

## IL DOPPIO INTRECCIO.

### “SCONTO TRA IDENTICI” NELL’*ANTIGONE* DI SOFOCLE

di Maria Grazia Recupero

*E ora l'uomo senza miti sta, eternamente affamato,  
in mezzo a tutti i passati, e scavando cerca radici,  
a costo di scavare per questo nelle antichità più remote.*

(Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*)

Nell’*Antigone* di Sofocle l’indissolubile compresenza di *identità* e *alterità* che rende l’uomo un’*endiadi* vivente, si rivela in tutta la sua carica lacerante<sup>1</sup>. La *doppiezza* dell’essere umano, quasi fosse il marchio ancestrale di una condanna metafisica, viene qui portata alla consapevolezza, “non delle sue ragioni, ma del suo esistere”<sup>2</sup>.

Il “doppio intreccio” che caratterizza lo scontro tra Antigone e Creonte segna con chiarezza la fondamentale duplicità inerente all’intera struttura del dramma. Non a caso, per rappresentare questo dato irriducibile dell’esistenza umana, all’interno di dell’opera troviamo uno dei passi più significativi di tutta la poesia sofoclea:

<sup>1</sup> Il titolo di questo articolo mi è stato suggerito dalla lettura del libro *Endiadi* di Umberto Curi. L’autore prende in considerazione l’*Antigone* di Sofocle evidenziando più volte “[...] la strutturale e ineliminabile duplicità che contraddistingue specificamente la sorte dei discendenti di Cadmo [...]”. In tal senso è particolarmente significativo l’aggettivo *di-plos* - dal termine *ploké*, ovvero ‘treccia’ - che letteralmente significa ‘doppio intreccio’ (cfr. U. Curi, *Endiadi*, Feltrinelli, Milano, 1995, in particolare p. 14 sgg.). Tra le pubblicazioni più recenti sul mito di Antigone si consiglia P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli Editore, Roma, 2001 e M.G. Ciani (a cura di), *Antigone. Variazioni sul mito*, Marsilio Editore, Venezia, 2004.

<sup>2</sup> D. Del Corno, *Introduzione*, in Sofocle *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, Mondadori, Milano, 1983, p. 16.

*Molti sono i prodigi  
e nulla è più prodigioso  
dell'uomo, [...].*

*D'ogni risorsa è armato, né inerme  
mai verso il futuro si avvia:  
solo dall'Ade  
scampo non troverà;  
ma rimedi ha escogitato  
a morbi immedicabili.  
Scopritore mirabile  
d'ingegnose risorse,  
ora al bene  
ora al male s'incammina:  
in alto nella città  
se conserverà le leggi della sua terra  
con la giustizia che ha giurato;  
fuori dalla città,  
se per audacia si macchierà d'infamie.  
Non condivida il mio focolare,  
non amico mi sia  
chi agisce così<sup>3</sup>.*

Il Coro, nell'esaltare le stupefacenti capacità dell'uomo, non nasconde la sua attitudine al disastro – personale e collettivo. Il termine *deinòs*, dunque, contempla connotazioni così varie da poter essere usato per formulare apparentemente una lode, ma con un significato intrinsecamente ambiguo. Sta ad indicare quel *quid* di minaccioso che appartiene all'individuo, essere prodigioso e sconcertante, agente e soggetto passivo allo stesso tempo, colpevole e innocente, lucido e cieco, saggio e dissennato. Dominatore di tutta la natura in virtù del suo spirito industrioso, ma spesso incapace di autogovernarsi, come scrive Martha Nussbaum: “[...] Ciò che è *deinòn* è in qualche modo strano, fuori posto; la sua stranezza e la sua capacità di ispirare terrore sono intimamente connesse [...] spesso implica una disarmonia: qualcosa che è in disaccordo con il suo ambiente, o con quello che ci si aspetta o che si desidera. Ci sorprende in meglio o in peggio<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sofocle, *Antigone*, vv. 332-375. L'edizione di riferimento è: Sofocle, *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, a cura di Franco Ferrari, Rizzoli, Milano, 1994.

<sup>4</sup> Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 135. Così

Il triste giorno di Antigone, così come Sofocle lo raccontava agli ateniesi nel 442 a.C., esprime paradigmaticamente l'essenza del tragico, che si fonda essenzialmente su un conflitto irrisolvibile: se interviene o diviene possibile una qualsivoglia conciliazione, il tragico scompare. Tale osservazione sembra assumere il suo pieno significato proprio in relazione alla complessa serie di opposizioni che delinea i fondamenti del dramma sofocleo, dove si affrontano temi che sembrano non solubili alla logica della ragione, destinati a permanere nella loro conflittualità senza sintesi<sup>5</sup>.

Sofocle, in effetti, mette a nudo i solchi profondi che separano e separeranno sempre due ordini di valori difficili da coniugare insieme: "[...] Su Creonte pesano gli imperativi dell'immanenza, di chi vive nella *polis*; in Antigone tali imperativi si scontrano con la non meno esigente folla notturna dei morti [...]"<sup>6</sup>. Da una parte, dunque, una *mente* rivolta al benessere della città, dall'altra un *cuore* che, senza esitazioni né dubbi, obbedisce alla legge dell'amore. Ci troviamo su piani logici simmetrici e opposti. Antigone, in nome di quel legame indissolubile che è il *ghénos*<sup>7</sup>, in difesa di un imperativo *anteriore* o *esterno* alla storia e alla politica, rappresenta la coscienza individuale sottoposta all'influenza degli imperativi etici *atemporal*<sup>8</sup>. Il suo ideale morale si rifà alle "[...] leggi

anche J.P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1976, p. 11.

<sup>5</sup> Cfr. G.P. Di Nicola, *Antigone. Figura femminile della trasgressione*, Ed. Tracce, Pescara, 1991, p. 24. "Più di ogni altro fattore, sono la pienezza e la profondità illimitate delle implicazioni nel dibattito Antigone-Creonte che hanno dato alla tragedia la sua preminenza immediata e durevole", scrive George Steiner, autore dello studio più completo e significativo sul mito di Antigone. Sottolineando il radicale dualismo cui è improntata l'opera sofoclea, egli afferma che qualunque interpretazione può essere ricondotta, di volta in volta, alle dinamiche conflittuali riguardanti diritto naturale e diritto positivo, dimensione pubblica e dimensione privata, religione familiare e moralità di Stato, uomini e donne, vecchie generazioni e nuove generazioni (Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano, 1990, in particolare p. 276).

<sup>6</sup> Cfr. G. Steiner, op. cit., p. 261.

<sup>7</sup> Maria Chiaia ne parla come di "quel tessuto di solidarietà che non conosce discriminazioni, crea continuità tra la vita e la morte, travalica la separazione amico/nemico" (M. Chiaia, *Antigone, perennità di un mito*, in G.P. Di Nicola, op. cit., p. 18). Proprio la logica amico/nemico, vedremo più avanti, costituisce il fondamento dell'*ethos* che anima Creonte.

<sup>8</sup> Cfr. G. Steiner, op. cit., pp. 279-280.

