda il recente bel saggio di E. STOLFI, *La Giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, Bologna, 2022.

⁵ F. OST, *Mosè, Eschilo, Sofocle, All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna, 2007, p. 203.

⁶ Chiave di lettura la cui esperibilità nel campo della storia giuridica o della filosofia del diritto è magistralmente dimostrata rispettivamente da Francesco Migliorino, *Il corpo come testo. Storie del diritto*, Torino, 2008 e da Pietro Barcellona (cfr. in particolare le considerazioni su *Psiche e società: la grammatica delle passioni* in ID., *Il Declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari, 2006, pp. 289 ss.). L'assunzione delle emozioni nell'*Antigone* come “categorie rivelatrici di senso” è proposta, grazie alla formazione psichiatrica dell'Autore, in E. Borgna, *Sofocle, Antigone e la sua follia*, Bologna 2021.

⁷ Un *memento* che mi ero permesso di proporre in A.A. CASSI, *Mitopoiesi dei 'diritti umani' in Francisco de Vitoria (ovvero ricordando che Eumenidi nascono da Erinni)*, in *Fundamentalrights.it*, cit., I (2021), 2, pp. 37-56.

agli ateniesi del 442 a. C.; è infatti da quella rappresentazione storica che sgorga il mito nel linguaggio mentale simbolico.

Dunque, entro tali termini epistemologici (antropologico-giuridici e storico-giuridici) possono proporsi stralci, lacerti di letture, o contro-letture, al termine delle quali spero possa sorgere quanto meno il timido dubbio che “contro-lettura” si riveli in realtà la lettura “tradizionale”, che non lo è, invece, nel senso della *traditio* che Sofocle ha voluto trasmetterci.

Proviamo a procedere ad una (contro)lettura enucleando alcuni (s)nodii esegetici di questa potente tragedia.

1. La punizione e il corpo

Iniziamo dalla fine: la morte di Antigone.

L’immaginario collettivo del grande pubblico, la lettura consolidata e citatissima, la *vulgata* insomma della tragedia sofoclea, danno per scontato che la pena subita da Antigone sia quella capitale, la morte, che sublima l’eroina a martire.

Il re Creonte la condanna perché, nonostante il divieto di dare sepoltura a Polinice (fratello di Antigone che ha combattuto contro Tebe e contro l’altro fratello Eteocle), ella, gettando un pugno di terra sul cadavere (gesto pietoso per permetterle l’ingresso negli Inferi) ha infranto “le leggi” (*vómoi, nòmoi*: sulla cruciale questione terminologica ci soffermeremo tra breve) della *polis*, in nome di un diritto superiore (“naturale”) ad esse.

(Si noti fin da ora che la contrapposizione tra “le leggi dello Stato”, della *polis*, e il “diritto naturale” è quasi sempre considerata la cifra dell’*Antigone* di Sofocle).

Sulla punizione inflitta ad Antigone è già opportuna una prima precisazione. La pena comminata da Creonte non è la morte, bensì l’essere murata viva («la farò sparire *viva* [*ζώσαν, zosan*] in una caverna sotterranea [*εν κατώρυχι*])⁸), cosa ben diversa dall’esecuzione capitale – con sottese dinamiche sia giuridiche (ordalia) che inconsce, su cui *infra*.

Antigone in realtà muore perché si suicida, impiccandosi; e lo fa non per disperazione (vedremo che ella si dà una auto-punizione che ha una valenza sia etico-giuridica che inconsce).

Nell’*Antigone* sofoclea la punizione originaria è quella nei confronti del corpo di Polinice: tutto si gioca/si recita attorno al corpo. E in questi termini sono in gioco sia *Dike*-Giustizia sia il governo della *polis*, perché è per questo che Creonte verrà accusato di tirannia; Giustizia e politica attorno a un cadavere – o forse, come vedremo, attorno *al* cadavere.

Dunque, il corpo.

Polinice, morto, resta sul terreno, sul piano dei viventi, perché senza sepoltura non può scendere negli inferi. Torniamo alla punizione inferta

⁸ vv. 774-775.

all'eroina: qui invece il corpo vivo è recluso al piano dei morti, nella tomba, il luogo degli inferi, il regno di Ade.

Creonte quindi confonde e inverte i piani antropologici, simbolici e assiologici: Polinice, morto, trattenuto tra i vivi, Antigone, viva (ζώσαν), reclusa tra i morti⁹. Questo è, credo, il vero sovvertimento imputato a Creonte dall'*Antigone* di Sofocle.

V'è un altro sovvertimento implicito (eppur evidente), anch'esso afferente al (e nel) corpo, il quale si carica di valenze politico-giuridiche, peraltro destinate a riconfigurarsi nella storia giuridica¹⁰.

Anti-gone ha nel nome un duplice destino: quello dell'ant-agonista che conduce una lotta (αγών, agòn) contro (αντι, anti) qualcuno; ma anche quello di colei che non genera, che non ha (o ha contro, anti) una discendenza (γονή, gonè).

Un corpo femminile privato della funzione che era considerata l'essenza stessa del corpo femminile; un corpo quindi che sotto diversi profili è antinomico, autocontraddittorio.

Ancora: un corpo scisso, privo di una identità netta, limpida, pura: ella è figlia ma anche sorella di Edipo: in lei scorre un sangue impuro, contraddicente una identità unica.

Il mito dell'*Antigone* di Sofocle promette dunque di dirci qualcosa anche sulla dimensione della politica della corporeità e, in termini antropologici attuali, sulla «nuda vita»¹¹ – o meglio sulla nuda morte, come vedremo.

2. La “coppie opposte”

L'*Antigone* rappresenta forse il mito greco più poliedrico – al punto che si è parlato anche di *Antigoni* al plurale¹².

In forza di questa sua complessità, essa è oggetto di numerose interpretazioni (in forza peraltro del principio della «inesauribilità del mito»¹³).

⁹ Antigone è *dentro* la tomba perché è stata *εκτός*, *ektòs*, come dice il coro, *fuori*; fuori di sé, fuori misura, fuori il confine del lecito, sconfinando nell'*hybris*; cfr. *infra* nel testo.

¹⁰ F. MIGLIORINO, *Il corpo come testo*, op. cit., *passim*.

¹¹ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, Macerata, 2021.

