

Estratti

Antonio Chiocchi

**LE DOMANDE DI ANTIGONE**  
TRAGEDIA, VERITÀ E LIBERTÀ



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA  
BIELLA  
agosto 2020

Antonio Chiocchi  
**LE DOMANDE DI ANTIGONE**  
**TRAGEDIA, VERITÀ E LIBERTÀ**

Estratto  
da  
LA TELA DEL COMANDO.  
ARCHITETTURE DELLA LOTTA ARMATA  
E LE DOMANDE DI ANTIGONE

 **creative  
commons**



LAVORO DI RICERCA  
BIELLA  
2020

<https://www.lavorodiricerca.altervista.org>

# LE DOMANDE DI ANTIGONE TRAGEDIA, VERITÀ E LIBERTÀ

di Antonio Chiocchi

## 1. La presenza di Antigone

In un gran bel libro di qualche anno fa, Sotera Formato si interrogava in profondità su Antigone. Lo spettro della sua indagine era molto ampio; ma qui intendiamo partire dal capitolo: *Antigone negli "anni di piombo"*<sup>1</sup>. Il capitolo sviluppa la propria trama, prendendo avvio da alcuni fatti estremamente caratterizzanti:

(a) il 13 ottobre 1977, un boeing della Lufthansa in volo

---

<sup>1</sup> Sotera Formato, *Antigone negli "anni di piombo"*, in *L'ora di Antigone dal nazismo agli "anni di piombo"*, Tubingen, Narr Francke Attempto, 2102, pp. 141-169. Su un piano diverso, ma egualmente utile, sulla storia della RAF e dei fatti dell'autunno del 1977, cfr. Agnese Grieco, *Anatomia di una rivolta. Andreas Baader, Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin: un racconto a più voci*, Milano, Il Saggiatore, 2010. Per le vicende collegate strettamente a Stammheim rileva il quinto capitolo del libro della Grieco, pp. 287-307; interessante è anche il sesto e ultimo capitolo: "Atto finale", pp. 306-364. Dell'ultimo capitolo, vogliamo ricordare che il 17 ottobre 1977 Gudrun Ensslin chiese di incontrare due religiosi: il cappellano evangelico del carcere e il suo collega cattolico Dr. Rieder. Il pomeriggio della stessa giornata, intorno alle ore 15,40 un agente di custodia condusse i due religiosi nella cella delle visite, al settimo piano; poco dopo, fu fatta entrare Gudrun Ensslin. Ecco quanto dichiarato dai due religiosi: «"Vorrei farvi una richiesta", disse la detenuta, "Penso che voi possiate aiutarmi in questo frangente. Nella mia cella, in una cartelletta con scritto AVVOCATO si trovano tre fogli. Questi fogli devono essere fatti pervenire al capo della cancelleria federale, nel caso io venissi uccisa o giustiziata. Fate in modo che questi fogli arrivino alla destinazione che vi ho indicato. Temo altrimenti la Procura federale confischerà gli scritti o addirittura li farà scomparire. Anche il mio avvocato e i miei genitori devono essere messi al corrente"» (p. 364). Ecco come conclude la Grieco: "Il giorno dopo Gudrun Ensslin era morta. Nella sua cella, i tre fogli di cui aveva parlato non vennero mai trovati" (*ibidem*).

- da Maiorca a Francoforte viene dirottato verso Mogadiscio. Gli autori del dirottamento sono due uomini e due donne, appartenenti al Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina che ha legami con la RAF (Rotee Armee Fraktion), organizzazione armata della Germania occidentale;
- (b) il commando fa pervenire alla torre di controllo di Roma Fiumicino la richiesta di liberare i "compagni prigionieri nelle carceri tedesche" e "due compagni palestinesi nelle carceri turche" e, infine, chiede il pagamento di "quindici milioni di dollari";
  - (c) nella notte tra il 17 e 18 ottobre 1977, le forze speciali tedesche assaltano il boeing sulla pista dell'aeroporto di Mogadiscio: dei quattro dirottatori si salva soltanto una delle due donne, mentre i passeggeri sono tratti tutti in salvo;
  - (d) poche ore dopo l'assalto al boeing all'aeroporto di Mogadiscio, quattro militanti della RAF chiusi nel carcere speciale di Stammheim vengono trovati morti (Andreas Baader, Gudrun Ensslin, JanCarl Raspe e Ingrid Möller); la versione ufficiale accredita il suicidio, ma appare subito poco credibile;
    - (c 1) il 9 maggio 1976, Ulrike Meinhof, un'altra componente della RAF, è trovata morta nella sua cella, sempre nel carcere di Stammheim; anche in questo caso le autorità carcerarie classificano la morte come suicidio, ma nessun reperto convalidante in maniera inoppugnabile il suicidio per impiccagione è prodotto;
  - (e) il 19 ottobre 1977, in Francia (ma nelle vicinanze del confine tra Germania e Svizzera), viene trovato morto nel cofano di un'Audi 100 Hans-Martin Schleyer, presidente dell'Unione industriali tedeschi, esponente di rilievo della CDU e con un passato nazista; il suo rapimento è avvenuto il 5 ottobre, con l'uccisione dei tre agenti della scorta e del suo autista; in cambio della sua vita, i militanti della RAF chiedono la liberazione dei loro compagni detenuti nel carcere di

- Stammheim;
- (f) nessuna città tedesca vuole accogliere le salme dei militanti della RAF "suicidati" a Stammheim che vengono, poi, sepolti in un cimitero periferico di Stoccarda, in un terreno a rischio di inondazione;
    - (f 1) ai militanti della RAF sono negati anche i funerali;
  - (g) a Schleyer vengono tributati solenni funerali di Stato, il 25 ottobre 1977;
  - (h) la sepoltura negata ai militanti della RAF diventa il motivo conduttore del film collettivo *Germania in autunno* presentato al Festival di Berlino del 1978<sup>2</sup>.

Come accade in *Antigone*, una delle tragedie più intense di Sofocle, viene negata la sepoltura a dei morti, sul presupposto che erano dei *nemici*, avendo organizzato e crudelmente eseguito l'uccisione di membri della società civile e politica. L'autodichiaratasi *comunità amica* si erge qui contro la dichiarata *comunità nemica*; ma ne sceglie le medesime strategie di morte e armi di offesa. Eguale cosa fa la RAF (e fanno le Br), ergendo se stessa come *comunità amica* e la società politica come *comunità nemica*. Pur contrapponendosi, le due comunità *parlano* ambedue il linguaggio della violenza, dal quale sono intimamente *parlate*. Eppure, proprio qui, v'è una differenza incolmabile tra la tragedia che si consuma in Germania nell'ottobre del 1977 e quella che si compie nella tragedia di Sofocle. *Antigone* spezza il cerchio della violenza e onora il fratello Polinice, assicurandogli la sepoltura, contravvenendo al divieto di Creonte. In

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 141-142. Per informazioni puntuali sul film *Germania in autunno* e sul clima di forte repressione che si respirava in Germania, la stessa Formato rinvia a Renate Klette (a cura di), *Germania d'autunno. Repressione e dissenso nello spettacolo della RFT*, Milano, Ubulibri, 1979. Il libro della Formato si distingue anche per la ricognizione sulla figura di *Antigone* nella letteratura del Novecento, di cui qui ricordiamo le *Antigoni* di B. Brecht, H. Böll, Grete Weil, Elisabeth Langässer e C. Hubalek (cfr. pp. 96-139).

questo cupo scenario di violenza, soltanto Antigone trasgredisce il linguaggio della violenza e della morte e, perciò, Creonte la condanna, facendola seppellire viva. Il linguaggio del potere e della violenza è irrimediabilmente destinato alla morte: la mummifica, conferendole un'esistenza che simula vite spettrali. Ma proprio in virtù della sua ribellione, Antigone è l'unica a non morire mai. La grande María Zambrano si è spostata con grande profondità e intensità nella terra e nella parola di Antigone:

Antigone, in verità, non si suicidò nella sua tomba, come Sofocle incorrendo in un inevitabile errore ci racconta. E come poteva, Antigone, darsi la morte, lei che non aveva mai disposto della sua vita? Non ebbe mai il tempo di accorgersi di se stessa. Destata dal suo sonno di bambina dalla colpa di suo padre e dal suicidio di sua madre, dall'anomalia della sua origine, dall'esilio, costretta a servire da guida al padre cieco, mendicante, innocente-colpevole, le toccò entrare nella piechezza della coscienza. Il conflitto tragico la trovò vergine e la prese interamente per sé; ella crebbe dentro di esso come una larva nel suo bozzolo. Senza di lei, la tragica vicenda della sua famiglia e della città non avrebbe potuto avere un seguito, e ancor meno emettere il suo senso.