*non scritte, incrollabili, degli dei, che non da oggi, né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce [...]*". Creonte, invece, impersona la ragion di stato che, per definizione, deve essere temporale: "[...] ora [...] sono io che [...] detengo il trono e il potere assoluto. È impossibile penetrare a fondo anima intelligenza carattere di un uomo, se costui non ha rivelato se stesso nell'esercizio del potere e delle leggi"<sup>9</sup>. Proprio per questo, secondo George Steiner, tra Creonte ed Antigone non si stabilisce mai un vero e proprio contatto, né si potrebbe stabilire, perché il tempo non è in comunicazione con l'eternità<sup>10</sup>.

Sia Creonte che Antigone sono *auto-nomisti*, esseri umani che hanno preso la legge sotto la propria tutela: nessuno dei due può cedere senza falsare la propria *physis* – la natura individuale più profonda, l'essenza di chi si è<sup>11</sup>. Sono due "potenze morali", usando la terminologia hegeliana, che tendono ad appropriarsi del ruolo principale, bilanciando di volta in volta lo svolgimento del dramma ed inserendone il significato all'interno di un'inconciliabile polarità: la sfera dell'amore *contro* quella della cittadinanza, quella vitale *contro* quella legale, quella affettiva *contro* quella razionale<sup>12</sup>. Il nodo cruciale è che Antigone e Creonte sono portatori di un'etica che non vogliono semplicemente rappresentare, ma *presentificare*: non vogliono farsi portatori di un'etica, bensì vogliono *essere l'etica*. Il tragico non si produce qui dallo scontro tra una volontà buona e una cattiva, bensì dalla co-esistenza di due autocoscienze le quali, prese in sé, aderiscono pienamente alla loro legge, tuttavia "[...] sono in grado di

<sup>9</sup> *Ant.*, vv. 454-455 e vv. 173-177.

<sup>10</sup> G. Steiner, op. cit., p. 280.

<sup>11</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1989, p. 141. Il tragico nasce proprio perché il termine *nòmos* designa per Antigone il contrario di ciò che in piena convinzione Creonte chiama *nòmos* (cfr. D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino, 1977, p. 83). Entrambi sono vittime di uno schema in cui attributi come "buono", "cattivo", "giusto", "ingiusto", "amico", "nemico", possono produrre effetti conflittuali, allorché queste caratteristiche distinte e separate si combinano, non solo con le altre, ma con il loro stesso opposto (cfr. M. Nussbaum, op. cit., cap. III).

<sup>12</sup> Cfr. G.P. Di Nicola, op. cit., p. 33. Hegel è uno dei più illustri estimatori dell'*Antigone* di Sofocle, tanto che l'ha giudicata l'opera d'arte più perfetta che lo spirito umano abbia mai prodotto. Secondo il filosofo tedesco, Antigone e Creonte simboleggiano due universi egualmente validi – lo Stato e la famiglia –, ciascuno dei quali individua un diritto diverso, quello dei vivi e quello dei morti (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1970, pp. 12 sgg. e Id., *Estetica*, Einaudi, Torino, 1972, p. 522 sgg.).

condurre a compimento il vero contenuto positivo del loro fine e del loro carattere solo come negazione e violazione dell'altra potenza egualmente legittima"<sup>13</sup>.

Tutto ciò risulta di fondamentale importanza perché significa che ogni ragionamento sul personaggio di Antigone non può prescindere da una riflessione speculare sul suo antagonista, Creonte<sup>14</sup>. A tal proposito, George Steiner suggerisce che "[...] il fascino di 'Antigone', la pressione che il mito ha esercitato sulla poetica e sulla politica sono inseparabili dalla presenza di Creonte. Antigone stessa, infatti, è assente da gran parte della tragedia sofoclea. Dopo la sua uscita nella notte, il dramma è di Creonte. I commentatori [...] hanno più volte sottolineato che "Antigone e Creonte" sarebbe il titolo più appropriato"<sup>15</sup>. Puntualizzare quest'elemento mi preme particolarmente, considerando che la mia attenzione è stata attratta, oserei dire *necessariamente*, non soltanto dall'eroina ma anche dal sovrano di Tebe, al quale, tuttavia, la critica ha in genere riservato un'attenzione molto ridotta.

### *Le ragioni del 'politico'*

La tragedia di Sofocle si chiude con Creonte che esce di scena totalmente distrutto, mentre le sue grida echeggiano ancora nel palazzo reale di Tebe.

Come mai il più rispettato e invidiato dai tebani<sup>16</sup>, si riduce ora ad

<sup>13</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Estetica*, op. cit., p. 1338. Sullo stesso argomento si veda inoltre J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 436.

<sup>14</sup> Non si può avere in questo caso una risposta univoca su chi ha torto e chi ha ragione, su chi è punito giustamente e chi ingiustamente; nessun personaggio risulta, in effetti, totalmente privo di colpe, così come gli stessi non sono mai privi di una certa dignità e dunque meritano di essere ascoltati (cfr. S. Piazza, *La politica in Sofocle*, Studio Bibliografico Adelmo Polla, Avezzano, 1896, p. 66).

<sup>15</sup> G. Steiner, op. cit., p. 198.

<sup>16</sup> "[...] Senza tregua la sorte abbatte il fortunato e risollewa l'infelice; e quanto durerà la situazione attuale nessuno può predire. Prima Creonte appariva, almeno a me, invidiabile: aveva salvato dai nemici questa terra tebana, e conquistato il potere assoluto governava la città, fiorendo della nobile semente dei suoi figli. E ora tutto è perduto" (*Ant.*, vv. 1158-1165). Spesso nella tragedia greca i protagonisti sono nobili, questo non perché il rango dia più dignità a chi agisce o a chi soffre, ma perché la sciagura portata in scena, che rappresenta il destino della vita umana, assume in tal modo una grandezza suffi-

essere un “nulla”? Il “tipo d’uomo di potere per eccellenza”<sup>17</sup> viene, paradossalmente, annientato dal suo stesso potere?

L’uomo di Stato che calca la scena all’inizio del dramma è presentato in modo talmente chiaro e risoluto che, come ritiene Rossana Rossanda, non può essere definito come un signorotto prepotente<sup>18</sup>. D’altro canto, bastano le parole Diego Lanza per superare una definizione superficiale del personaggio: “il suo sguardo è terribile per ogni suddito”<sup>19</sup>. Creonte si può considerare come un “simbolo di puro potere”<sup>20</sup> che ci dà l’impressione d’essere totalmente – sicuramente in maniera “cieca” e “smemorata”<sup>21</sup> – dedito all’interesse pubblico. Il suo punto di vista è coerentemente quello del diritto positivo, quindi l’unico dovere valido è quello codificato dalla legge<sup>22</sup>. Sebbene Creonte sia uomo, padre, marito, zio, egli è innanzi tutto e dopo tutto il capo della polis, locus del ‘politico’ per eccellenza, dove non si ammette una vera e propria separa-

ciente da apparire allo spettatore veramente terribile (cfr. A. Schopenhauer, *Il modo come volontà e rappresentazione*, vol. II, Laterza, Bari, 1921, p. 111).

<sup>17</sup> G.P. Di Nicola, op. cit., p. 53.