¹² G. STEINER, *Les Antigones*, Paris, 1986 (ult. ed. it. *Le Antigoni*, Milano, 2022); cfr. anche A. BELARDINELLI E G. GRECO (curr.), *Antigone e le Antigoni. Storia forme fortuna di un mito*. Atti del Convegno internazionale, Firenze, 2010, ai quali si rinvia per una ricognizione delle principali interpretazioni del mito e per la relativa bibliografia.

Entro i limiti del presente contributo, che si auspica di poter accrescere, qui si abbozzerà anche la lettura di Jacques Lacan contrappuntata in nota da quella, opposta, di Simone Weil e dallo struggente (ma con lieto fine) “sequel” di Maria Zambrano; cfr. *infra*.

La stessa rappresentazione teatrale della tragedia sofoclea è tutt'altro che univoca: basti pensare alla regia di Massimiliano Civica (*Antigone*, 2019) in chiave antieroica, che mette in scena un'Antigone sprezzante e orgogliosa non meno di quanto lo sia Creonte.

¹³ A. MARTINENGO, *Morte e rinascita del mito: un'ipotesi filosofica* in *Interférences littéraires*, XVII (2015), pp. 51-65. Giustamente si è affermato che «il dibattito su Antigone...continuerà molto probabilmente a rigenerarsi»: cfr. E. STOLFI, *Nòmoi e dualità tragiche. Un seminario su Antigone*, in *Studia et documenta Historiae et Iuris*, LXXX (2014), pp. 467-503.

L'interpretazione tradizionale vede Antigone come paladina della giustizia, interamente schierata dalla parte del Bene, in contrapposizione a Creonte, la personificazione della legge severa e immutabile, che si schiera dalla parte del Male. Siffatta lettura è agevolata dagli sdoppiamenti (in realtà assai meno 'manichei' di quanto *generaliter* si vuol vedere), dalla presenza di coppie contrapposte, Antigone e Creonte, ma anche Creonte ed Emone, Antigone e la sorella Ismene.

Contrapposizioni di figure e contrapposizione assiologiche stringono la lettura della tragedia in un rigido schema binario:

legge della *polis* – legge del sangue fraterno (ma impuro!)

legge umana – legge divina

legge scritta – legge orale

legge positiva – legge naturale.

Queste sono le contrapposizioni giuridiche dell'*Antigone* nella sua lettura di-*vulgata*, e il potente precipitato ermeneutico inoculato da questo dualismo nell'immaginario collettivo è, infine, la contrapposizione *lex-ius*, la quale è una mistificazione, semantica e concettuale¹⁴.

In realtà *leggi* è termine inadeguato per significare i *nomoi*.

Questi ultimi compaiono con le riforme di Clistene del 507/6 a.C., ma all'epoca di Sofocle essi non avevano ancora perso il significato originario di regola [*vóμος, nòmos*] norma fondativa, istitutiva del limite, del confine, della compartizione (della terra, in relazione al pascolo [*voμòς, nomòς*];: cfr. *Le opere e i Giorni* di Esiodo). Si trattava di norme non necessariamente scritte, anzi probabilmente orali¹⁵.

Successivamente compaiono i *thesmoi* (usi immemorabili trasmessi di generazione in generazione e poi istituiti in atti autoritativi di Dracone e Solone il quale così definiva i propri atti autoritativi) e i *dogma* (decisioni). Antigone stessa, del resto, all'*incipit* della tragedia si riferisce agli ordini di Creonte con il termine *kerygma*, annuncio. In effetti la dimensione orale dei

¹⁴ Denunciata anche da Emanuele Stolfi, che ha opportunamente messo in guardia, in relazione a una lettura dell'*Antigone* esposta da Zagreblesky, dalle attualizzazioni, che non rispettano la «distanza che rinvia a strati profondi e decisivi del mondo greco di concepire l'uomo e la disciplina del suo agire»; cfr. E. STOLFI, ult. op. cit. pp. 484-485, in esplicita polemica con G. ZAGREBLESKI, *La legge e la sua giustizia*, Bologna, 2008 pp. 69 ss. e la contrapposizione ivi ribadita tra «il diritto di Antigone e la legge di Creonte». Il monito di cui *supra* dovrà valere anche per le attualizzazioni in M. CARTABIA, L. VIOLANTE, *Giustizia e mito. Con Edipo, Antigone e Creonte per indagare i dilemmi del diritto continuamente riaffioranti nelle nostre società*, Bologna, 2018.

¹⁵ Non può ovviamente essere questa la sede per una trattazione *ad hoc*; si vedano almeno G. CERRI, *Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull'Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Napoli, 1979 e E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, 2010. Sulla valenza metafisica della scrittura nella civiltà greca resta imprescindibile il classico studio di E.A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, ed. it. Roma-Bari, 1999; sul tema della Giustizia vedasi ancora ID., *Dike. La nascita della coscienza*, ed. it., Roma-Bari, 2003.

decreti invocati dal re ritorna insistentemente nel corso della tragedia e dovremo tornarci anche noi¹⁶.

Eppure è radicata nella lettura tradizionale dell'Antigone la messa in scena dell'opposizione diritto scritto/diritto orale, che slitta assiologicamente nell'opposizione diritto positivo/diritto naturale.

Ciò si verifica in virtù di due potenti letture che storicamente si sono stratificate, fino a consolidare un robusto spessore sovrapposto al testo sofocleo.

In primis va rilevato come sia da Aristotele in poi che inizia la lettura secondo la quale il contrasto tra “legge naturale” e “legge positiva” sarebbe alla base della tragedia sofoclea¹⁷.

Il perimetro epistemologico entro cui si sviluppa siffatta lettura è la cosmologia aristotelica nella sua tensione Cosmo/Natura, *Kosmos /Fusis*, da cui fa scaturigine la legge di natura per ogni aspetto del divenire cosmico.

L'*auctoritas* (l'*ipse dixit* medievale) aristotelica scaturisce da un passo della *Retorica*¹⁸: quando la legge scritta (*ghegrammènos nòmos*) sia contraria alla propria posizione circa il *pragma* (il fatto della controversia), allora ad essa si contrapporrà la *koinòs nòmos*, ovvero la legge comune atavica, non scritta. Evidentemente, tuttavia, la *sedes materiae* dell'argomentazione aristotelica è appunto...l'argomentazione, la retorica. Ma l'autorevolezza-autorità dello Stagirita ha cristallizzato il suo *dictum* ben oltre i confini epistemologici entro il quale fu pronunciato.