Il conflitto tragico, infatti, non arriverebbe a essere tale, a iscriversi nella categoria della tragedia, se non consistesse che in una distruzione; se dalla distruzione non discendesse qualcosa che la oltrepassa, che la riscatta. Se così non fosse, la tragedia non sarebbe altro che il resoconto di una catastrofe o di una catena di catastrofi, esemplificante tutt'al più la rovina di un aspetto della condizione umana, o di questa tutta intera. Un resoconto che non avrebbe raggiunto esistenza poetica se non come interminabile pianto, lamentazione senza fine e né finalità, se non eventualmente, quella di sfociare nell'elegia — che è

già un'altra categoria poetica<sup>3</sup>.

Tentiamo adesso di penetrare le parole di María Zambrano, cercandone altre possibili traiettorie. Partiamo dall'evidenza che Antigone non è morta, per poi immediatamente svilupparla lungo un territorio di senso che non è quello di Sofocle e nemmeno quello della Zambrano. Antigone non si è mai suicidata: è *viva*; e da viva è sempre nostra compagna di viaggio, anche quando ce ne separiamo. Come Antigone potrebbe suicidarsi e morire, se onora la vita e la morte? se nasce come luce dell'amore e vive per amare? Possiamo dire che ella non si è mai accorta di se stessa, soltanto se l'accartocciamo in una vita ordinaria che scorre sui binari del comando/obbedienza. Ma ella sfugge a questa ordinarietà. Conosce una sola forma di obbedienza e comando: l'amore. Ed è questo che il potere incarnato da Creonte ritiene supremamente intollerabile. Antigone infrange il cristallo e il linguaggio della violenza, catene catastrofiche sempre attive che si autoriproducono le une nelle altre e dalle altre. Senza Antigone, non soltanto la tragica storia della sua famiglia e della sua città non avrebbe avuto senso alcuno; ma si sarebbe dileguata gran parte della storia della disobbedienza alla violenza e alla guerra. Antigone testimonia – e sempre testimonierà – la fuoriuscita dalla catastrofe tragica. La consistenza poetica della sua disobbedienza è generata dallo sguardo e dalla parola che fioriscono sul suolo della sua terra. E quella di Antigone è la terra dell'amore che sorge e insorge dal conflitto contro la violenza. Dobbiamo sempre ricordare che Antigone è stata l'unica capace di svelare e smontare le simmetrie e complementarità che si dipanano tra comunità amica e comunità nemica, ponendo ognuna di fronte alla scelta delle proprie responsabilità che, qualunque siano, sono tanto inobliviabili quanto condizionanti, nel bene e nel male. Nessuna di queste responsabilità può

---

<sup>3</sup> María Zambrano, *Prologo de La tomba di Antigone* (a cura di C. Ferrucci), Milano, SE, 2014, p. 11.

essere cancellata con un colpo di spugna, quanto più esse sono rimaste impigliate nella catastrofe della violenza della legge e della legge della violenza. Sulla base di una felice intuizione di Hugo Hofmannsthal, possiamo senz'altro concludere che Antigone *non appartiene ad alcun tempo*; ella *ha vinto una volta e continua a vincere*<sup>4</sup>. Antigone è il tempo che non si fa risucchiare nel tempo; è la storia che si libera delle prigioni della storia. È ciò che in noi non muore, anche se assassinato ogni giorno, anche da noi stessi. Cercando di esprimersi ancora meglio, possiamo dire: più che essere *vittoriosa*, Antigone è *presente*. La sua presenza incarna il flusso vitale della ricerca della libertà che non muore mai, né con le sconfitte e né con le vittorie. Con lei e grazie a lei, la libertà è sempre presente ed è possibile afferrarla e rinnovarla ogni giorno. La terra e la parola di Antigone stanno sempre in posizione critica tra la comunità amica e la comunità nemica, per estirpare i linguaggi della violenza e le forme della guerra. Sono abbarbicate qui le ragioni che, da sepolta viva, trasformano Antigone in energia primaria che sconfigge la morte e la violenza del potere.

A ben riflettere, sono proprio radici piantate così in profondità a consentire ad Antigone di continuare a vivere in mezzo a noi. Ed è questo il sommo dono che ella può fare e fa ai vivi e ai morti<sup>5</sup>. Stando così le cose, non è rinvenibile

---

<sup>4</sup> H. Hoffmannsthal, *Vorspiel zur Antigone des Sophocles*, Berlino, 1900. Sul punto, cfr. (a) G. Steiner, *Le Antigoni*, Milano, Garzanti, 2003; (b) Giulia Paola Di Nicola, *Nostalgia di Antigone*, Torino, Effatà, 2010. Più in generale, su Antigone e le Antigoni, si rinvia ad Anna Maria Belardinelli e G. Greco (a cura di), *Antigone e le Antigoni. Storia, forme, fortuna di un mito*, Roma, Le Monnier Università, 2010.

<sup>5</sup> S. Formato rileva un doppio ordine caratteristico della tragedia: il conflitto *interiore* (tipico il caso di *Edipo re*) e il conflitto *politico* con lo Stato (caso tipico *Antigone*): S. Formato, *Il disordine di Antigone*, in Claudia Cao, A. Cinquegrani, Elena Sbrojavacca e Veronica Tabaglio (a cura di), *Maschere del tragico*, in "Between", vol. VII, n. 14, 2017; disponibile all'URL: <http://www.betweenjournal.it/>. Sulla figura di Antigone, della Formato so-



nella figura e nella tragedia di Antigone una disgiunzione delle costellazioni dell'interiorità dalle sfere dell'azione politica<sup>6</sup>. A nostro avviso, il supremo carattere della grandezza di Antigone sta proprio nel legame indissolubile che ella incunea tra *interiorità* e *agire politico*. Ciò le permette di sferrare un attacco alla *tirannide politica* di Creonte e, simultaneamente, al suo sovrano disprezzo della *sapienza dell'anima*. Il doppio circuito delle apparenze è smascherato da Antigone, in una duplice e simultanea mossa:

- (a) confuta la politica, prendendo il via non dall'agire politico, ma dall'*anima*;
- (b) confuta il discorso politico, smascherando il *cinismo politico* che il potere si affretta a oscurare, per riprodurre e imporre impunemente il suo arbitrio sovrano.

Il potere manifesta il suo dispotismo, sviluppandolo. Quello di Creonte ne è un caso paradigmatico: il divieto di dare sepoltura a Polinice ne svela l'essenza tirannica. Da qui prende corso il precipitare rovinoso degli eventi che si compiono con la disfatta di tutti, tranne che di Antigone e della storia che da ella ha preso le mosse e che noi abbiamo, così, potuto ereditare e custodire. Conflitto interiore e conflitto politico sono da Antigone ben amalgamati, perché ella li legge sempre attraverso la *sapienza dell'anima*<sup>7</sup>. Antigone ci

---

no parimenti importanti: (a) *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012; (b) *Antigone ai tempi del terrorismo. Letteratura, teatro, cinema*, Lecce-Brescia, Pensa Multimedia, 2016. L'interpretazione che ci avviamo a proporre, con particolare riguardo ad Antigone, ricomponne in un contesto unitario, ma articolato, il "doppio ordine" delimitato da S. Formato; con questo, non intendiamo disconoscere il valore della genealogia della tragedia (greca) da ella fornita.

<sup>6</sup> S. Formato, *Il disordine di Antigone*, cit.; in part., pp. 2-3.

<sup>7</sup> Questo è uno dei pregi più grandi della lettura che di Antigone fornisce María Zambrano, *op. cit.* Non dobbiamo dimenticare che la Zambrano è autrice di un grande libro di rottura: *Verso un sapere dell'anima* (cura e introduzione di Rossella Prezzo), Milano, Raffaello Cortina, 1996.

ha insegnato che soltanto l'anima può relazionarsi con la molteplicità dell'esistenza e della realtà, senza perderne l'unità e le differenze. La sua presenza e la sua parola ci riconducono alle zone sorgive e misteriose dove i sentimenti e la vita iniziano a comporsi, complicarsi e intrecciarsi, deviando continuamente il loro corso, ma tenendo diritta la barra verso dignità e libertà. Su questa linea di orizzonte, certamente, María Zambrano è stata una delle più attente lettrici di Antigone. Tutto ciò che la ragione non può comprendere – e sono molte le cose per lei incomprensibili – solo l'anima può riaffermare, poiché essa, come ben sa la Zambrano, è anteriore al *pensiero* e al *logos*. Antigone si spinge e ci spinge verso queste zone enigmatiche e, nel contempo, solidali con la nostra esistenzialità arcaica e attuale.