<sup>18</sup> R. Rossanda, *Antigone ricorrente*, in Sofocle, *Antigone*, Feltrinelli, Milano, p. 37. Spesso, in effetti, si è parlato di Creonte classificandolo come un *tyrannos*, ma non bisogna dimenticare che il significato di tale termine, nel V secolo a.C., era tutt’altro che univoco. Varie attestazioni dimostrano che la parola “tiranno” era considerata un termine neutro per indicare semplicemente il sovrano assoluto, ma senza dargli una connotazione negativa. Richiamava un modello politico preciso, presente oltre che nel mondo orientale anche in Grecia, la cui caratteristica peculiare risiedeva nell’assolutezza del potere; la risonanza negativa attribuita ai termini ‘tiranno’ e ‘tirannidi’ ha origine nell’opposizione che tali regimi inevitabilmente cominciarono ad incontrare in alcuni ambienti (cfr. V. Di Benedetto, *L’ideologia del potere e la tragedia greca*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 50-51). Questa connotazione negativa si avverte, ad esempio, già in Platone che, per descrivere la condizione del *tyrannos*, evoca la storia leggendaria del re dell’Arcadia: Licaone. Quest’uomo, talmente malvagio da nutrirsi di membra umane, fu trasformato in lupo da Zeus proprio a causa della sua malvagità [Cfr. Platone, *Repubblica*, in F. Adorno (a cura di), *Dialoghi politici e lettere*, UTET, Torino, 1970, pp. 572-574].

<sup>19</sup> D. Lanza, op. cit., p. 50.

<sup>20</sup> G.P. Di Nicola, op. cit., p. 53.

<sup>21</sup> Creonte è “cieco”, poiché non vede limiti nell’esercizio del potere, è altresì “smemorato” perché non riconosce se stesso come amministratore di un potere delegato, al fine, da quegli stessi uomini naturali che sono, nello stato civile, semplicemente sudditi. Sulla logica *smemorata* si consiglia D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino, 1990, pp. 35-38.

<sup>22</sup> Ibidem. Su questo punto cfr. anche M. Cacciari, *L’arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997, p. 43.

zione tra morale e politica, tra privato e pubblico, tra ciò che è giusto per l'interiorità della coscienza e ciò che è giusto per la comunità. Per un ateniese del V sec. a.C. anche il valore della libertà personale s'inserisce "[...] nello spazio politico della città, [...] è ad un tempo e inscindibilmente possesso inalienabile della persona e comproprietà della città, corresponsabilità nel suo governo; è qui che anche la volontà trova il proprio obbligato termine di riferimento [...]"<sup>23</sup>. Ogni valore ha pertanto un significato solo se posto in stretta relazione con la città, vale dunque l'espressione *salus rei publicae suprema lex*<sup>24</sup>. Chi governa, in particolare, si considera una guida che mette al servizio della collettività la propria esperienza e virtù: la metafora spesso utilizzata per intendere questo stato di cose è quella del *gubernator navem republicae*. Allo stesso modo, il destino ha fatto di Creonte il comandante di una nave che si è trovata in balia della tempesta, com'egli stesso sostiene quando afferma: "[...] gli déi, o Tebani, hanno risollevato la città, dopo averla scossa con violente mareggiate [...]"<sup>25</sup>.

### *Mimesis girardiana e stasis sofoclea*

Per poter analizzare efficacemente il momento in cui Creonte assume il potere sulla città di Tebe, vorrei ricorrere ad alcune indicazioni offerte dalla teoria antropologica di René Girard, per il quale il *sacrificio* è il meccanismo regolatore cui le comunità umane ricorrono allo scopo di fondare e perpetuare l'ordine sociale, impedendo la violenza reciproca che potrebbe condurre all'autodistruzione<sup>26</sup>. Nell'impostazione dell'antropologo francese, i miti quasi sempre prendono inizio da una condizione di disordine estremo, da una situazione di *caos* che il più

<sup>23</sup> D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino, 1977, p. 80. Sull'idea di politica nell'età classica si consiglia S. Natoli, *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano, 1990, in particolare pp. 31 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. G. Pontara, *Antigone o Creonte*, Ed. Riuniti, Roma, 1990, pp. 15 sgg.

<sup>25</sup> *Ant.*, vv. 162-163. A completare quest'immagine si può rievocare la celebre descrizione della "città del Sole", in cui si narra dell'esistenza di favolosi vascelli che, senza vele né remi, sono mossi "con magistero facile" da un misterioso meccanismo, regolato governato dal detentore di una "autorità assoluta" (cfr. T. Campanella, *La città del Sole*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 60).

<sup>26</sup> Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1978; Id., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980; Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1982.

delle volte non si presenta come “originario”, ma nasconde una situazione di squilibrio di fondo, nella comunità, nella natura, nel cosmo. L'arte tragica, nel tentativo di riequilibrare ciò che il mito rende squilibrato, ingigantisce fino al parossismo le crisi sociali, esaltandone un fattore essenziale: l'opposizione violenta di elementi *simmetrici*<sup>27</sup>. Si tratta della cosiddetta “cattiva reciprocità”, che può essere risolta solo se alla violenza ovunque diffusa si sostituisce quella nei confronti di un unico individuo che, scelto arbitrariamente, diviene il solo responsabile di tutte le sventure della collettività. Soltanto la sua persecuzione – reale o simbolica che sia – può ricreare “miracolosamente” l'armonia nella società contro il pericolo di nuove crisi. La tragedia, “figlia della crisi sacrificale”, rappresenta l'usura del sistema sacrificale che vuol dire principalmente “[...] perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice. Una volta perduta tale differenza, non c'è più purificazione possibile, e la violenza impura, contagiosa, cioè reciproca, si diffonde nella comunità”<sup>28</sup>. La tragedia è dunque “[...] l'equilibrio di una bilancia che non è quella della giustizia bensì quella della violenza”<sup>29</sup>.

Da questa situazione si sviluppano tutti i temi tragici e, nel nostro caso, l'apice della *simmetria conflittuale* viene simboleggiato dalla morte simultanea dei fratelli di Antigone<sup>30</sup>. Rivestendo posizioni gerarchiche e funzionali diametralmente opposte, l'uno legittimo sovrano, l'altro traditore della patria, Eteocle e Polinice, l'eroe e l'empio, si fronteggiano finendo entrambi cadaveri in mezzo ad altri cadaveri sul campo di battaglia. Il tema della *lotta fratricida*<sup>31</sup> esprime, in maniera paradigmatica perché avviene tra fratelli, la dinamica della “cattiva reciprocità” che, nel modello girardiano, trova origine nel dato ineliminabile del *desiderio* umano e dei conflitti da esso generati<sup>32</sup>. Se gli individui sono portati per

<sup>27</sup> Sul tema della violenza che espelle la violenza si consiglia M.S. Barberi (a cura di), *La spirale mimetica. Dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

<sup>28</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, op. cit., p. 72.

<sup>29</sup> R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., pp. 66 sgg.

<sup>30</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, op. cit., p. 305.

<sup>31</sup> R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., pp. 148 e sgg. Sul tema si consiglia, inoltre, G.J. Chiodi (a cura di), *La contesa tra fratelli*, Giappichelli, Torino, 1993 e D. Mazzù (a cura di), *Politique de Caïn*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.