La seconda riconfigurazione culturale dell'*Antigone* è assai più tarda, ma dotata di una valenza ancor più suggestiva. Essa si svolge in seno al Romanticismo ottocentesco, e a sua volta presenta due declinazioni: quella hegeliana¹⁹, con la triplice contrapposizione legge umana – governo della *polis* – virilità / legge dei Penati – famiglia – femminilità, e quella letteraria incentrata sul tema dell'individuo solo contro il potere. Un propulsore divulgativo alla narrazione ottocentesca è rappresentato infine dal gusto neogotico per le storie i cui protagonisti sono sepolti vivi (basti pensare a *La sepoltura prematura* di Edgar Allan Poe²⁰).

Emerge in tal modo la figura dell'eroe (o dell'eroina come nel nostro caso) che si erge solitario contro la forza tirannica del potere (familiare, sociale, politico).

I poli della contrapposizione tra la *lex* di Creonte (“ingiusta”) e lo *ius* di Antigone (“giusto”) si addensano in effetti attorno al conflitto totale, irriducibile e irrisolvibile tra i due personaggi.

¹⁶ Cfr. *infra*, nota 29 e testo corrispondente.

¹⁷ F. CANCELLI, *Le leggi divine di Antigone e il diritto naturale*, Roma, 2000.

¹⁸ ARISTOTELE, *Retorica*, 1.15.1375b.

¹⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, ed. it Nuova Italia, Firenze, s.d., vol. II pp. 7-37.

²⁰ E.A. POE, *The Premature Burial*, 1844; cfr. ed. it. in ID., *Sepolti vivi. Racconti*, Napoli, 2021.

Siamo di fronte a due dimensioni dell'agire totalmente integre e reciprocamente impermeabili, il giusto e l'ingiusto, e nessuno dei due personaggi è interrogato dal dubbio che la questione sia in realtà più complicata – eppure la stessa dea (della Giustizia) Atena aveva proclamato nelle *Eumenidi* di Eschilo «questa questione [il giudizio] è troppo importante per essere giudicata dalla giustizia degli uomini *ma nemmeno io posso giudicare*»²¹.

Il rifiuto pre-giudiziale di un confronto dialogico emerge dalle parole di Antigone stessa: «nulla, dei tuoi discorsi, [*των σων λόγων ουδέν*] condivido *né voglio* condividere»²². La figlia di Edipo rifiuta *a priori* ogni possibilità di *dia-loghein*, ogni ipotesi di contraddittorio (in senso giuridico; diversamente dall'estenuante duello dialettico tra Erinni e Atena in *Eumenidi*).

Restando in quest'ottica (la solitaria paladina erta a fronte del tiranno), dovremmo dire che la sola vera protagonista della tragedia sia Antigone, eroina della virtù più pura, che accetta le conseguenze della sua opposizione al decreto del re, mostrando la propria fierezza e caparbità; la sola che possieda una tale fermezza d'animo da destare il senso di coscienza morale assopito nella *polis*. Creonte, dunque, ne risulterebbe un personaggio secondario, utile solo per delineare in contrasto la figura dell'eroina con i suoi comportamenti così 'bassi' e ingiusti. I due avversari quindi non possono essere paragonati né posti sullo stesso piano.

La sola ed unica protagonista, in quest'ottica, è lei, Antigone, che da sola combatte.

Ma per cosa esattamente ella combatte? Che cosa pro-pugna?

La risposta tradizionale è: il diritto naturale. È lettura ricorrente, infatti, che nell'*Antigone* Sofocle enunci il principio del diritto naturale opposto al diritto positivo.

In realtà, oltre a quanto si è già rilevato sulla asserita contrapposizione tra legge scritta e diritto orale, questa conclusione non è affatto scontata.

In effetti, anche a voler evocare la presenza del "diritto naturale" nell'*Antigone* non si può tuttavia non rilevare che ne manca del tutto l'elemento fondativo. La Natura (*φύσις*, *fusis*) come fonte di normazione è assente nell'*Antigone*; in Sofocle non è un "diritto naturale" il presupposto dell'agire della figlia di Edipo.

Ma proviamo a entrare più nel dettaglio della questione, appunto, *sub specie iuris*.

3. Il divieto di sepoltura.

Sul divieto di seppellire il cadavere del traditore Polinice dobbiamo infatti soffermarci con due considerazioni sotto il profilo storico-giuridico.

²¹ ESCHILO, *Eumenidi*, vv. 470-484.

²² SOFOCLE, *Antigone*, vv.499-501.

Anzitutto, va rilevato che il diritto greco non vieta *tout court* la sepoltura del traditore, concedendo la possibilità di seppellire il cadavere *fuori* dal territorio della città (in questo caso, di Tebe).

In effetti nella tragedia in esame non è escluso, anche se non esplicitamente, che si possa provvedere al rito funebre *fuori* dal territorio della città.

Ma Antigone crede e vuole che si provveda alla sepoltura del fratello *nel* territorio della *polis*, senza intravedere né accettare, come si è messo in rilievo, soluzioni diverse, di compromesso, di mediazione, di incontro.

Nel periodo storico di Sofocle già esisteva il principio giuridico in base al quale il corpo dei traditori non poteva essere sepolto nel territorio della *polis*, ma, una volta trasferito il corpo in un'altra terra, questo poteva essere sepolto e ricevere gli onori funebri (ne vedremo ora alcuni esempi). In questa ottica, allora, la colpa di Creonte consisterebbe nell'aver disatteso una norma arcaica; ma nella tragedia non si trova alcun riferimento all'idea di poter seppellire Polinice in una terra straniera.

Dunque, Antigone non rivendica questa opportunità, bensì quella di ottenere per Polinice la *parità assoluta* con l'altro fratello Eteocle sul piano dell'onore funebre.

Di fronte al sovrano Antigone rivendica questa pretesa con ferrea determinazione: *Ade vuole uguali tutti i decreti (Αἰδῆς τοὺς νόμους ἴσους ποθεῖ)*²³.

E ora volgiamo lo sguardo al precetto contrario, tutelato con altrettanta determinazione dall'antagonista di Antigone.