Antigone pone il fratello morto in cima a tutti i suoi pensieri e alle sue azioni, non soltanto perché non accetta l'ordine di Creonte, ma soprattutto perché le leggi che fanno muovere e agire i suoi pensieri e le sue azioni scaturiscono dalle *leggi dell'anima*. Se v'è un ordine che non può essere sovvertito e nemmeno profanato è quello dell'anima: l'ordine dell'amore che si oppone drasticamente alla violenza e alla guerra. Anche quando dubita che gli Déi prestino ascolto alla *pietas* della sua parola<sup>8</sup>, ella non cessa di aver fede nell'ordine a cui ha votato la sua vita, in nome del quale non esisterà mai a porre in discussione l'ordine politico e morale che mina le supreme leggi dell'anima. È il non rispetto di queste leggi a ingenerare il disordine: vale a dire, l'ingiustizia trionfante delle leggi del potere. Antigone sa di scendere viva nella caverna della morte<sup>9</sup>; eppure, ella accetta il destino che gli Déi le hanno assegnato, non vacillando mai nel confermare tutte le sue scelte<sup>10</sup>. Resta sempre convinta della giustezza del suo operare e ciò la rende sicura che i col-

---

<sup>8</sup> Sofocle, *Antigone*, in *Le tragedie*, Torriana (Fo), Orsa Maggiore Editrice, 1989, vv. 858-860.

<sup>9</sup> *Ibidem*, vv. 856-857.

<sup>10</sup> *Ibidem*, vv. 861.

pevoli dell'ingiustizia che ha patito saranno esemplarmente puniti dagli stessi Déi<sup>11</sup>. Il Coro, a sua volta, celebra Antigone, lodandola per la grandezza della sua scelta e per il suo scendere viva nel sepolcro: unica tra tutti i mortali, signora della vita anche nella morte<sup>12</sup>. L'onta rimane per Creonte che contamina l'intera città, per aver lasciato insepolto il corpo di Polinice. Tiresia, infine, inchioda inflessibilmente Creonte alle sue responsabilità<sup>13</sup>. Non è possibile dimenticare che il potere tirannico di Creonte è associabile al potere patriarcale in quanto tale: certamente, Antigone è punita anche per il suo dare voce alla critica femminile delle forme maschili del potere. Tuttavia, l'accostamento della figura di Antigone agli idealtipi del femminismo del secondo Novecento ci pare un azzardo<sup>14</sup>; nel contempo, ci sembra un'evidente svalutazione della carica sovversiva dall'azione e del pensiero di Antigone che vanno molto al di là della "letteratura di genere". Che Antigone sia voce femminile contro il potere patriarcale è un'evidenza inoppugnabile e perfino sintomatica. Ma quella di Antigone è voce della terra che sradica dalle sue viscere ogni forma di potere e di ingiustizia, maschile o femminile che sia: è voce della libertà e dell'anima<sup>15</sup>. Il potere, in tutte le epoche e in tutte le forme (inclusa, ovviamente, la lotta armata), copre e "dimentica" le sue colpe e le sue responsabilità, per recitarne e simularne l'avvenuto distacco. Partendo da questa rimozione, viene

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, vv. 862-865.

<sup>12</sup> *Ibidem*, vv. 778-781.

<sup>13</sup> *Ibidem*, vv. 921-923, 925-927, 930, 932-963, 980-981, 983, 996-1021.

<sup>14</sup> Per una prima riflessione sull'uso politico-simbolico in "chiave femminista" della figura di Antigone, con particolare riferimento alle Antigoni della lotta armata, si rinvia alle opere di Sotera Formato citate nella nota n. 5.

<sup>15</sup> Coglie con estrema lucidità e finezza questo elemento caratterizzante della psicologia politica e dell'animo di Antigone, María Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit.; in part., pp. 85-91. Una sola citazione è sufficiente: "Poiché non è la condanna, è la legge che la genera, ciò che la mia anima rifiuta" (p. 85).

colpevolizzato chi ne ha patito l'azione di sopraffazione. La celebrazione non solo simbolica della morte ha, per il potere, un effetto di sgravio e di purificazione: come Creonte che manda a morte Antigone, per ripulirsi dell'empietà che lo imputridisce. Tiresia riconduce Creonte alla doppia empietà della sua decisione: lasciare insepolto Polinice e condannare Antigone. L'empietà di Creonte contagia l'intera *polis*. Il carattere mortuario del potere, per esercitarsi, ha bisogno invariabilmente di scaricarsi sui vivi e sulle figure/forme più resistenti del vivente. L'esorcizzazione/immunizzazione del potere ha queste strade obbligate davanti a sé, nel cui percorso il passato e il presente sono rinserrati sempre nell'identico sortilegio: la morte come simulacro della vita. Al contrario, Antigone fa della stessa morte un'inesauribile ragione e occasione di vita. Ella muore, ma vive in eterno e lo sa ancora prima di sperimentarlo. Chi è presente *al* tempo, è sempre presente *nel* tempo degli altri che possono sempre intercettarne il cammino, continuarlo e approfondirlo. Antigone è presente al tempo e nel tempo, perché la sua terra è quella dell'amore.

Possiamo, certamente, dire che Antigone era morta già da viva; ma ne coglieremmo solamente il carattere di personaggio. Meglio ancora: la ridurremmo a personaggio, svuotandola completamente della vita che copiosamente l'attraversa e che la rende vivente più ancora di noi. Se vogliamo mantenere in scena il parallelo tra Antigone e la lotta armata, dobbiamo muovere da una premessa scolpita con nettezza: la lotta armata nasce agonizzante e muore, assassinando la vita. Per Antigone, le cose stanno in un modo tutto diverso: ella ha per destino la morte; ma nella morte è sorgente di vita ineliminabile. È destinata violentemente alla morte e, fino quando subisce questa violenza, ella stessa è portatrice e causa di violenza. Allorché in lei irrompe la rivolta nata dall'amore per il fratello insepolto, fa ritorno alla sua terra originaria: l'amore. Antigone è intrisa della stessa violenza di cui è contaminato Creonte. Lo stesso padre Edipo è votato al potere e, quindi, è destinalmente violento, a prescindere dalla sua volontà. Antigone decontamina se

stessa e la *polis*, facendo ritorno alla sua vera terra originaria: l'amore. Senza la morte insepolta di Polinice, Antigone non sarebbe mai stata Antigone: attraverso il fratello insepolto, ritrova se stessa e il fratello ritrova l'onore che spetta ai vivi e ai morti. Polinice insepolto segna una svolta nella vita di Antigone, così come Antigone nei confronti del destino di Polinice. È l'amore che ricongiunge fratello e sorella, oltre la vita e la morte.

## **2. La terza epoca dell'esistenza di Antigone**

Antigone e la lotta armata, su fronti opposti, ci pongono di fronte ad una questione assolutamente rilevante: i corpi e i diritti dei vivi e dei morti. Con particolare riguardo al nostro oggetto di studio, nella tragedia sofoclea e nella storia sono stati cancellati i corpi e i diritti dei vivi e dei morti che sovente sono stati trattati come materiale di scarto. Il motivo risiede nel fatto inoppugnabile che i corpi dei vivi e dei morti sono diventati proprietà dello Stato, oppure delle organizzazioni armate che ne hanno fatto un impiego disumano. Ciò emerge agevolmente dai fotogrammi in movimento delle uccisioni praticate dalle organizzazioni armate; con maggiore difficoltà traspare dalle pratiche esercitate dal potere, per gli strumenti di camuffamento simbolico e ideologico di cui si avvalgono. E lo abbiamo visto nel paragrafo precedente, a proposito dell'autunno tedesco del 1977. La proprietà sui corpi dei militanti della RAF da parte dello Stato tedesco è stata occultata e mistificata ideologicamente e simbolicamente. Le azioni armate della RAF e delle Br hanno sempre tenuto a rimarcare il loro strapotere sul corpo dei nemici e, così, hanno fatto ricorso a forme simboliche e ideologiche contrapposte di camuffamento dei loro discorsi/pratiche di potere; peraltro, abilmente sfruttate proprio dai poteri a cui esse si ribellavano. La progettualità politica della RAF e quella delle Br non hanno linee di concordanza assolute e le loro medesime strategie differiscono in non secondari punti. Per il tema che qui stiamo trattando, però, tali differenze non fanno problema. In questione è il potere sui