<sup>32</sup> Cfr. R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano, 2001, p. 27 e sgg. L'Autore sottolinea, a tal proposito, il significato recondito del decimo comandamento che non proibisce, alla stregua dei nove precedenti, un'azione, bensì proibisce il desiderio in sé, e non un desiderio fuori dal comune, ma il *desiderio di tutti gli uomini*.



natura a desiderare ciò che i loro vicini possiedono, o addirittura ciò che questi semplicemente desiderano, allora esiste all'interno di ciascun gruppo umano un'irresistibile tendenza ai conflitti di rivalità, che minaccerebbe costantemente la pace e la stessa sopravvivenza della comunità, spalancando la porta all'incubo della *bellum omnium contra omnes* hobbesiana. I desideri rivalitari, inoltre, sono ancora più temibili se consideriamo la loro tendenza a rafforzarsi reciprocamente: più le rivalità si esasperano, più i ruoli di modello, ostacolo e imitatore diventano intercambiabili nel corso dell'opposizione mimetica. In tal modo, la crescita dell'antagonismo comporta una progressiva somiglianza degli antagonisti stessi, i quali "[...] si contrappongono tra loro tanto più implacabilmente, quanto più la loro opposizione reciproca cancella le differenze reali da cui fino a poco prima erano separati"<sup>33</sup>. Sarebbe questa la ragione fondamentale per cui le culture arcaiche non tollerano i gemelli: si confonde la loro somiglianza, di origine biologica, con i devastanti effetti *indifferenziatori* delle rivalità mimetiche<sup>34</sup>.

"[...] Generalmente si crede che il desiderio sia oggettivo o soggettivo: in realtà, esso si basa su un *altro* che dà valore agli oggetti, su un terzo che è chi ci sta più vicino [...] il modello dei nostri desideri è chi sta intorno a noi. È questo ciò che io chiamo desiderio mimetico"<sup>35</sup>. Quello del dramma sofocleo è il caso di una crisi radicale, di una conflittualità reale in cui il circolo vizioso della "violenza mimetica" confonde senza tregua le *differenze* che stanno alla base di ogni ordine culturale: "[...] man mano che si esaspera la crisi, i membri della comunità diventano tutti gemelli della violenza. Diremo che sono i *doppi* gli uni degli altri"<sup>36</sup>. Di fatto, Polinice muove contro il fratello nel desiderio di acquisire il trono di Eteocle, di prendere il posto dell'altro. Nel desiderio di *essere* l'altro<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>34</sup> Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, op. cit., pp. 82 sgg.

<sup>35</sup> Cfr. R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, op. cit., pp. 28 e sgg. "Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso. [...] Il rivale è il modello del soggetto, non sul piano superficiale dei modi di essere, delle idee, ecc., ma sul piano essenziale del desiderio" (R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., p. 193).

<sup>36</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, op. cit., p. 111. Come approfondimento su questo argomento si consiglia L. Alfieri, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria*, in G.J. Chiodi (a cura di), *L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino, 1992, pp. 21-58.

<sup>37</sup> "Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera inenunciabilmente, ma non so esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desi-

“[...] Per molto tempo la contingenza ha insinuato a Tebe il terrore nella vita umana”<sup>38</sup>, conducendo la comunità sull’orlo di un disastro che la sconfitta dei ribelli ha risolto, a mio avviso, solo apparentemente. L’oblio dell’ultima lotta, auspica il Coro, dovrebbe lasciare il posto ai festeggiamenti. Tuttavia, è proprio la fine d’entrambi contendenti a negare la possibilità della riconciliazione. Nel medesimo passo della tragedia si trova, infatti, che i due sventurati fratelli

[...] *l’un contro l’altro levarono  
le duplici aste vittoriose  
e egual parte di morte han conquistato* [...]”<sup>39</sup>.

Uccidendosi a vicenda, Eteocle e Polinice continuano a rapportarsi simmetricamente nel modo dei doppi mimetici. Il concetto di *stasis* – la discordia tra fratelli che è ben più grave del *polemos*, ovvero la guerra esterna – si presta con particolare efficacia per riassumere il contesto indifferenziato al momento in cui Creonte sale al potere. L’atmosfera che si respira a Tebe è ancora infetta, carica di conflittualità permanente, ad indicare il *caos* non del tutto risolto e ordinato<sup>40</sup>.

Seguendo ancora l’ottica girardiana, sappiamo che a risolvere quest’*impasse* interviene l’atto sacrificale, la cui funzione, per così dire “ecologica”, è di placare la violenza, bloccando quel vortice distruttivo che può raggiungere dimensioni così ampie da mettere a repentaglio l’esistenza stessa della comunità. Poiché “l’indifferenza conflittuale” continua a persistere nei fiotti di sangue che cospargono e contaminano il suolo tebano, occorre ricreare l’ordine travolto dalla guerra civile sosti-

dera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall’*altro* che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere” (R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., p. 193).

<sup>38</sup> M. Nussbaum, op. cit., p. 416.

<sup>39</sup> *Ant.*, vv. 144-147. “[...] e dunque godiamo l’oblio/dell’ultima lotta/ e ai templi tutti degli dei/con danze notturne muoviamole Bacco ci guidi,/che scuote il suolo tebano.” (*Ant.*, vv. 150-157).

<sup>40</sup> Cfr. U. Curi, *Polemos*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, in particolare pp. 119-121. “[...] lo scontro tra fratelli è destinato a fallire proprio sul piano politico, in quanto non organizza la vita, bensì si richiude in se stesso nella morte comune” (M.C. Pievatolo, *Mito, tragedia, teoria: fratelli nemici e sorelle dissenzienti*, in G.J. Chiodi, *La contesa tra fratelli*, op. cit., p. 405). La guerra come condizione insuperabile dell’uomo è un aspetto che approfondiremo nel paragrafo successivo.

tuendo alla totalità dei conflitti mimetici la tremenda trasgressione di un capro espiatorio, che prenderà così il posto di tutte le vittime potenziali<sup>41</sup>. Ciò consente di spiegare il senso della spietata condanna contro i resti di Polinice, che rimangono insepolti a simboleggiare ogni paura, ogni malvagità. In quanto capo della *polis*, Creonte si fa carico del principio *ordinatore e differenziatore* per eccellenza, il criterio 'politico' che si fonda sulla *separazione* e la gerarchizzazione. "In un momento di grave crisi istituzionale – l'immagine dei due fratelli infilzatisi è emblematica dell'incubo pantogamico e pantoclastico che continua a incombere sulla città di Tebe –, Creonte, il re, giudica mediante il criterio dell'*operare* [...] Ma Antigone, di fronte a due fratelli, trova che il loro essere *nati* è giustificazione sufficiente per essere *egualmente* amati, protetti e salvati, nonostante il loro diverso *operare*, e al di là di esso, giacché l'*essere* va oltre il semplice *operare*"<sup>42</sup>. È questa scelta radicale di valutare l'individuo per ciò che è – non per ciò che *fa* – a rendere inevitabile "lo scatenamento della *violenza mitica*, che svela, e nello svelarlo contrasta il *disordine* insito nell'*ordine* di Creonte"<sup>43</sup>. Il meccanismo vittimario sul quale riposa l'ordine e la pace sociale necessita, infatti, la mistificazione del suo stesso funzionamento e quindi non può tollerare il "santo crimine"<sup>44</sup> di Antigone che, secondo quanto afferma lo stesso Girard, "[...] si oppone alla menzogna mitologica; dice che i doppi sono identici e vanno trattati entrambi allo stesso modo"<sup>45</sup>. Ma se Antigone suggella di fatto la propria vicenda eroica col sacrificio, diventando a sua volta il capro espiatorio che serve simbolicamente a riconciliare la comunità, non si deve dimenticare il destino del suo antagonista che, "[...] una volta squarciati gli effimeri drappaggi del suo orgoglio, resta un nudo cadavere nelle mani del dio"<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Non possiamo qui approfondire di sviluppi dell'antropologia girardiana su questo argomento. Ci basta ricordare che il meccanismo del rituale sacrificale è all'origine di tutte le religioni e le culture umane (cfr. R. Girard, *L'antica via degli empi*, op. cit., pp. 56-57).