Il divieto posto da Creonte («per lui [Polinice] echeggia in città la proibizione: né chiuderlo in una fossa né ululi a lutto»²⁴) è da questi difeso con *vis* oratoria tagliente, quasi sarcastica. Tuttavia, ciò solo non vale a farne un tiranno (come denuncia una diffusa lettura dell'elemento politico dell'*Antigone*), appunto perché la negazione della sepoltura entro il territorio della *polis* era una conseguenza prevista dalle norme ataviche per i traditori della patria²⁵.

Non mancano del resto inconfutabili esempi: oltre a quelli tragici (quindi letterari) dell'*Aiace* di Sofocle e del *Le supplici* di Euripide, possiamo ricordare quelli storici degli Alcmeonidi, giudicati sacrileghi per il massacro

²³ v. 519; qui, come vedremo, si condensa tutto il «fondamentalismo thanatologico» di Antigone.

²⁴ *τοῦτον πόλει τῆδ' ἐκκεκήρυκται τάφῳ / μήτε κτερίζειν μήτε κωκυσαί*; v. 203-204. Si noti ancora la dimensione orale ("echeggia") del comando; cfr. *infra*, nota 28.

²⁵ Non è questa la *hybris* imputabile a Creonte, lo è essere andato oltre i limiti della punizione. Si veda anche A. LESKY, *Storia della letteratura greca*, I, Milano, 1986, p. 365: «Secondo i concetti giuridici greci si poteva vietare di seppellirlo nella terra patria, ma si poteva permettere che fosse sotterrato oltre i confini. Ma questo Creonte... si spinge molto oltre. Egli ha disposto sentinelle presso il cadavere, che devono provvedere affinché i cani e gli uccelli lo divorino e i resti si decompongano alla vampa del sole. Questo Creonte, conclude l'autore, non è la voce dello Stato che conosce i suoi diritti ma anche i suoi limiti. Egli è spinto da quella tracotanza che conosce soltanto sé stessa, da una *hybris* che è doppiamente detestabile e pericolosa perché si presenta con le pretese dell'autorità».

compiuto dentro il tempio di Atena nel 632 a. C: i vivi furono esiliati e i morti disseppelliti e gettati fuori dai confini di Atene.

Il divieto, infatti, non riguarda la sepoltura *in re ipsa*, ma la tumulazione nei confini della polis²⁶. Il condannato per tradimento «quando muore sia gettato fuori dai confini (*αποθανόντα δέ έξω των ορίων εκβάλλειν*)»²⁷).

A questo proposito un ulteriore chiarimento si rende necessario.

Non è affatto scontato che le *norme* (tale termine, anziché *leggi*, sembra dunque poter tradurre più correttamente νόμοι) fatte applicare da Creonte (con tracotanza, ma questo è altro discorso ai nostri fini) siano scritte, da opporre a quelle naturali, o del sangue, invocate da Antigone.

Ad una attenta lettura, o controlettura, del testo sofocleo non si può non rilevare che le norme di Creonte sono *ascoltate, dette, gridate, echeggiate*²⁸.

Assieme a quanto si è avuto occasione di evidenziare²⁹, una lettura in tale direzione indebolisce ulteriormente la vulgata della contrapposizione tra diritto scritto (positivo, di origine politica) e diritto orale (naturale e/o divino).

Anche sull'afflato divino della rivendicazione di Antigone v'è qualcosa da dire (rileggendo i versi di Sofocle).

4. La Giustizia dell'Ade. Thanato(bio?)politica

Il *nomos* di Antigone ha una caratura trascendente, divina, che ella spesso declama.

Ma questi dèi verso i quali ella ripone tutta la sua devozione, non sono gli dèi olimpici, bensì quelli dell'Ade, del regno dei morti³⁰.

Il piano dello scontro quindi si sposta ad una dimensione più profonda, anche in senso letterale (*inferi*). Siamo di fronte a due regni: il regno dei vivi, rappresentato da Creonte, e il regno dei morti, rappresentato da Antigone.

Per la figlia di Edipo sono i morti a trionfare sui vivi: «ai morti/ dovrò essere cara ben più a lungo che ai vivi/ in mezzo a loro *giacerò per sempre*³¹».

Solo la legge dell'Ade è giusta e uguale, secondo Antigone. La pulsione di morte che, come vedremo, domina l'eroina comincia a manifestarsi.

²⁶ Coerente in tal senso è anche la testimonianza (pur *de relato*) di Tucidide che riferisce come i congiunti di Temistocle “sostengono che le sue ossa furono trasportate in patria come lui aveva prescritto, e furono sepolte in Attica di nascosto dagli Ateniesi dal momento che non era lecito dare sepoltura ad un esule per tradimento”; cfr. *La guerra del Peloponneso*, lib. I, 138, 6.

²⁷ PLATONE, *Leggi*, 909c.

²⁸ Fin dall'inizio sono utilizzati verbi che indicano la dimensione orale: faccio risuonare (*ἀόζω*; v. 191); annunciare (*κηρύσσω*; v. 192); «echeggiano i divieti» (*τοὺς δέ δουλώσας ἀγειν*; 202); «quest'ordine non l'ha gridato Zeus» (*οὐ γάρ τι μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε*, v. 450). Per quest'ultima affermazione (ironica) si veda il passo parallelo ancora in SOFOCLE, *Elettra*, v. 292.

²⁹ *Supra*, nota 15 e testo corrispondente.

³⁰ Una dinamica non dissimile è presente nell'*Oresteia*; cfr. A.A. CASSI, *Olimpo, Sinai, Golgota*, op. cit., pp. 277 ss.

³¹ Cfr. vv. 74-76; sull'uso di termini nuziali (*κεῖσομαι*, in corsivo nella traduzione riportata) cfr. *infra*.

L’Ade infatti vuole garantire un trattamento eguale per i morti; le divinità ctonie, degli Inferi, non sono interessate alla condotta dell’uomo durante la sua vita terrena.

A tutti gli uomini va garantito il rispetto del rito funebre: per Antigone, quindi, non c’è differenza tra l’amico e il nemico. Ma non sembra essere questo il principio etico da cui scaturisce la sua protesta: ciò avviene in un secondo momento assiologico, a *valle* di un *monte* oscuro, anzi, della caverna degli Inferi, dell’Ade³².