corpi e sui diritti dei viventi, a prescindere dalla codificazione passante dal dualismo amico/nemico. Il disprezzo dei corpi e dei diritti dei viventi conduce al disprezzo dei corpi e dei diritti dei viventi: sia quelli ritenuti amici, sia quelli ritenuti nemici. Come le Br trattano i loro militanti e i loro nemici, applicando gerarchie tiranniche che non si concedono alcuna apertura al cuore e all'anima, così lo Stato tratta i suoi sudditi/cittadini e i suoi nemici con un sentimento di superiorità che spesso sfocia nel disprezzo. Antigone, come semplice abitante della *polis*, si trova nel bel mezzo di questo fuoco incrociato: è lei a spezzare la sovranità assoluta dello Stato sui corpi e sui diritti dei vivi e dei morti. La sua azione prende avvio dal corpo insepolto del fratello e proprio nel dargli sepoltura mostra il volto spietato dello Stato che, rinnegando i corpi e i diritti di vivi e morti, innesca contro se stesso una serie di catastrofi che assumono il carattere della nemesi storica contro ogni dismisura. Prendiamo come esempio il "caso Moro": qui la nemesi ha colpito simultaneamente lo Stato e le Br, per non aver attivato una trattativa risolutiva — pure possibile — per salvaguardare il corpo e i diritti del prigioniero. Tanto lo Stato quanto le Br, seppure su piani in aperta collisione, sono ottenebrati dai codici dell'eccezione apparentemente più conveniente che si fa regola apparentemente più opportuna<sup>16</sup>. Lo Stato viene gettato in una crisi, da cui non si riprenderà più; le Br si inabissano in un gorgo, da cui non potranno più uscire. Tutte e due le parti in gioco escono sconfitte dalla competizione violenta che avevano ingaggiato. Ma oggi, come allora, non si intravede ancora una via di uscita dalla "crisi italiana". Anzi, la "situazione" e lo "spettacolo" sono andati vorticosamente peggiorando. I corpi e i diritti dei viventi ancora di più sono proprietà statuale.

Eppure, la stessa Antigone, di cui stiamo tessendo l'elogio, non è eroina incorrotta. Chi per primo ha insistito, sul

---

<sup>16</sup> La problematica tra eccezione, regola e guerra è stata specificamente affrontata nel § 3.4. del secondo capitolo

punto, è stato Bertolt Brecht, riconducendo l'intera questione alla struttura profonda della genealogia e della dinamica del "potere aristocratico" di Tebe: pur ribellandosi, ella porta inciso sul suo corpo e nella sua anima questo marchio originario<sup>17</sup>. L'interpretazione di Antigone fornita da Brecht muove da un chiaro presupposto marxiano, secondo cui le strutture profonde del potere si trasmettono dalle società antiche a quelle moderne, ereditandone e modificandone gli impianti, le forme e le funzioni. Attraverso questi processi, viene assicurata e riaggiustata organicamente l'intangibilità delle scale gerarchiche e redistributive del potere. La *struttura profonda* del potere ha la necessità di metamorfosarsi continuamente, per assicurare il continuo dispiegamento della sua sovranità governante. Ed è a questo livello di indagine che l'analisi di Brecht mostra degli scricchiolii. Una pura "investigazione classista" non consente di penetrare la struttura profonda del potere, poiché si condanna con le sue mani a letture che oscillano tra l'economicismo e il politicismo; oppure, su un versante complementare, l'economicismo e il politicismo vengono giocati l'uno contro, con un effetto di irreparabile astrazione e semplificazione. Brecht, al di là della questione appena sollevata, ha l'enorme pregio di rompere le narrazioni tra l'idilliaco e il tragico fornite dalle letture classiciste e teologiche intorno ai meccanismi regolatori del potere che, non a caso, hanno sempre giustificato la "sovranità assoluta", in qualunque sua forma storica di espressione. La schiavizzazione antica, moderna e contemporanea del mondo trova qui le sue radici più perverse e le più profonde forme di imposizione/legittimazione<sup>18</sup>. Ma v'è un ulteriore risvolto del discorso brechtiano sulla struttura profonda

---

<sup>17</sup> Su questo aspetto dell'*Antigone* di Brecht e del ruolo che la contraddizione esercita in Antigone, si è soffermata Sotera Formato, *L'ora di Antigone. Dal nazismo agli anni di piombo*, cit., pp. 19-67.

<sup>18</sup> Si rinvia alle considerazioni e alle corrispondenti note articolate nel secondo capitolo intorno alla "conquista spagnola" dei nuovi mondi e al relativo sterminio degli indios, pp. 108-114.

del potere che merita una grande attenzione, con particolare riferimento alla Germania. Soltanto al livello della sua struttura profonda il potere può essere smascherato e i suoi meccanismi di continuità dispotica individuati, al di sotto di tutti i veli che li coprono. Correlando la "posizione di potere" di Antigone a quella della Germania uscita dal nazismo, Brecht distingue una questione di capitale importanza: la mancata denazificazione delle strutture e delle culture di potere e di governo. La struttura profonda del potere della società democratica tedesca conserva in sé elementi assai consistenti del modello costruito e affermato dal nazismo<sup>19</sup>. Un problema dello stesso tipo presenta l'Italia, per la mancata defascistizzazione della democrazia repubblicana. Basti pensare all'incorporazione dei codici fascisti nell'ordinamento democratico e alla consistente ripresa in Italia di culture fasciste antiche e nuove, in questi ultimi anni.

A proposito di Antigone, tuttavia, vanno introdotte, a nostro avviso, delle puntualizzazioni. È vero che, per nascita, Antigone fa costitutivamente parte della struttura profonda del potere della città di Tebe, di cui è destinata a essere regina. È, però, altrettanto vero che ella contesta apertamente tale struttura, nell'atto stesso di dare sepoltura al corpo di Polinice, contravvenendo all'ordine sovrano di Creonte. Col che diventa figura incarnata della contraddizione: appar-

---

<sup>19</sup> S. Formato, *L'ora di Antigone dal nazismo agli "anni di piombo"*, cit., riporta alcune annotazioni dell'1 gennaio 1948 di Brecht tratte dal *Diario*, risalenti allo stesso periodo in cui stava lavorando all'*Antigone*: "Denazificare la borghesia tedesca significa non farla essere più borghesia. Non c'è via di mezzo, ma l'una o l'altra soluzione. Né le condizioni basilari della sua essenza, né circostanze particolari permettono a questa classe sociale di deporre i mezzi barbarici. [...] Non solo i difetti, ma anche le virtù di questa classe sociale hanno ricevuto una forma nazista; quando il borghese pensa, ed anche quando non pensa, quando è corretto e quando è scorretto, quando è idealista e quando è un profittatore, è sempre un nazista. Se smettesse di essere nazista, non potrebbe più essere un borghese; solo se non è più un borghese, non è più un nazista" (*op. cit.*, pp. 20-21),



tiene a una struttura di potere che, alla fine, sfida apertamente e dalla quale viene punita esemplarmente con la morte. Antigone rimane, sì, figura del potere; nel contempo, su un versante opposto ma intimamente connesso, offre allo spazio/tempo del presente e del futuro la sua identità e il suo destino come figura incarnata della ribellione al potere e al cinismo della sua riproduzione politica. Disvela l'anima del potere che è tale proprio perché disincarnato in forme senza anima; al tempo stesso, la sua azione e il suo cuore sono alla ricerca delle ragioni etiche più profonde del vivere e del medesimo agire politico. Antigone non può negarsi come figura interna alla violenza del potere: se lo facesse, impedirebbe a sé — e al mondo stesso — la germinazione dell'azione della libertà e il fluire dirimpente delle parole e delle emozioni dell'anima. Diversamente dal caso contemplato da Brecht — secondo cui un borghese, per negarsi come nazista, deve negarsi come borghese<sup>20</sup> — Antigone è la contraddizione vivente tra *compartecipazione al potere* e *sovversione del potere*. Fuori da questa contraddizione, Antigone non è più Antigone, ma ridotta a mitografia condannata a replicare il rito della celebrazione di se stessa. Scarnificata in forma di mito, Antigone è recuperata esclusivamente in funzione dell'accrescimento della superiore potenza degli Dèi: come Creonte, ella è qui vittima degli Dèi, la cui volontà di potenza si afferma incontrastata sui voleri e le azioni degli umani. Ciò che qui fa la differenza tra Antigone e Creonte è proprio la messa in questione dei codici della superiorità della legge. Cercando di scavare ancora più a fondo, a ben guardare, Antigone con la sua sfida e la sua morte, in virtù delle quali rimane in eterno viva (come genialmente colto