<sup>42</sup> D. Mazzú, *Voci dal Tartaro*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 153.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>44</sup> *Ant.*, v. 74.

<sup>45</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, op. cit., p. 306.

<sup>46</sup> G. Lombardo Radice, *Introduzione*, in Sofocle, *Antigone*, Einaudi, Torino, 1966, p. XI. La conclusione a cui conduce questa breve analisi girardiana della tragedia Sofoclea, è che il paradigma Antigone-Creonte, in tutta l'inscindibilità e specularità, fissa e dilata, se così si può dire, il momento di una conflittualità sociale irrisolta. Nella trage-

## Creonte. Una lettura schmittiana

Abbiamo visto che il pensiero e l'azione di Creonte, animati dalla logica politica che valuta l'individuo nell'orizzonte dell'*operare*, sono condizionati dalla contingenza della *guerra*<sup>47</sup>. La peggiore tra le guerre, quella che devasta il tessuto della collettività dall'interno. In questa situazione estrema il sovrano deve garantire, contro l'*indifferenziazione*, la stabilità di un nuovo ordine per un motivo precisamente "esistenziale", cioè assicurare la sopravvivenza di un intero popolo. A partire da queste indicazioni possiamo comprensibilmente chiamare in causa la dottrina politica di Carl Schmitt. Innanzitutto facendo riferimento alla categoria dell'*extremis necessitatis casus*, il caso d'eccezione, ove per "eccezione" s'intende precisamente ciò che non si può riferire al caso normale, ma ad un caso limite. La decisione intorno all'eccezione diventa, nel paradigma schmittiano, la decisione per eccellenza, il momento determinante di tutto il diritto: "sovrano è chi decide sullo stato di eccezione". La decisione fa riferimento ad un unico centro di potere, in virtù del quale la sovranità s'istituisce e si differenzia da qualunque altro tipo di facoltà<sup>48</sup>. Ora, se impieghiamo concretamente questa categoria concettuale riferendoci alla nostra analisi, la figura di Creonte rappresenta proprio *chi* in caso di conflitto ha l'autorità di stabilire in che cosa consiste l'interesse, la sicurezza e l'ordine pubblico.

È a questo punto che il sovrano prende quella decisione che lo porterà alla rovina. Negando la sepoltura a Polinice, lo *strategòn* – come spregiativamente lo definisce Antigone<sup>49</sup> –, impone una netta separazione tra i cittadini della polis, tra chi ha vinto e chi ha perso, tra chi ha

dia e nei suoi immediati antefatti, in effetti, sembra esprimersi uno *sdoppiamento* del meccanismo fondamentale che consiste nella costituzione delle comunità intorno ad una figura vittimale.

<sup>47</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 113-118. "[...] È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente *politica*" (ibidem, p. 118).

<sup>48</sup> "L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione" (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, op. cit., pp. 33 e sgg.). Riguardo alla prospettiva schmittiana si veda anche C. Bonvecchio, *Decisionismo: la dottrina politica di Carl Schmitt*, Unicopli, Milano, 1984.

<sup>49</sup> *Ant.*, v. 8.

difeso la città e chi l'ha attaccata: lo farà non risparmiando nessuno, neppure i morti. Ciò che nella cultura comune attiene all'evento naturale della morte, ossia l'eguagliare tutti – oppressori e oppressi, colpevoli e innocenti, vittime e carnefici – sembra invece non riguardare Creonte. Nessuno, meno che mai il sovrano, dovrebbe dimenticare chi si è schierato contro la città e chi l'ha difesa<sup>50</sup>. Per rafforzare la propria autorità, egli non rinuncia ad una differenziazione che va oltre la vita, soprattutto oltre la morte. Intesa come gesto fondante di una nuova situazione politica, la scelta<sup>51</sup> di Creonte inaugura il campo dei possibili nel quale vivrà l'intera polis: in virtù dell'editto che opera una netta distinzione tra nemici e amici, la comunità ora deve scegliere, deve inevitabilmente schierarsi. Ogni cittadino, dunque, sa di poter parlare, agire e pensare in funzione di quel decreto che stabilisce ciò che è possibile dire, fare e pensare. Il nemico interno è quel "misero Polinice" che, a capo dei ribelli, ha attaccato la sua stessa città<sup>52</sup> e il sovrano parla chiaro: chi gli darà sepoltura morirà perché avrà scelto di stare dalla parte del fratello nemico. Partendo da questo presupposto, si può affermare che il comportamento di Creonte è altamente 'politico', tenendo conto che Schmitt definisce questo concetto in rapporto alla carica di antagonismo e al potenziale polemico che vengono espressi in un'azione<sup>53</sup>. Il criterio politico della divisione e contrapposizione trova, in tal modo, la sua completa applicazione.

Appena evocato sullo sfondo delle precedenti considerazioni un altro elemento fondamentale del noto paradigma schmittiano è la dinamica *amico-nemico*, ovvero il criterio fondamentale cui è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici: "[...] il significato della distinzione *amico-nemico* [...] è di indicare l'estremo grado d'intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione"<sup>54</sup>. Una co-

<sup>50</sup> Ibidem, vv. 175 e sgg.

<sup>51</sup> La tragedia colloca i protagonisti "[...] al bivio di una scelta che li impegna totalmente; li mostra mentre, sulla soglia della decisione, s'interrogano sul partito migliore da prendere [...], l'uomo rischia sempre di essere preso nella trappola delle proprie decisioni [...]" (J.P. Vernant - P. Vidal-Naquet, op. cit., pp. 24-25).

<sup>52</sup> "[...] *Fulminato cadde in un tonfo il guerriero che prima, la torcia in mano, soffiava deliranti raffiche d'odio. Così rovinò. [...]*" (*Ant.*, vv. 134-137).

<sup>53</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, op. cit., pp. 120-121.

<sup>54</sup> Se si assume, infatti, che sul piano morale la distinzione di fondo è quella tra buono e cattivo, sul piano estetico è quella tra bello e brutto, sul piano economico è quella tra utile e dannoso, allora la distinzione specifica, autonoma, valida di per sé,

munità che non è in grado di determinare chi è *nemico* e chi è *amico*, per decidere di conseguenza sulla vita e sulla morte, cessa di essere “un’unità politica”<sup>55</sup>. In quest’ottica l’*hostis* – non il semplice avversario in una disputa privata, poiché tale contrapposizione ha sempre carattere pubblico –, è da considerarsi come una categoria mentale da cui ci divide un’*alterità* esistenziale irriducibile, non risolvibile in alcun modo<sup>56</sup>. L’ordine politico nasce così dalla decisione di differenziarsi, dividendo il proprio universo in due direzioni opposte: *interno/esterno*, *appartenenza/estraneità*. Dentro i confini della *polis*, l’*hostis* diviene ‘straniero’ pur essendo un concittadino, sicché è facile pensarlo come un *à-polis*, cioè un ‘senza patria’, considerato *estraneo* in base a un criterio di divisione che verte sui rapporti politici e non semplicemente sulla cittadinanza. Essere *apolide*, ancor di più, “[...] può significare che un uomo, rompendo il contratto sociale, non solo ha lasciato la città, ma ne è stato il distruttore”<sup>57</sup>. Stando così le cose, non può sfuggirci l’idea che proprio nel canto all’uomo, riportato all’inizio, l’allusione finale sia rivolta all’empio Polinice: “[...] fuori della città se per audacia si macchierà d’infamie. Non condivide il mio focolare, non amico mi sia chi agisce così”<sup>58</sup>. Un giudizio incontrovertibile, se non ci fosse Antigone. Il suo gesto ribelle e la tragedia personale dell’uomo Creonte insegnano, invece, che è impossibile risolvere “[...] la contraddizione incarnata nel cadavere di Polinice, scoprendo in esso – insieme e indissolubilmente – l’amico e il nemico, l’empio e il degno di onore, il buono e il cattivo”<sup>59</sup>.

riguardante il ‘politico’, è costituita dalla contrapposizione di *amico* e *nemico* (cfr. C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, op. cit., pp. 108-109).