Dunque, se nell’interpretazione classica si rimarca l’antitesi assoluta tra i due personaggi (Creonte che incarna il male, il torto, l’umano e l’apparenza; Antigone, eroina della virtù, fedele alla sua coscienza dettata dalla “legge” degli dèi), va detto che la figlia di Edipo si fa sì portavoce degli dèi, ma di quelli degli inferi; quelli che nell’*Oresteia* sono avversi agli dèi dell’Olimpo, e sono antagonisti di Atena, la dea che istituisce l’Areòpago, il primo Tribunale, cioè la Giustizia istituzionale³³.

Antigone proclama che gli dèi degli inferi non arrecano discriminazioni, perché essi sono garanti di una giustizia egualitaria, livellatrice, che ha il pieno compimento solo nell’Ade, nel regno della morte.

Assistiamo insomma al realizzarsi progressivo di una pulsione di morte, a sua volta sussistente come reazione (pena, punizione o auto-punizione) di una de-generazione (“Antigone”: colei che non genera) e/o di un conflitto intrinseco alla propria natura (“Antigone”: colei che lotta contro).

La chiave di lettura psicoanalitica indubbiamente lancia un raggio di luce nel prisma dell’opera sofoclea, mostrandoci l’agire della pulsione di morte e il desiderio di auto-punizione per una colpa ancestrale.

Tuttavia la morte attorno a cui ruota la tragedia è anche una morte intesa come dimensione di lotta politica-giuridica. Il suicidio di Antigone, l’auto-punizione che ella si infligge impiccandosi, è consumata come negazione della giustizia ordalica di Creonte, come negazione del *kerygma*, ordine proclamato da costui: suicidandosi Antigone beffardamente sfugge alla punizione sancita dal re.

La thanatopolitica non è una invenzione recente: se gli studi sui kamikaze islamici condotti da Stuart J. Murray e la concezione thanatologica che ne è sottesa in opposizione alla ‘biopolitica’³⁴ (termine come noto che si deve a Michel Foucault³⁵) hanno inaugurato una nuova riflessione nel campo delle

³² Viceversa, una uguaglianza fraterna in senso (pre)cristiano è riconosciuta nell’*Antigone* (ri)letta da Simone Weil nelle sue affascinanti (pur filologicamente attente) *Intuitions pré-chrétiennes*: cfr. *infra* nota 50.

³³ ESCHILO, *Eumenidi*, vv. 470-484.

³⁴ Oltre al testo fondatore della ‘biopolitica’ di MICHEL FOUCAULT, *Nascita della biopolitica: corso al Collège de France (1978-1979)*, ed. it. Milano, 2019, si veda R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, in *Biblioteca Einaudi*, Torino, 2004.

³⁵ S. J. MURRAY, *Tanatopolitica. Sull’uso della morte per mobilitare la vita politica. Tanatopolitica VS biopolitica: strategie di utilizzo politico della morte tra Occidente e attentatori suicidi*, 2006; cfr. anche E. TRAVERSO, *Biopotere e Violenza. Sugli usi storiografici di Foucault e Agamben*, in *Contemporanea*, XII, 3 (2009), pp. 523-530. Si rammenti che Foucault

scienze politiche contemporanee, il nucleo primordiale è messo in scena da Sofocle proprio nell'*Antigone*.

Chi controlla la *polis*, (la politica), controlla anche i corpi; o viceversa? Ci ha il controllo dei corpi assume il governo della *polis*?

Il corpo di Polinice è rivendicato dalla sorella. Tuttavia fratello e sorella sono nati da incesto e incestuosamente legati; Antigone dichiara la sua volontà di seppellire il fratello ma lo dichiara declamando il suo desiderio di giacere nuzialmente con lui. Oltre al già citato verso 74³⁶, è esplicito il cortocircuito che Sofocle instaura tra tomba e talamo nuziale (*ὠ τύμβος, ὠ νυμφεῖον, o tumbos o numphèion*³⁷).

Ma Sofocle mette in scena una possibilità di salvezza per la figlia-sorella incestuosa.

Non si tratta di Antigone.

5. Narrazioni salvifiche e dialoghi falliti. *Sophrosyne, hybris* e il limite violato

Un personaggio che nelle letture dell'*Antigone* è stato spesso trascurato, talora considerato insulso o pavido è la sorella Ismene. Antigone possiede «la più sororale delle anime» come scrive Goethe nell'invocazione ad Antigone dell'*Inno ad Euphrosyne* del 1799, ma Ismene rappresenta il contrappunto della sorella.

Ella rappresenta la prudenza, anzi la *σωφροσύνη, sophrosyne*, la saggezza scaturita dalla constatazione e dall'accettazione del proprio limite di fronte a forze più potenti.

Non dimentichiamo la posizione delle donne nella Grecia del V secolo a.C.: costrette all'ubbidienza, relegate nelle case, escluse dalla vita sociale e politica; tanto è vero che la punizione della donna spetta al capofamiglia e non alle istituzioni cittadine – su ciò torneremo tra breve.

In Sofocle troviamo Ismene in scena due volte, in momenti apicali, all'inizio e verso la fine, precisamente nella prima scena insieme ad Antigone, e quando Creonte condanna Antigone.

Nella prima scena Antigone si rivolge a lei chiamandola «sorella nel sangue comune» che vuol dire più che sorella, quasi fossero tessute insieme in rapporto osmotico, ma pur sempre malsano, un comune frutto incestuoso. All'inizio Antigone chiede a Ismene di aiutarla a seppellire Polinice. Ismene si rifiuta di aiutarla ammonendo la sorella:

«Ma bisogna riflettere su questo, che siamo nate donne/ sì da non poter lottare contro gli uomini/ Infatti non ha alcun senso [vovv, *noun*, mente] fare cose eccessive [*περισσά πράσσειν*; fare troppo grandi]»³⁸.

è anche l'autore che ha rilevato la trasformazione tecno-scientifica della morte: cfr. M. FOUCAULT, *Nascita della clinica*, 1963 (prima edizione it. 1969).

³⁶ Cfr. *supra*, nota 31.

³⁷ Cfr. v. 891.

³⁸ Cfr. vv. 65-70.

Ismene mantiene il senso del limite.

Antigone risponde che non insisterà più nel richiedere il suo aiuto, anche se Ismene cambiasse idea, e la invita a essere sé stessa: «Ma tu sii quale ti senti».