---

<sup>20</sup> La tesi di Brecht, a parer nostro, ha un orizzonte chiuso già sul piano epistemologico, poiché rimuove il movimento vivente della contraddizione dal campo filosofico e storico. La negazione, in sé, è il simmetrico dell'affermazione. Non può avere alcuna valenza costruttiva, se non è portatrice di alcuna metamorfosi rigeneratrice. Pur rifacendosi al materialismo marxiano, qui Brecht compie un arretramento a confronto del suo campo d'azione.

da María Zambrano), in realtà, non mette in discussione soltanto la legge e il potere di Creonte; ma anche, se non soprattutto, l'illimitata potenza sovrana degli Dèi. È la polarità contraddittoria della sua figura il motore interno che conduce al capovolgimento dei destini assegnati dagli Dèi. All'interno dell'orizzonte mitico-epico, gli umani sono sempre relegati nel ruolo di vittime: o vittime dell'*hybris* di altri umani; oppure vittime della potenza delle inappellabili decisioni degli Dèi. Con la sua ribellione, Antigone rileva questo cortocircuito e lo fa esplodere, grazie proprio alla contraddizione di cui è portatrice. Ella non si separa mai da se stessa: agente di potere e violenza per tutta la prima lunga epoca della sua esistenza. Nel contempo, è fattore e nucleo di liberazione politica e libertà dell'anima nella seconda epoca della sua esistenza. Da queste esistenze contraddittorie, ma conviventi, nasce una terza epoca della vita di Antigone: *le vite* di Antigone. E sono *le vite* di questa terza epoca dell'esistenza di Antigone quelle che la fanno vivere con noi e ci faranno sempre vivere con lei. Nella contraddizione Antigone è vissuta e grazie alla contraddizione ha potuto essere soggetto della libertà. Diversamente da Prometeo, ella non torna dagli *Dèi*; ma dagli *umani*, da cui si era separata nella prima epoca della sua esistenza.

Compiuta questa svolta, Antigone fuoriesce definitivamente dalla tragedia. Continuare a concepirla, esperirla e leggerla con gli occhiali della tragedia, equivale a mummificarla anche fuori dalla sua tomba. Non possiamo ritenerla una mera figura tragica; bensì assumerla come un soggetto vivente in mezzo a noi. E, allora, dobbiamo imparare a viverla e pensarla attraverso una *poetica*. Questo è, forse, il suggerimento più profondo, per la lettura della tragedia di Sofocle che ci è offerto da F. Hölderlin<sup>21</sup>. Il suggerimento

---

<sup>21</sup> F. Hölderlin, *Note all'"Antigone"*, in *Sul tragico* (cura e saggio introduttivo di R. Bodei), Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 102-109. Riportiamo un passaggio iniziale del discorso di Hölderlin che chiarisce bene i termini del problema: "[...] sentimento e ragionamento si sviluppano secondo la logica poetica.

dobbiamo farlo nostro e, nel contempo, prenderne le distanze, allo scopo di dar corso a un cammino differente che prende le mosse dalla scomposizione definitiva di logica e poetica. Non perché la poetica non possa avere una logica, ma per il motivo opposto: è la logica che, a questo livello di analisi, non può avere una poetica. Il "poetico" e il "logico" non possono essere indistintamente ricondotti a una totalità dell'anima governata dalla filosofia. Il medesimo rapporto tra filosofia e logica è intessuto da profonde scomposizioni. Il punto è che, con la crisi della ragione cartesiana e della fisica newtoniana, filosofia, scienza e logica non sono più né i centri unitari del sapere e tantomeno del mondo. E ciò è vero dal finire del XIX secolo ed è inarrestabilmente esploso nel XX, a partire dalla teoria della relatività di Einstein e dalla teoria quantistica. Ma quello che più importa rilevare è la relazione pluriversa che i saperi filosofici, sociali e scientifici:

- (a) intessono con le forme di vita, oltre e dentro i confini tra di loro esistenti;
- (b) compongono nella loro sfuggente relazione con la ricerca della verità;
- (c) stabiliscono con l'etica della responsabilità e della libertà<sup>22</sup>.

---

Come la filosofia tratta sempre soltanto una facoltà dell'anima, sicché l'esposizione di quest'una facoltà costituisce una totalità, e il puro e semplice nesso tra gli *elementi* di quest'unica facoltà è chiamato logica, così la poesia tratta di diverse facoltà dell'uomo, sicché l'esposizione di queste diverse facoltà costituisce una totalità, e il nesso delle *parti più indipendenti* delle diverse facoltà può essere chiamato ritmo in senso superiore o legge calcolabile" (p. 1029).

<sup>22</sup> Le linee di indagine qui semplicemente accennate sono state argomentate in: (a) *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020, 7<sup>a</sup> edizione; (b) *La poesia e l'oltre dell'Altro. Nei pressi di Paul Celan e Ingeborg Bachmann*, Biella, Lavoro di ricerca, 2016; (c) *Dove scorrono i fiumi dell'anima. Po-etiche che ci accompagnano*, Biella, Lavoro di ricerca, 2017; (d) *Distanza e pathos. Etiche e poetiche negli arcipelaghi della forza*, Biella, Lavoro di ricerca, 2017; (e) *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, Biel-

La *ragione poetica*, come è noto, rappresenta per María Zambrano il punto cruciale di incontro tra filosofia e poesia. Ancora di più: per lei, la migliore e più profonda filosofia va ricercata nelle trame della poesia che è anche *esercizio filosofico* emarginato, se non espulso dalla filosofia ufficiale; allo stesso modo con cui la migliore e più profonda poesia è espulsa dai canali della poesia ufficiale<sup>23</sup>. Qui María Zambrano non si limita a smentire Hölderlin, ma lo supera positivamente. Se guardiamo l'esercizio poetico (anche) come esercizio filosofico, possiamo attingere alla più profonda poesia e alla più profonda filosofia, con una sola mossa. Leopardi è stato il primo e, forse, il più grande che dopo la Rivoluzione francese ha fatto questa mossa, fin dalle prose e poesie giovanili<sup>24</sup>. All'incrocio delle parole poetiche della filosofia e delle parole filosofiche della poesia reincontriamo Antigone. E qui ella è definitivamente oltre il mito: vivente tra i viventi e nel vivente. L'aiuto da ella prestato ai viventi le è da loro restituito in forma di dono che trasfonde la vita. L'Altro e il dono qui si intrecciano, allo stesso modo con cui vivente e morente si alimentano instancabilmente<sup>25</sup>. Non vi è altro modo per vivere e viaggiare nel non pensato e nell'impensabile, nel non ancora vissuto e nelle infinite vite sempre possibili. Per questo motivo, era necessaria la sovversione di Antigone, partita sapientemente dal centro della sua vita, per allargarsi a tutti i punti/passaggi del vivere umano. Assai calzanti e intense ci sembrano le parole di Hölderlin, nel commentare la ribellione di Antigone:

---

la, Lavoro di ricerca, 2018; (f) *I dintorni di Wittgenstein. Mondo, logica e verità*, Biella, Lavoro di ricerca, 2019; (g) *Leopardi: Il sentimento del vivente*, Vol. I, *Il multimondo poetico*, Biella, Lavoro di ricerca, 2019.

<sup>23</sup> Della Zambrano fondamentale, sul punto, è *Luoghi della filosofia*, Milano, Bompiani, 2011.

<sup>24</sup> Sia consentito rinviare a *Leopardi: Il pensiero vivente*, cit.

<sup>25</sup> Sia permesso un ulteriore rinvio: *L'altro e il dono. Il vivente e il morente*, cit.