<sup>55</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, op. cit., pp. 115 e p. 126. In particolare, secondo il pensiero di Schmitt, è la categoria di nemico ad avere una preminenza fondamentale rispetto a quella di amico. L’esistenza stessa dei rapporti politici consiste nel riferimento ad una contrapposizione concreta cui attiene l’eventualità reale di una lotta, in modo specifico, la possibilità reale dell’uccisione fisica.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 109-111. “In origine il nemico non ha radici nell’io, è l’*hostis*, marchiato a fuoco dalla differenza assoluta” (C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano, 1987, p. 104). Per un approfondimento sul *nemico* come categoria regolativa del ‘politico’ si consiglia M.S. Barberi, *Il senso del politico: saggio su Carl Schmitt*, Giuffrè, Milano, 1990.

<sup>57</sup> G. Steiner, op. cit., p. 284. La significativa antitesi *hypstopolis/àpolis* al v. 369 verrà approfondita nelle conclusioni.

<sup>58</sup> *Ant.*, vv. 370-375.

<sup>59</sup> Cfr. U. Curi, *Endiadi*, op. cit., n. 8

## La *dysboulia* di Antigone

Facendo riferimento alla lettura di Giuseppina Lombardo Radice, lo scontro tra i due protagonisti di questa tragedia si fonda su un problema di "ubbidienza", anzi sulla scelta tra due obbedienze, "che è per Antigone già inizialmente decisa, senza esitazioni, né dubbi, in nome d'un'altra obbedienza, ad un'altra legge: l'amore"<sup>60</sup>.

In base alla logica del diritto positivo che Creonte incarna, il dovere da parte del sovrano giusto di tutelare la *polis* attraverso le leggi si rispecchia nella dedizione del cittadino. Un comportamento che non solo osa trasgredire la legge civica, ma addirittura lo fa pubblicamente, non è altro che pura *dysboulia*. Se ciò che può salvare lo Stato è il criterio formale dell'obbedienza, Antigone persegue la libertà di voler e poter disobbedire, il tentativo di affermare l'onnipotenza dell'individuo andando incontro all'impossibile. Come sottolinea con forza Domenico Corradini: "[...] Antigone rappresenta la figura archetipica della *possibilità*, della possibilità *assoluta*, che si apre anche all'impossibile"<sup>61</sup>. E ciò che Antigone ottiene sfiora davvero l'impossibile, perché con la sua dissennatezza riuscirà a portare dentro della *polis* tutta la potenza destabilizzante di *altre* leggi, quelle insite nella coscienza di ognuno. Quando Antigone afferma di non aver paura di morire, si può dire che la ribellione raggiunge il suo scopo, ossia palesare ciò in cui risiede l'estrema forza, ma, paradossalmente, anche l'estrema fragilità dello Stato: il monopolio della coercizione fisica non ha più senso se si scontra con chi non ha timore di perdere la propria vita. Mentre la sorella Ismene non ha altro interesse pratico che vivere la propria esistenza terrena e temendo la morte, come qualsiasi altro cittadino, è spinta alla sottomissione e all'obbedienza, Antigone, all'opposto, dice a Creonte: "... *E allora cos'altro vuoi più che avermi in tuo possesso e uccidermi?*"<sup>62</sup>. Se in una cosmologia politica, infatti, l'essere mortale costituisce la fondamentale debolezza dell'individuo, nella cosmologia naturale, l'essere mortale diviene, al contrario, la forza più grande dell'individuo: "agire politicamente contro l'orizzonte della morte è fare politica senza farsi giudicare dalla poli-

<sup>60</sup> G. Lombardo Radice, *Introduzione*, in Sofocle, *Antigone*, Einaudi, Torino, 1966.

<sup>61</sup> Cfr. D. Corradini, *Ma dove? Ma quando?*, in G.M. Chiodi (a cura di), *L'immaginario e il potere*, op. cit., pp. 96-97. Sulle dinamiche del potere tra *legittimità* e *illegittimità* si consiglia D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano, 1986.

<sup>62</sup> *Ant.*, v. 497.

tica"<sup>63</sup>. Questa è l'unica cosa sulla quale Antigone può contare, poiché dall'istante in cui rifiuta d'accettare gli stessi imperativi cui gli altri cittadini della *polis* obbediscono per vivere all'interno della comunità, viene esclusa, rimanendo drammaticamente *sola*. Antigone "[...] è sola nel senso *politico* della parola [...] perché sta ai margini della *polis*, perché è pronta a schierarsi contro le leggi della città, contro il decreto di Creonte"<sup>64</sup>.

*Sola* quando inizia la vicenda, abbandonata perfino da Ismene, che alla fine si salva proprio perché ha scelto come principio cui tener fede la *polis*, non il *ghénos*<sup>65</sup>.

*Sola* quando, per ben due volte, si reca a seppellire Polinice.

*Sola* tra tutti i viventi, scenderà nel regno di Ade, preda della sua unica legge<sup>66</sup>.

Proprio la sofferenza che nasce da questa solitudine rappresenta sia la condizione che la conseguenza del suo carattere eroico e della sua grandezza, come ha scritto Werner Jaeger: "[...] Antigone è per natura destinata, possiamo anzi dire prescelta per il calvario, che la sofferenza consapevole diviene una nuova nobiltà che le è propria"<sup>67</sup>. L'*ethos* che la anima non potrebbe essere più chiaro e incontrovertibile, "perché al suo sentimento le leggi della città non parlano con la stessa imperiosa, categorica necessità delle leggi non scritte, divine"<sup>68</sup>.

Il marchio d'estraneità, che s'accompagna al vuoto terribile in cui la protagonista si colloca, giunge al suo apice nel sublime lamento funebre che il genio di Sofocle ha voluto donare alle labbra della sua giovane eroina. L'aspetto per noi fondamentale è che nessun amico piange la sua sorte, perché in opposizione a tutti gli altri cittadini di Tebe decide di schierarsi apertamente dalla parte dei *nemici*<sup>69</sup>. Antigone si oppone ai

<sup>63</sup> M.C. Pievatolo, *Ordine politico e ordine temporale*, in R. Cubeddu (a cura di), *L'ordine eccentrico: ricerche sul concetto di ordine politico*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1993, p. 68.

<sup>64</sup> D. Corradini, op. cit., in G.J. Chiodi, *L'immaginario e il potere*, op. cit., p. 94.