Da quel momento Antigone considererà la sorella altro da sé, fuori della famiglia, dapprima con meraviglia, poi quasi con disprezzo, infine, ormai certa della propria solitudine, con distaccata comprensione, come le riconoscesse una visione della realtà diversa dalla sua.

L'eccitazione, il sacro furore di Antigone, vengono considerati da Ismene una dismisura, perché è *follia* varcare i limiti oltre i quali l'Uomo commette l'*hybris*.

A questo punto della tragedia abbiamo quella che François Ost, in riferimento alla Elettra dell'*Oresteia* di Eschilo, chiamerebbe 'seduta psicoanalitica'³⁹.

Ismene *racconta* la storia della famiglia in prima persona, al presente, testimone di una tragedia che, pur tentando, non ha potuto evitare; e spinge Antigone, che non accetta un destino di sofferenza, a gettarsi alle spalle i dolori tremendi da cui sono state colpite per correre verso il futuro, esorcizzare il passato e ricominciare.

Antigone, invece, rimpiange la figura del padre, non riesce a «lasciarlo andare», il lutto per lei non è elaborabile, la narrazione resta bloccata⁴⁰. Sa di assomigliargli, è forse l'unica che lo ami ancora nonostante l'indicibile colpa, deve difendere la sua memoria. Antigone difendendo la storia passata ne resta fatalmente (fato, destino) attaccata, un attaccamento insano; non elabora il proprio vissuto. Un vissuto che non può 'vivere' ed è destinato alla morte.

Quando la Antigone viene giudicata da Creonte, la sorella ha un impeto di generosa disperazione: si autoaccusa di aver aiutato Antigone a seppellire Polinice e chiede di condividere la stessa pena. Ma Antigone interviene a contraddirla e a scagionarla da ogni responsabilità, non senza un certo

³⁹ Cfr. F. OST, op. cit., p. 110.

⁴⁰ A concedere ad Antigone una narrazione salvifica è Maria Zambrano con *La tomba di Antigone*, un bellissimo testo poetico-filosofico del 1967 che dà una nuova lettura del mito. La Zambrano prosegue nella tragedia, facendo rivivere i personaggi, come se fosse un capitolo successivo rispetto a dove si interrompe la "storia" originaria. La scrittrice riprende la sventurata là dove Sofocle l'abbandona e scende con lei agli Inferi. Tutti i personaggi sofoclei tornano qui per trovare un riscatto alla storia sanguinosa in cui sono rimasti intrappolati. Il racconto si svolge nell'arco di una notte, durante la quale viene data la possibilità ad Antigone di sviscerare la sua storia; ciò la rende libera di andare oltre. Con il testo della Zambrano viene data una possibilità all'eroina che non è prevista dalla tragedia sofoclea, ovvero quella di poter comprendere il suo vissuto, di elaborarlo in una narrazione di misericordia, dare un significato alle sofferenze della vita per poter darsi pace e abbandonare questo mondo terreno: tra i personaggi che ella incontra (oltre a quelli in scena nella tragedia sofoclea, qui struggenti dialoghi con la madre, l'arpa, la nutrice e lo stesso Edipo) v'è naturalmente Polinice: «sono venuto a cercarti, Antigone, sorella, per andarmene con te in una terra nuova, libera da maledizioni». Cfr. M. ZAMBRANO, *La tomba di Antigone*, ed. it. Milano, 1995, p. 105.

disprezzo: «non amo chi mi ama solo a parole... basterò io a morire ... tu di vivere hai scelto, io di morire»⁴¹.

Col suo distacco e con il suo rifiuto beffardo Antigone salva Ismene non solo dalla morte, ma dai sensi di colpa di rimanere l'unica superstite della famiglia. La salva perché sa che sarà lei a raccontare a tutti quello che le hanno fatto – una narrazione *post mortem*.

Ismene e Antigone: due tipi di donna differenti, ma accomunate dal legame di sangue, da un forte sentimento di amore familiare. Esse cercano di comprendersi e di salvarsi reciprocamente, ed innalzano un muro contro l'elemento maschile della tragedia.

Un altro personaggio che ruota attorno a questo particolare schema di dialogo fallito, di narrazione bloccata è Emone, figlio di Creonte e promesso sposo di Antigone.

Emone contrasta la decisione del padre, ma con l'arma del logos, *retoricamente*, intavolando un abile *ἀγών*, avvalendosi della sua elegante oratoria (comprensiva di *captatio benevolentiae*; cfr. vv. 635 ss.), per rendere reversibili le scelte del padre.

Ma Emone non ottiene l'effetto desiderato: Creonte ribadisce la condanna della ragazza. Tuttavia ne cambia le modalità; Antigone sarà 'murata' viva (cfr. i già citati vv. 774-775). Forse un effetto della perorazione del figlio, ma in questo gesto possiamo riscontare soprattutto una forma di ordalia antica, che tra l'altro permette al sovrano di non sporcarsi del sangue della nipote.

In effetti il testo sofocleo ci offre spunti di pratiche antiche. La città si fa carico dell'esecuzione dei soli trasgressori uomini. La punizione della donna, come si è detto, è responsabilità del capo famiglia, quindi rimane nell'ambito della sfera domestica.

In questo caso, dopo la morte del padre Edipo e dei fratelli Eteocle e Polinice, Antigone e Ismene sono sotto la responsabilità dello zio/tiranno Creonte. Sfera privata e sfera pubblica qui si intrecciano con esiti nefasti.

Nell'*Antigone* di Sofocle sono dunque presenti diversi stadi stratificati dello sviluppo delle pratiche giuridiche⁴²: pratiche arcaiche dell'ordalia e del giuramento imposto alle guardie, accanto a condotte che appartengono ad una concezione più moderna del diritto, dove conta sopra ogni cosa la sicurezza dello Stato; condotte impersonificate da Creonte.

A questi ora dobbiamo rivolgerci.

6. Creonte. Antigone *versus* Creonte. Antigone *simul* Creonte

L'interpretazione 'classica' o 'ortodossa' dell'*Antigone* è, come abbiamo detto, sicura nel discernere nettamente il torto (in Creonte) e la ragione (in Antigone).