È una grande risorsa dell'anima che lavora in segreto il fatto che essa, giunta al più alto livello di coscienza, eviti la coscienza e, prima ancora che il dio presente effettivamente la afferri, lo fronteggi con un linguaggio temerario, spesso addirittura blasfemo e conservi così la sacra vivente possibilità dello spirito.<sup>26</sup>

In tale situazione, contrariamente da Hölderlin, pensiamo che le forze in contrapposizione non possono bilanciarsi, ma sono definitivamente sbilanciate a favore di Antigone. È vero che Antigone viene condannata a essere sepolta viva; ma, come abbiamo visto, questo è l'inizio del suo rinascere eterno alla vita. Creonte, invece, è stritolato dai tentacoli dell'*hybris*, perdendo se stesso e i suoi affetti più cari. La bilancia, grazie ad Antigone, pende a favore della vita; non già della morte. Gli stessi Dèi sono sconfitti da Antigone. Nella morte ella rimane viva e infinitizza non soltanto la *sua* vita, ma *la* vita; non già l'eterna e assoluta potenza degli Dèi. Creonte e Antigone ruotano attorno a fulcri tra di loro alternativi: Creonte rimane centrato sull'autorità degli Dèi; Antigone ruota intorno all'energia potente della vita dell'amore che è il Dio che, nella terza epoca della sua esistenza, ella ora riconosce definitivamente e senza residui.

### 3. La lingua di Antigone

Abbiamo visto che Antigone fuoriesce definitivamente dalla tragedia, liberandosi della camicia di forza di figura mitico-tragica<sup>27</sup>. L'evento comporta anche una rivoluzione del linguaggio e della traduzione in senso stretto. Walter Benjamin, con stretto riguardo anche alla traduzione dell'*Antigone* da parte di Hölderlin, ha individuato la problematica cruciale della *lingua della verità*, come *vera lingua*:

---

<sup>26</sup> Hölderlin, *op. cit.*, p. 104.

<sup>27</sup> Si rinvia al § 2: "La terza epoca dell'esistenza di Antigone"; segnatamente, pp. 151 ss.

Ma se c'è una lingua della verità, in cui gli ultimi segreti intorno a cui ogni pensiero si affatica sono conservati senza tensione e quasi tacitamente — questa lingua della verità è la vera lingua<sup>28</sup>.

A nostro avviso, non ci sono parole più precise di quelle di Benjamin, per esprimere l'essenza in movimento della lingua e della parola di Antigone. La terra di Antigone è quella dell'amore; e l'abbiamo visto. Ma l'amore non potrebbe essere *terra primigenia* (nel senso indicato da Ingeborg Bachmann<sup>29</sup>), se non fosse la terra della verità: cioè, della *vera lingua*. Quella di Antigone è la vera lingua, perché nasce nella terra dell'amore e della verità. E le parole e i linguaggi poetici, in cima a tutte le altre parole e gli altri linguaggi, sono le parole e i linguaggi della verità. Come si vede, stiamo cercando di ricomporre un mosaico ampio e pluriverso intorno alle figure centrali di Sofocle, Hölderlin, Leopardi e María Zambrano.

Possiamo ora dire che è la vera lingua a emancipare definitivamente Antigone dalla tragedia. Liberandosi dalla tragedia, Antigone apre il movimento di emancipazione della tragedia che può, così, sottrarsi alla presa livellante della catarsi aristotelica. Antigone non conduce soltanto se stessa, ma la tragedia in quanto tale nel magma incandescente delle svolte che rendono la vita quello che è e quello che può sempre essere, lungo le costellazioni della lingua vera

---

<sup>28</sup> W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus* (a cura di R. Solmi), Torino, Einaudi, 1982, p. 47. Non è da meno, in quanto a radicalità, la lettura che Brecht dà della traduzione di Hölderlin dell'Antigone di Sofocle. Riportiamo una sua penetrante considerazione assai eloquente nella sua stringatezza: "La lingua di Hölderlin merita uno studio più profondo di quanto io possa dedicargli in quest'occasione. È di una radicalità sorprendente" (*Diario*, 25 dicembre 1947; cit. da Sotera Formato, *L'ora di Antigone dal nazismo agli "anni di piombo"*, cit., p. 24.

<sup>29</sup> Il tema è stato affrontato in *Per Ingeborg Bachmann. Terra elettiva e verità*, Biella, Lavoro di ricerca, 2019.

della verità. Come non è il destino immutabile assegnato dagli Dèi a decidere la vita degli umani, così non è la pretesa di onnipotenza avanzata dagli umani a decidere il corso del tempo e le sue trasformazioni. Antigone rinuncia apertamente a questa pretesa e inoltra domande, iniziando a fornire risposte. Contesta radicalmente le decisioni ingiuste del potere; ma non intende assolutamente imporre decisioni di potere secondo i suoi più impellenti interessi personali. Si "limita" a richiamare le leggi dell'amore e a parlare la lingua della verità. Leggi e lingua che costituiscono il farsi, il divenire e il mutare del mondo, in cammino verso il superamento dei propri limiti e delle proprie ingiustizie. Fuori e contro questo cammino, la libertà è invariabilmente vilipesa e stabilmente si affermano nuove forme di tirannidi e schiavitù.

Antigone è una di quelle figure che inaugurano il cammino di svolta della libertà, dell'amore e della verità. Con lei, comprendiamo che il mondo non è tragico in se stesso; *diventa* tragico, per volere degli Dèi, con i quali gli umani collaborano attivamente o per paura. La tragicità non è nell'ordine naturale delle cose; ma nasce dalla volontà di potenza degli Dèi, a cui gli umani non fanno o non vogliono sottrarsi. Costituisce, questa, una delle situazioni tipiche che vede gli umani condannarsi a vivere e perire nell'inconsapevolezza di se stessi, della vita e della morte. Svaniscono come rami secchi dispersi dal vento, senza essere mai stati veramente vivi e veramente morti. E senza mai nemmeno desiderarlo. Qui non riescono e non vogliono apprendere altre regole e altri principi, al di fuori di quelli emanati e modificati dalla struttura profonda del potere. Gli umani patiscono l'interdizione alla metamorfosi; ma essi stessi generano tale interdizione. La ricerca da parte di Antigone della vera lingua non intacca subito la corazza di tali inibizioni, le quali riproducono il volto e la parola del tragico davanti a umani resi ciechi. Possiamo, perciò, dire: il tragico è questa cecità, di cui Antigone stessa era rimasta vittima, ma da cui alla fine riesce a balzare fuori. Per farlo, non si distacca dalle passioni, dai sentimenti e dalle emozioni, come avviene nella catarsi tragica. Si libera, piuttosto, dalla venerazione delle

dottrine della purificazione che prescrivono – miticamente, religiosamente e teologicamente – una perfezione incorporata che della vita non è altro che la caricatura. L'obiettivo perseguito da tale caricatura è tendere di continuo il filo del comando e dell'obbedienza. Quanto più questo filo viene riavvolto e teso, tanto più il comando/obbedienza è invisibilizzato, in modo che umani diventati ciechi possano sentirsi appagati e illudersi di essere liberi, per il semplice fatto di stare osservando delle regole e dei principi ritenuti legittimi. Ma quello così teso è il filo della menzogna; e della menzogna del potere in senso stretto. Antigone spezza il filo della menzogna, proprio perché abita la terra elettiva della lingua della verità che, assieme all'amore, è l'unica lingua che ora conosce e parla.

Le visioni secondo cui il mondo sia necessariamente e invariabilmente tragico sono il portato del filo spinato della cecità e della menzogna. Che il dolore sia parte costitutiva del vivere e del morire, non vuole affatto dire che gli umani siano nati per soffrire e che nulla possono contro questa sofferenza. Tantomeno significa, come accreditato dalle dottrine della purificazione sovrasensibile, che ogni tentativo degli umani di sottrarsi alla sofferenza inasprirebbe ulteriormente i loro patimenti. Gli ordini del discorso intorno al tragico, dei quali abbiamo esplorato alcuni casi sintomatici, rientrano nelle narrazioni e prescrizioni che hanno compatato e progressivamente rimodellato la struttura profonda del potere patriarcale. Che sia stata una donna a opporsi a questa permanente e mutevole struttura di governo del mondo non è, certo, un fatto accidentale e tantomeno marginale. Ma la rivolta di Antigone non è riducibile alla critica del potere patriarcale. La terra e la lingua di Antigone non costituiscono riduttivamente la terra e la lingua delle donne. Altrimenti Antigone non avrebbe potuto scardinare, con il potere patriarcale, le strutture profonde del tragico, costruite e proiettate (anche) per l'assoggettamento dell'umanità femminile, sotto la potenza degli Dèi e il potere dell'umanità maschile. La stessa guerra, sia quella che si svolge tra gli Dèi che quella organizzata e combattuta per terra e mare,



rientra nelle strategie dell'assoggettamento del corpo femminile. Già sul piano mitico-storiografico, la storia scritta dell'Occidente nasce con la guerra di Troia che ha nella riappropriazione del corpo di Elena il suo proprio fulcro. Per non parlare della violenza sulle donne, del dominio sui loro corpi e le loro vite che ha sempre caratterizzato la storia della civiltà occidentale (e non solo). La tragedia è parte costitutiva della storia di questa violenza e di questo asservimento, anche (o soprattutto) quando le donne hanno fatto ricorso alle medesime strategie e agli identici mezzi (Clitennestra e Medea, per fare due esempi). Il tragico della classicità assegna alle donne il posto più basso della scala sociale, per quanto regale possa essere la loro posizione. Non va dimenticato che, a seguito della sconfitta in guerra, persino le donne della famiglia reale sono ridotte in schiavitù. Nel tragico della classicità troviamo, in proposito, emblematiche forme di espressione in Euripide ed Eschilo<sup>30</sup>.