<sup>65</sup> Cfr. R. Rossanda, op. cit., in Sofocle, *Antigone*, op. cit., 1987, p. 28.

<sup>66</sup> M. Cacciari, op. cit., p. 45.

<sup>67</sup> W. Jaeger, op. cit., p. 418. Sono molto intense anche le parole di Bernard Knox: "L'eroe sofocleo agisce in un vuoto terribile, in un presente che non ha futuro per consolarlo né un passato per guidarlo, in un isolamento nel tempo e nello spazio che gli impone l'intera responsabilità del proprio agire e delle sue conseguenze" (B. Knox, *L'eroe Sofocleo*, in C.R. Beye, *La tragedia greca*, op. cit., p. 770).

<sup>68</sup> G. Pascucci, op. cit., in J. Hyppolite, op. cit., p. XLIII.

<sup>69</sup> *Ant.*, vv. 887-882.



valori civici in nome di *altri* valori – *alter*, alterità, significa anche *incompatibilità* – che risiedono *fuori* e *oltre* la sfera politica, non mirando a sostituire l'ordine costituito con un altro, bensì semplicemente *contraponendosi* ad esso<sup>70</sup>. Del resto, ogni *logica politica* fondata sull'arte della persuasione, dell'ascolto e dell'obbedienza, deve necessariamente soccombere di fronte all'*a-politico*, di fronte ad una figura che “[...] non avanza alcuna pretesa di potere – infinitamente di più: che ne mina per sua stessa natura il fondamento, rifiutando l'idea stessa di poter essere persuasa, convinta”<sup>71</sup>.

### Conclusioni

Steiner definisce il cruciale agone tra Antigone e Creonte un *dialogue des sourds*<sup>72</sup> poiché non avviene alcuna comunicazione significativa. In questi due insiemi incommensurabili non esiste una misura comune alla quale *con-formarsi* – con tutta la forza includente del *cum* latino. Ciascun protagonista non vuole e non ha bisogno delle ragioni dell'altro, partendo da una posizione *a-logica* dove non si pretende nulla perché di nulla si ha bisogno: comunicare non servirebbe perché il decreto di Creonte, da un lato, e il gesto di ribellione d'Antigone, dall'altro, hanno già detto tutto. Ecco cosa avviene quando due etiche inconciliabili vengono forzate al massimo: da un lato si avrà lo svuotamento violento della legge, dall'altro prenderà il sopravvento una forma di autonomia autodistruttiva.

Manifestandosi come parte che pretende di ergersi ad un tutto universale, entrambi i protagonisti della tragedia sofoclea commettono di fatto lo stesso errore, riconoscendo solo una parte della realtà. Pur escludendosi a vicenda, Antigone e Creonte sono praticamente *identici nell'assolutezza* con cui aderiscono al loro ideale etico. Come riassume efficacemente Umberto Curi, “Antigone e Creonte ritengono che la sorte del cadavere di Polinice dipenda esclusivamente dalle scelte che essi possono compiere, e che vi sia comunque un *nomos* capace di rendere legittimi i loro comportamenti apparentemente antitetici. [...] Di qui il confliggere fra due opzioni *opposte* nelle implicazioni pratiche, e tuttavia ‘identiche nel metodo’[...]”<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. M. Cacciari, op. cit., p. 43 sgg.

<sup>71</sup> Così in M. Cacciari, op. cit., p. 47.

<sup>72</sup> G. Steiner, op. cit., p. 276.

<sup>73</sup> U. Curi, *Endiadi*, op. cit., p. 18.

Ma mentre Antigone riuscirà ad affermare compiutamente la sua *estraneità* ad ogni obbligo politico d'obbedienza, Creonte, invece, non solo dovrà ammettere di aver sbagliato, ma essendosi accorto troppo tardi del "cieco errore", sarà costretto a convivere per il resto dei suoi giorni con l'idea di aver gettato la propria famiglia nel turbine della morte<sup>74</sup>. Quell'occhio tremendamente ostinato, che riesce a vedere solo ciò che *vuole* vedere, si trova ora, suo malgrado, a dover affrontare una realtà insopportabile:

[...] *Ah, errori ostinati,  
errori fatali della mia mente  
dissennata.  
Guardate!  
Uccisori e uccisi dello stesso sangue  
Ahimè, infausta decisione!*<sup>75</sup>.

Si scopre così che non più Antigone, ma Creonte da solo è l'unico reo di questa tragedia, la vera follia è sua, ed egli, per questo, non cercherà assoluzioni: "...*Ahimè, su nessun altro ricadrà, è solo mia questa colpa...*"<sup>76</sup>.

"Benché i giudizi su Creonte siano, in genere, meno personali e meno emotivi di quelli suscitati da Antigone, sono spesso più precisamente motivati e più conflittuali"<sup>77</sup>, questo afferma Steiner. Io aggiungerei che ciò avviene perché, se Antigone può a ragione essere considerata un modello di magnanimità irraggiungibile, Creonte mostra quel che siamo realmente: creature destinate a commettere errori e per questo pagarne duramente le conseguenze. A partire da questa forma di consapevolezza, ci turba profondamente la vicenda di colui che all'inizio si era guadagnato il potere supremo nella *polis* mentre finisce spezzato fuori e umiliato dentro<sup>78</sup>. "[...] La coscienza delle sue colpe e la morte dei suoi

<sup>74</sup> "[...] *Ecco arrivare il re, recando fra le braccia la prova palese* [il cadavere del figlio Emone], *se mi è lecito dirlo, che non ad altri deve la sua rovina, ma al cieco errore [...]*" (*Ant.*, vv. 1257-1260).

<sup>75</sup> *Ant.*, vv. 1261-1264. Creonte afferma autonomamente la sua disperazione: "[...] il solo riscatto che Sofocle concede a Creonte è il porsi del personaggio nell'assolutezza del suo dolore [...]" (Cfr. V. Di Benedetto, in A. Cascetta, *Sulle orme dell'antico*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 23-24).

<sup>76</sup> *Ant.*, vv. 1317-1318.

<sup>77</sup> G. Steiner, op. cit., pp. 202-203.

<sup>78</sup> Il sentimento d'inquietudine e instabilità accompagnano sempre l'uomo, e prova ne è per gli antichi greci, il continuo terrore di macchiarsi di *hybris*, "l'arrogante

cari sono la sua punizione, la disperazione, la condanna, il fallimento. Appaiono nella tragedia le due facce del potere: la sua potenza apparentemente senza limiti e la sua fallacia [...] <sup>79</sup>. Creonte, motore di tutta la vicenda, isolato nella miseria del dolore come prima lo era stata Antigone, deve in fine cedere di fronte alle conseguenze di quel che ha fatto: anche il più grande dei poteri, se non è accompagnato dalla saggezza, dall'umiltà, dalla consapevolezza di avere dei limiti invalicabili, finisce col trascinare nel 'nulla'.