⁴¹ vv. 543-555

⁴² S. SCABUZZO, *Tragedia y codigos legales: una nueva lectura de Antigona de Sofocles*, in *Cuadernos de filologia clasica. Estudios griegos e indoeuropeos*, IX (1999), pp. 109-127.

Eppure, ancora altri profili della tragedia meritano di essere ben (ri)letti.

Il discorso in cui Creonte, apparso sulla scena sotto l' (apparentemente buon) auspicio del «raggio del sole [...] l'occhio del giorno dorato»⁴³, enuncia il suo programma di governo non è il discorso di un tiranno. Il re, infatti, si dimostra totalmente dedicato al bene della città, enuncia un principio di giustizia (chi ha levato la mano contro la propria città e i suoi dèi non può ricevere gli stessi onori di chi l'ha difesa) e afferma l'assoluta prevalenza degli interessi generali su quelli particolari. La missione del re assorbe completamente Creonte, prevalendo su ogni sentimento privato.

I versi 162-210 scolpiscono bene la vocazione di Creonte, il quale sembra collocare Politica e Diritto a vaglio dell'intima essenza dell'Uomo: «Non c'è strumento a decifrare un uomo, il suo profondo io [*ψυχήν, psychen*, ànima] se non lo rivela faticoso esercizio di governo e di leggi».

Inoltre ricordiamo che il diritto arcaico (non scritto!) imponeva il divieto di sepoltura: Creonte è granitico nel riaffermarlo, la sua è una «riaffermazione compulsiva della legge»⁴⁴.

Ma Antigone non è da meno nell'assoluta fedeltà alla sua missione di custode dei legami familiari. Entrambi i personaggi sono dunque interamente posseduti dalle loro rispettive vocazioni.

Tra essi non vi è un *dia-loghein*, un confronto dialettico (quale propongono Ismene e Emone); tra essi scorrono soltanto parole comunicabili.

E' questo ciò che, per entrambi, viene loro imputato.

Emone invoca al padre la saggezza (*φρένας*)⁴⁵, Tiresia condanna stoltezza e arroganza: (v. 1028) e infine il Coro nell'ultimo verso della tragedia richiama ancora alla *sofrosune* e ammonisce i superbi a porre un freno alle loro affermazioni: «la saggezza è il principio della vita felice/In nulla mai bisogna offendere gli dèi/ Grandi parole grandi dolori rendono ai superbi/e insegnano, nel tempo, la saggezza»⁴⁶.

Sofocle delinea i confini dell'agire umano, che l'orgoglio non può superare, limite oltre il quale si trova una rottura dell'essere umano, la *hybris* che trasforma l'uomo in terrificante creatura. Per il bene della città e per il bene degli uomini bisogna trovare un equilibrio: è necessario essere *tra* Antigone e Creonte; forse è necessario essere *contemporaneamente* sia Antigone che Creonte.

Qui si innesta il tema del doppio, che ci suggerisce di accedere ad un'ulteriore (contro)lettura che tenga conto del portato ermeneutico della interpretazione psicoanalitica.

⁴³ SOFOCLE, op. cit., vv. 1.

⁴⁴ F. OST, op. cit., p. 202.

⁴⁵ vv. 683 ss. Altri traduce "ragione" (corrispondente più adatto a *λόγος, logos*, peraltro qui non utilizzato da Sofocle), che non copre tuttavia lo spettro semantico di *φρένας*; spettro semantico che ricorre nell'ultimo verso della tragedia (cfr. *infra*).

⁴⁶ vv. 1348-1453.

7. L'oscura scaturigine della Giustizia (anche) nell'*Antigone*

Jacques Lacan legge l'*Antigone* nel "Seminario 1959-60": *L'etica della psicoanalisi*⁴⁷, assumendo la tragedia sofoclea a (meta)testo per comprendere da quella particolare prospettiva le dinamiche fondamentali dell'animo umano.

L'*Antigone* – secondo Lacan – ci dice che il soggetto non cerca necessariamente il proprio bene né quello degli altri: esiste al fondo del cuore umano una tendenza, anzi un «desiderio» che prende i toni dell'imperativo⁴⁸. Un imperativo che non è assolutamente fondato né sull'utile, né sul piacere, né sul bene supremo.

L'anelito di Antigone coincide con la morte (propria e di altri)⁴⁹: ella sembra incarnare un concetto di vita che tenta di costituirsi attraverso la soppressione purificatrice, la morte di un pensiero impuro. Quella di Antigone infatti fu una nascita indegna. È come se la figlia di Edipo cercasse un riscatto alla sua storia familiare impura attraverso la morte, una morte purificatrice.

«Ah, quell'atroce letto di mia madre, la sventurata /sciagurati amplessi di lei con mio padre che era carne sua / Da chi mai sono nata» (vv 864-867). Mossa da un desiderio potente di (auto)sacrificio purificatore, Antigone per Lacan sarebbe addirittura inumana⁵⁰: ella si pone fuori dai limiti umani, il suo desiderio punta al di là di questi confini, mira al tombale, all'Ade sull'asse passione-purezza-sacrificio-morte.

Antigone è trascinata da una passione cieca, inflessibile; ha «cuore ardente per cose che fanno rabbrivire» (v. 88). È irremovibile anche con la sorella, che tratta quasi come nemica e sembra addirittura arrivare ad odiarla. Lo testimonia il loro drammatico dialogo (vv. 85-98), pregno di tensione.

⁴⁷ J. LACAN, *Il Seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Torino, 1994.

⁴⁸ Nel Seminario del 1959-60 Lacan illustra come il desiderio inconscio ruoti attorno a un vuoto di senso: Freud lo chiama «das Ding», Lacan la «Cosa». Questo vuoto, esemplificato nelle forme della sublimazione dell'amor cortese e dell'arte, Lacan lo delinea nel rapporto paradossale che egli stabilisce tra il Kant dell'imperativo categorico e il de Sade del fantasma perverso. Di questo vuoto Lacan svela l'orrore, esemplificato nella tragica figura di Antigone e celato dal comandamento dell'amore verso il proprio prossimo.

Per Kant il piacere e l'affetto individuali sono «patologici» nel senso che rispondono all'interesse proprio che non coincide con il bene comune, per questo è necessario un imperativo categorico, incondizionato che dall'esterno si impone al soggetto e lo rende «degn».