Nello spezzare il cortocircuito delle strutture profonde del tragico e del potere, Antigone riapre mondi e lingue ignorati, esistenti da sempre e da sempre tacitati con la violenza fisica e simbolica. Il ritorno alla vita e alla parola di questi mondi e queste lingue segna l'emersione delle terre che si sono opposte al potere, per difendere la loro integrità. Da qui chiedono conto agli umani e agli Dèi del sangue versato e della violenza perpetrata. Antigone fa rivivere queste terre vergini e si/ci spinge ben al di là della purificazione liberatoria della catarsi. È, forse, venuto il tempo di sottrarla definitivamente all'infelice ruolo che le è stato (retoricamente e narrativamente) assegnato: quello di icona del carattere tragico della classicità greca e della civiltà occidentale.

Sono molte e ricorrenti le letture che hanno fornito della tragedia di Antigone una rappresentazione dualistica. Tra gli antagonismi individuati riteniamo centrali quelli tra *jus* con-

---

<sup>30</sup> Di Euripide, ricordiamo: *l'Ecuba*, *l'Andromaca* e le *Troiane*; di Eschilo, *l'Agamennone*. Le opere di Euripide ed Eschilo qui richiamate sono reperibili in *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, Roma, Newton Compton, 2012.

tro *lex, nomos* contro *ordine* (tirannico), *logos* contro *passioni*<sup>31</sup>. Non intendiamo affermare che nella tragedia e in Antigone medesima non siano presenti dualismi, talvolta anche dilaceranti e irricomponibili. Più esattamente, teniamo a sottolineare che è il movimento corale di tali dualismi a ordire la trama e il senso della tragedia e lo stesso ruolo complesso in essa svolto da Antigone. Di questo movimento tanto contraddittorio quanto corale Antigone è l'asse ruotante. Volendo essere ancora più precisi, ci sentiamo di dire che è in questo movimento corale che nasce e si sviluppa la lingua di Antigone. Una lingua che in Antigone si fa sguardo che ci fa scorgere la violenza della nostra storia e della nostra civiltà, trasfigurando il tragico da elemento purificatore in nucleo della metamorfosi. La lingua di Antigone è la lingua di questa metamorfosi, incardinata sulle ragioni del cuore e sulla poetica dell'anima. Il movimento corale dentro cui Antigone agisce — e che fa agire verso direzioni impensabili — incunea la metamorfosi fin dentro il cuore e lo spirito del tragico, fino ad allora giocato tutto intorno alle opposizioni vittoria/sconfitta, sovranità/servitù, libertà/sottomissione. Del resto, non è una regolarità casuale che sia proprio il *coro*, al di là delle intenzioni di Sofocle (e di tutti gli altri tragici greci) a mettere in rilievo tutte le possibilità di svolgimento e decisione insite nel *tragico*: sia quando fa da sfondo e controcanto allo sviluppo della tragedia; sia quando interviene in simultanea con le scelte dei protagonisti, evidenziandone i limiti e i rischi. Antigone fa suo questo movimento corale e lo fa trasmigrare fuori dalla tragedia, dopo averlo trapiantato dentro di sé, non senza indecisioni, fatica e sofferenza. Fuori dalla tragedia, il tragico ritorna in contatto intimo con l'anima del mondo e dei viventi. È vero, come sostenuto da Steiner, che la tragedia è caratterizzata

---

<sup>31</sup> Ha insistito felicemente su alcuni di questi dualismi E. Stolfi, *Dualità nomiche*, in "Dike – Rivista di Storia del Diritto Greco e Ellenistico", n. 17/2014, pp. 101-119.

dall'*energia della reiterazione*<sup>32</sup>; ma non è, questo, l'unico flusso energetico che l'attraversa. Le domande di Antigone si ribellano all'ordine energetico del ripetuto, facendo emergere a ogni piè sospinto un altro dire, un altro sentire, un altro pensare e un altro fare. E non si tratta soltanto di un conflitto irredimibile tra ordini esistenti contrapposti; bensì dell'apertura a costellazioni etiche che, per quanto si richiama a leggi e costumi antichi, cercano installazioni spaziali nuove e in un tempo fatto di stabilità che non rinunciano al discontinuo. Antigone muore per questo; ma proprio per questo *vivrà* per sempre: *sopravvivere* non le si addice.

Dall'angolo di osservazione che stiamo cercando di approssimare, il punto di discriminazione decisivo che le domande di Antigone tracciano è, così, riassumibile:

- (a) non si tratta tanto del rispetto di *leggi non scritte*;
- (b) quanto di *far riemergere* leggi *cancellate* a mezzo del potere;
- (c) leggi che, pure, rientrano a pieno titolo nell'*ethos*, nel *logos* e nel medesimo *nomos* del vivere e convivere umani.

Intorno alla soppressione delle leggi del vivere e del convivere, secondo dialogo e conflitto, si è andata organizzando, perfezionando ed estendendo la struttura profonda del potere. Tale struttura ha sedotto e colonizzato entro il suo circuito, perfino, forme di ribellione estrema come quella della RAF e delle Br. Ed è qui che, tra le altre cose, le domande di Antigone spiazzano completamente le risposte della lotta armata. Con Antigone, possiamo capire ancora meglio che la lotta armata non ha fatto mai domande vere; ma fornito soltanto risposte preconfezionate. Il preconfezionamento è avvenuto secondo una modellistica irrimediabilmente disconnessa dalla dialogicità e dalla conflittualità che, ancora prima dell'agire politico e sociale, segnano e squarciano il fluire contraddittorio e imprevedibile del vivere, del morire e dello sperare. Antigone ha il pregio estremo di aiu-

---

<sup>32</sup> G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 53.

tarci a disancorarci da punti di vista preformati. È chiaro che da un singolo punto di osservazione — in questo caso il nostro — la realtà e i mondi della vita e dell'anima sono destinati a rimanere incomprensibili. Ci sfuggono dalle mani, per ricomporsi in un mosaico che si disfa a ogni urto contro il tempo e a ogni intersezione dello spazio. Dobbiamo impattare contro questo mosaico che urta spazio e tempo, così come Antigone nella sua tomba ha urtato contro il suo tempo di vita e di morte. Ogni nostro singolo punto di vista va piegato alle domande di Antigone, alle quali far seguire le nostre. Si tratta, molto semplicemente, di camminare tra parole, azioni ed emozioni nuove. Non esiste altro modo per entrare in viaggio nella lingua di Antigone che è, per antonomasia, la lingua della verità. Come lei non può *cancellare* le nostre scelte, così noi non possiamo cancellare le sue. Non possiamo nemmeno *sommare* le nostre scelte alle sue. È possibile, invece, *intrecciarle*, per renderle tutte partecipi a uno spazio/tempo che è sempre in metamorfosi, tra presente, passato e futuro. Tutti i tempi rinascono gli uni negli altri, senza che mai ognuno ceda il proprio senso e significato all'altro. Ognuno si compenetra con l'altro in un movimento di arricchimento e pluralizzazione che non ha fine. Esattamente questo è accaduto nelle tre epoche dell'esistenza di Antigone, fino alla svolta decisiva che l'ha trasformata in quello che veramente era e che non era mai ancora stata.

Le parole e l'immagine di Antigone rivestono qui un ruolo risolutivo. Per agevolare lo svolgersi del nostro discorso, facciamo ricorso ad alcune penetranti considerazioni di W. S. Burroughs:

Dobbiamo scoprire cosa siano le parole e come funzionino. Esse diventano immagini una volta scritte, ma immagini di parole ripetute nella mente e non l'immagine della cosa stessa<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Citato da L. Fontana, *Premessa* a A. Ginsberg, *Urlo & Kaddish*, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 5.