È come se tutta l'azione si svolgesse intessendo una trama che non ha rovescio, in una sorta di "due-in-uno": *eroismo ed empietà, appartenenza ed esclusione, identità ed alterità* sembrano inseguirsi e mescolarsi continuamente senza lasciar spazio ad alcuna soluzione definitiva. La sventurata discendente d'Edipo, rendendo gli onori funebri al fratello, ha scelto di seguire la propria *physis* mantenendola fino all'autodistruzione, ferocemente e *ciacamente* <sup>80</sup>. Ora, la stessa *dysboulia* di cui è stata accusata Antigone diviene l'irreversibile colpa di Creonte <sup>81</sup>. La carica tragica della *hybris* tuona in uno scontro fatale in cui si può dire che l'onta simbolica della *cecità* accomuna, ancora una volta, entrambi i protagonisti. Figure come Antigone, Creonte, Eteocle, Polinice evocano il "mistero di forze vitali illimitate" <sup>82</sup>, conflittuali e fatali perché compresenti nella natura dell'uomo che perciò diventa 'mostruosa'. Un cadavere insepolto lasciato in pasto alle fiere e un corpo sepolto vivo; una vita convertita in morte vivente e la morte in sopravvivenza organica sconsecrata. Con un'inversione oltraggiosa del mondo dei vivi e quello dei morti, Polinice deve essere un morto vivente sulla terra, Antigone deve "vivere da morta" sottoterra. Fra questi estremi si svolge l'azione tragica della figlia-sorella-guida di Edipo, nell'ostinata ribellione che va incontro al destino segnato dalla sua stirpe: il sacrificio, la condanna, l'annientamento <sup>83</sup>.

orgoglio che attira la collera degli déi sul capo dell'essere umano che vi si abbandona" (cfr. A.J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino, 1967, p. 90).

<sup>79</sup> G.P. Di Nicola, op. cit., p. 52. "[...] *Presto! Portatemi via, Portatemi via, Portatemi lontano. Non sono più nulla [...] tutto mi scivola tra le dita* (*Ant.*, vv. 1320-1325 e v. 1344).

<sup>80</sup> B. Knox, op. cit., in C.R. Beye, op. cit., p. 78.

<sup>81</sup> Recando fra le braccia il cadavere del figlio, Creonte gli rivolge queste parole: "... *te ne sei andato, per la mia, non per la tua, dysboulia*" (*Ant.*, vv. 1268-1269).

<sup>82</sup> G. Steiner, op. cit., p. 102.

<sup>83</sup> R. Prezzo, *La scrittura del pensiero in Maria Zambrano*, in M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, La Tartaruga Edizioni, Milano, 1995, p. 19.

Per concludere, allo scopo di “condensare” tutte le precedenti considerazioni su ciò che abbiamo definito “doppio intreccio”, voglio soffermarmi su un elemento particolare, quello riguardante i confini spaziali-concettuali tra *polis* e *àpolis*. Una valida interpretazione nell’ambito di questa tematica è offerta da Massimo Cacciari, per il quale è d’importanza vitale la presenza nella città del principio che si oppone al suo stesso *ordine*. Non, dunque, le armate nemiche che premono alle porte, ma nemmeno gli avversari che mirano ad ottenere il potere. “[...] Ciò che si oppone alla città è il suo stesso *cuore*, l’*oïkos*. Altri Creonti, con altrettanta disperata fatica, regneranno su Tebe; Antigone mai. Ma sempre Antigone ne sconvolgerà la potenza. La sola presenza di questa menade d’Ade che stride lamentosa sul cadavere del fratello come un uccello su un nido vuoto, spezza per sempre il ritmo armonico del *logos* della *polis*, la sua *hybris* di tutto-comprendere e governare”<sup>84</sup>. Pertanto *polis* e *oïkos* sono destinate all’incontro e allo scontro proprio nell’ambito stesso della città. “[...] Sempre i valori dell’*oïkos* sfidano quelli della *polis*, sempre affermano la propria pre-potenza nei confronti di questi ultimi [...]”<sup>85</sup>. La vera *hybris* consiste anche solo nel pensare di poter realizzare un’armonia tra queste entità: “[...] Il diritto positivo deve vincere ciò che gli resiste – e tuttavia non è concepibile senza tale resistenza”<sup>86</sup>. Antigone, “vittima così terribilmente volontaria”<sup>87</sup>, è *l’apolide* per eccellenza, perché consapevolmente si situa al di fuori e al di sopra della comunità politica cui dovrebbe appartenere per “vocazione”, o almeno alla quale Creonte vorrebbe ricondurla<sup>88</sup>. Tuttavia proprio lei, così distante da essere considerata una ‘senza patria’ come suo fratello, ma ancor prima come suo padre Edipo, fa del suo gesto un’azione “pubblicamente polemica”<sup>89</sup>: seppur *estranea* all’ordine politico, non è tuttavia senza rapporto con la legge positiva di Creonte. Non è allora possibile stabilire se *l’apolide* sia dentro o fuori l’ordinamento, costituendo piuttosto una soglia d’indifferenza tra esterno e interno, tra appartenenza ed esclusione<sup>90</sup>.

<sup>84</sup> M. Cacciari, op. cit., p. 49.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>87</sup> J. Lacan, *Il seminario libro VII*, Einaudi, Torino, 1994, p. 314.

<sup>88</sup> Su questo vedi anche G. Steiner, op. cit., p. 280.

<sup>89</sup> G. Steiner, op. cit., p. 269.

<sup>90</sup> Cfr. G. Agamben, *Politica dell’esilio*, in «Derive Approdi», n. 16, Labirinto, Napoli, 1998, pp. 25-27.

Le stesse considerazioni valgono per Creonte, che sembra muovere se stesso con l'unico intento di confermare l'immagine del sovrano sollecito al bene della *polis*. Ma se Antigone dice “[...] *per la mia pietà mi sono guadagnata il nome di empia* [...]”<sup>91</sup>, sarà Creonte, stravolto dalla sua stessa scelleratezza, a precipitare in una condizione così disperata da suscitare non più sdegno, ma, appunto, solo pietà. Da paladino della città e di tutti i suoi valori di razionalità politica, Creonte verrà in fine isolato e rifiutato dalla comunità.

Chi dei due è allora il vero *apolide*? Si può sostenere, a questo punto, che la condizione dell'*apolidia* appartenga all'uno e all'altra, visto che “[...] Creonte, l'uomo più in vista della città, e Antigone, privata della cittadinanza, precipitano entrambi nella rovina. Nessuno dei due riuscirà più a tornare «a casa»”<sup>92</sup>. La doppiezza dell'essere umano espressa paradigmaticamente nell'*Antigone* viene confermata da un'ulteriore caratterizzazione dell'uomo *deinòteron*. Si tratta della potenza evocatrice dell'*apolidia* nell'ossimoro *ypsipolis/apolis*<sup>93</sup> – letteralmente “superpolitico-apolitico” –, presente nel medesimo Coro della tragedia: “[...] *in alto nella città se conserverà le leggi della sua terra con la giustizia che ha giurato; fuori della città, se per audacia si macchierà d'infamie*. [...]”<sup>94</sup>. La posizione simmetrica dei due termini, opposti nella loro contiguità, fonde e con-fonde in un sinistro *continuum* gli stessi antagonisti: Eteocle-Polinice, Creonte-Antigone. In ciò si palesa la strutturale duplicità di una “identità non identica”<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> *Ant.*, vv. 922-925.

<sup>92</sup> Cfr. G. Steiner, op. cit., pp. 102-103.

<sup>93</sup> *Ant.* v. 370.

<sup>94</sup> *Ibidem*, vv. 368-371.

<sup>95</sup> Cfr. U. Curi, *Endiadi*, op. cit., p. 18.