⁴⁹ «In un'epoca che precede l'elaborazione etica di Socrate, Platone e Aristotele, Sofocle ci presenta l'uomo e lo interroga sulle vie della sua solitudine e situa l'eroe in una zona di sconfinamento della morte sulla vita, nel suo rapporto con ciò che qui ho chiamato la seconda morte. Rapporto all'essere che sospende tutto ciò che è correlato alla trasformazione, al ciclo delle generazioni e delle de-generazioni, alla storia stessa, e ci porta ad un livello più radicale di tutto». Cfr. J. LACAN, *Il Seminario, Libro VII*, cit., p. 359.

⁵⁰ Una natura «inumana» in direzione opposta a quella «ultraumana», quasi celestiale, che le attribuisce Simone Weil nelle *Intuitions pré-chrétiennes* dove Antigone è un essere superiore «perfettamente puro, perfettamente innocente, perfettamente eroico»; l'Autrice, straordinaria conoscitrice della letteratura greca e dotata di profondo *esprit de finesse* cristiano, vede «nel supplizio della croce ...qualcosa di analogo a quello inflitto ad Antigone»: cfr. S. WEIL, *La rivelazione greca*, Milano, 2014, p. 362.

Possiamo scorrerlo, lungo il «flusso psicoanalitico» che Sofocle mette potentemente in scena:

Ismene – Almeno fallo di nascosto, non dirlo a nessuno.

Antigone – No, anzi, gridalo ai quattro venti, mi sei ancora più *odiosa* se stai zitta.

Ismene – Hai un *cuore ardente*, tu, *per cose che raggelano*.

Antigone – So di piacere a chi voglio piacere [cioè ad Ade!].

Ismene – Se lo potrai! Ma brami l'impossibile.

Antigone – Ebbene mi fermerò solo quando non avrò più forza.

Ismene – Ma già dall'inizio *non bisogna cercare l'impossibile*.

Antigone – Se parli ancora così *mi verrai in odio*. *Ti odierà* anche il morto, e giustamente.

Lascia dunque che io con *la mia follia* affronti questa terribile cosa.

Non mi capiterà nulla di così grave da impedire che io muoia nobilmente⁵¹.

E più avanti:

Ismene – Cosa posso fare adesso, per aiutarti?

Antigone – Salva te stessa, non ti vieto di scampare con la fuga.

Ismene – Me misera, sarò privata della tua sorte.

Antigone – Tu scegliești di vivere, io di morire.

Ismene – Ma ti ho detto le mie ragioni.

Antigone – Le tue sono le ragioni del mondo, le mie *di un altro mondo* [quello di Ade, dei morti].

Ismene – Ma adesso siamo uguali nella colpa.

Antigone – Fatti coraggio: tu sei viva. *La mia vita già da tempo è morta*⁵².

«Già da tempo» la vita di Antigone è morta; da quando? Dal momento della sua stessa nascita, anzi dal suo concepimento impuro. Nata da un atto impuro, il suo è un desiderio di morte espiatrice. L'eroismo tragico di Antigone consiste proprio nel dare forma inumana a questo desiderio che può realizzarsi solo nell'Ade.

La passione ostinata di Antigone per «le ragioni di un altro mondo», quello dei morti, l'orgoglio per il vincolo familiare (ma vincolo infetto) la conduce al luogo della autodissoluzione. Ella mostra la faccia oscura del desiderio, cioè la pulsione di morte: Antigone «porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale. Questo desiderio, lei lo incarna»⁵³. Ella rappresenta la pulsione, che è istinto allo stato puro e trascende ogni ragione⁵⁴.

La logica della tragedia sembra mettere in scacco chi (Creonte piuttosto che Antigone) propugna una norma assoluta, che regni per tutti su tutta la città (come vuole Creonte: vv. 666-667) o, come pretende Antigone (nel già citato

⁵¹ J. LACAN, *Il Seminario*, cit., vv. 85-98.

⁵² Ivi, vv. 552- 560.

⁵³ Ivi, p. 356.

⁵⁴ In senso opposto S. Weil, op. cit.: «I suoi [di Sofocle] eroi conoscono la sventura, non l'ossessione» (p. 361).

verso 519), che sia livellatrice in nome di Ade. «Il bene non può affatto regnare su tutto, senza che compaia anche un eccesso, delle cui conseguenze fatali la tragedia ci avverte», sottolinea Lacan.⁵⁵ La legge/norma, nella sua pretesa universalità, diviene inevitabilmente inumana, aberrante ed essa stessa trasgressiva, sadica⁵⁶.

Una lettura anche psicoanalitica dell'Antigone di Sofocle ci adombra il paradosso etico-giuridico: al di là del principio di piacere e di quello di realtà, c'è «qualcosa» (“qualcosa⁵⁷”, *ecceità*) nella vita umana che può far preferire la morte in forza di una pulsione di auto-distruzione per distruggere l'impuro che è nell'umano.

Entro questa prospettiva, del resto, se siamo nati da una de-generazione, non ci è dato un futuro – non v'è ancora una Redenzione, che permetterà a Simone Weil e a Maria Zambrano di irradiare di luce la tomba di Antigone⁵⁸.

Se si pensa che il tema della caduta dell'uomo in una condizione inferiore è un archetipo antropologico che attraversa le civiltà, abbiamo un motivo in più per scorgere nell'*Antigone* di Sofocle uno dei testi fondativi della nostra cultura e, assieme all'*Oresteia*, il reagente che disvela il lato oscuro di quella Giustizia della quale la figlia di Edipo è costituita paladina.

Eumenidi nascono da Erinni, e pur cedendo all'istituzione del Tribunale e della Giustizia della *polis*, esse trattengono in sé l'elemento terrifico della loro origine.

⁵⁵ J. LACAN, op. cit., p. 328.

⁵⁶ È questa la tesi di fondo espressa in J. LACAN, *Kant avec Sade*, Paris, 1963.

⁵⁷ J. LACAN, *Il Seminario* op. cit., p. 314. Cfr. anche M. CAVALLO, *Ex nihilo. A partire dall'Antigone di Lacan*, in *Cenobio. Rivista trimestrale di cultura*, LXII/1 (2013), pp. 3 ss.

⁵⁸ Sotto altra prospettiva parla di “ineluttabile male oscuro” ne “il tragico” dei Greci G. Guidorizzi, *Pietà e terrore. La tragedia greca*, Torino 2023.