Qui è chiaramente messa in gioco la relazione tra parole, immagini, mente e cose. Ora, chiedersi cosa sono le parole e come funzionano rivendica una mossa preliminare: sottrarle a tutte quelle macchine e macchinazioni linguistiche che tendono a scarnirle e privarle dell'anima, facendo sfilarle su fantasmagoriche e sfibranti passerelle comunicative ed emotive. Macchine e macchinazioni linguistiche che non hanno a cuore la verità delle parole, delle immagini, della mente e delle cose. Per farla breve, non hanno a cuore l'integrità, l'onestà, la dignità, la felicità e le verità della vita e del mondo. All'inverso, mirano a contraffarle una alla volta e tutte insieme. Non in una sola e concludente movenza, ricorrendo a un atto di imperio unico; bensì puntualmente, capillarmente e permanentemente. A tal scopo, fanno ricorso a idee, azioni, invenzioni, strumentazioni tecniche, codificazioni culturali e simboliche, spettacolarizzazioni e narrazioni, tattiche e strategie che vengono reinventate incessantemente. La rielaborazione, acculturazione, stratificazione e sedimentazione mutevoli della struttura profonda del potere passa anche attraverso questi processi, senza i quali sarebbe spacciata. Antigone medesima è rimasta a lungo irretita nella macchina di guerra di tale struttura. Il passaggio dalla parola all'immagine e dall'immagine alla scrittura, come osserva Burroughs, produce parole *ripetute nella mente*. Se facciamo uso della mente come un mero ripetitore di segnali, segni, suoni e parole, la svuotiamo; esattamente come svuotiamo l'anima e il cuore. Questa non è la lingua di Antigone che è lingua della verità dell'anima. È, invece, la lingua della menzogna: del potere della menzogna e della menzogna del potere. Scisse dal vivente e dai viventi, le macchine e le macchinazioni linguistiche della mente, delle parole e delle immagini – nella qualità di *replicanti distorsivi* – alterano e deformano proprio l'architettura delle domande/risposte, delle parole e delle immagini; per non parlare della ricerca della verità e della libertà. Col che si afferma l'esigenza di aprire e percorrere sentieri nuovi, non soltanto perché quelli vecchi risultano "interrotti" e/o ostruiti; ma soprattutto per dare inizio a un cammino che, pur possibile,

non era stato ancora tentato. Osserva Stolfi che l'urgenza che qui affiora è quella di *rovesciare la poetica di Sofocle* e contestualmente *recidere il nodo tragico*, allo scopo di sciogliere l'antico dilemma di condannare/assol-vere Antigone o Creonte<sup>34</sup>. Egli si pone un ulteriore e ancora più rilevante problema: *l'immedesimarsi* nel flusso e nel testo tragico, da cui discende lo schierarsi per una delle parti in gioco, con l'inevitabile accentuazione delle *dinamiche agonali*<sup>35</sup>.

Quello a cui si è appena fatto cenno è, senz'altro, un campo problematico di grande portata. Cercheremo di investigarlo con una particolare attenzione rivolta al tema di questo capitolo, allo scopo di meglio tracciare e verificare l'itinerario di indagine che abbiamo fin qui delineato. In gioco, come si è certamente compreso, sono le molteplici e non sempre convergenti letture che della tragedia di Sofocle sono state fornite<sup>36</sup>.

Il tema, oltre che aspro, è particolarmente esposto a prese di posizione unilineari, se non unilaterali<sup>37</sup>. Ma un punto

---

<sup>34</sup> E. Stolfi, *op. cit.*, p. 102.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>36</sup> Si rinvia a AA.VV., *Antigone e la filosofia. Un seminario a cura di Pietro Montani*, Roma, Donzelli Editore, 2001. Del libro abbiamo assunto come riferimenti principali, pur non convergendo in toto con le tesi ivi esposte, i saggi di: (a) P. Vinci, *L'Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, pp. 31-47; (b) G. Lettieri, *L'Antigone di Bultmann. La Teologia della croce dinanzi al nazismo*, pp. 209-240; (c) A. Lucchetti, *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, pp. 245-260; (d) E. Ferrario, *La filosofia e il tragico. Le «Antigoni» di Paul Ricoeur e Jaques Derrida*, pp. 297-316; (e) Katrin Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile. Letture femminili di Antigone*, pp. 279-295.

<sup>37</sup> L'intricato nodo non è sfuggito a E. Stolfi, *Dualità nomiche*, cit., pp. 2-3. Il tutto a partire dalla celebre impostazione hegeliana presente nella *Fenomenologia dello spirito*, nella quale il conflitto non è affrontato nella sua plurideterminazione storico-emotiva, ma superato dialetticamente; e, dunque, la supremazia maschile sulla donna trova un'ulteriore e autorevole conferma. Forse, in un qualche modo, Hegel è consapevole di tale slittamento e, perciò, trasferisce l'intera problematica nel campo de : a) "Lo

nodale va chiarito in partenza: il gesto e la decisione di Antigone non sono dettati da un'intransigenza morale che sdegnosamente si colloca al di sopra dell'umanità della *polis*. Piuttosto, si tratta esattamente del contrario. Antigone scende nelle profondità delle ferite inferte dalla guerra civile che crea una catena di eccezioni, fino a negare sepoltura a Polinice, considerato traditore della *polis*. Intendiamo dire che Antigone non si limita a sovvertire le spietate leggi della *polis*, ma ne contesta anche l'assoluta mancanza di *pietas*. La *polis* è qui governata dall'eccezione della *guerra*, non già dalle eccezioni dell'*anima*. La politicità della scelta di Antigone è inseparabile dall'interiorità da cui la sua decisione sgorga: i due elementi convivono e non possono essere posti in collisione. Dalla convivenza conflittuale dei due elementi nascono le domande di Antigone che, a loro volta, danno origine alla *sua* lingua. La lingua di Antigone è costruita sulla compresenza di politicità e interiorità e, perciò, parla e inoltra domande soprattutto quando pare muta o assente. Le domande qui sono generate dal semplice essere in vita di Antigone: Antigone è viva, fino a quando la sua vita arriva a noi con le sue domande mute e noi le immettiamo nel circolo aperto dalla nostra quotidianità e trascendenza. La svolta e la rottura segnate da Antigone risiedono nella duplicità delle cause della sua scelta e degli esiti imprevedibili a essa connessi. Non è inflessibilità morale e/o politica quella di Antigone; ma destrutturazione delle morali e delle politiche della sovranità. In tale destrutturazione, Antigone pone in discussione se stessa per essere stata *figura della sovranità* e, in quanto tale, compartecipe alla struttura profonda del potere. La lingua di Antigone emancipa in primo luogo lei: senza tale emancipazione non potrebbe assolutamente prendere il via l'emancipazione della *polis*. La lingua di Antigone non riguarda soltanto Antigone; ma tutti. Non è

---

*spirito vero: l'eticità*" e b) "*La cultura e il suo regno dell'effettualità*" (*Fenomenologia dello spirito*, 2, cit., rispettivamente cpv. 6-36, pp. 7-39 e cpv. 62-72, pp. 56-62).

generata da Antigone ma da tutti; altrimenti non sarebbe mai esistita e mai avrebbe potuto essere reinventata e rielaborata. Come le domande di Antigone partono dalla *polis*, così le nostre domande partono da Antigone. È estremamente difficile – e, forse, anche inutile – stabilire un *prima* e un *dopo* tra Antigone e noi. Non è alla ricostituzione della comunità politica o a quella del sangue che Antigone mira, giudicando severamente entrambe. Lo spettro dell'offesa che qui è individuabile è estremamente ampio. Ne tratteggiamo le linee d'azione principali:

- (a) Eteocle ha infranto il patto con Polinice, secondo il quale ognuno dei due fratelli non avrebbe dovuto regnare per più di un anno, passando regolarmente lo scettro del comando all'altro fratello;
- (b) Polinice ha infranto il patto con l'intera *polis*, alleandosi con il nemico che assediava Tebe;
- (c) Creonte ha infranto le antiche leggi non scritte, vietando la sepoltura di Polinice, considerato come alleato del *nemico esterno*;
- (d) Antigone ha partecipato al governo di Tebe, infrangendo il patto di solidarietà con l'intera *polis*;
- (e) Antigone è condannata da Creonte a essere sepolta viva, essendo ritenuta una *nemica interna* e, in quanto tale, antagonista all'ordine statale.

L'andamento della tragedia segna la sconfitta di tutte queste figure. Soltanto Antigone converte la sua nobiltà di sangue (l'aver partecipato al governo della *polis*) in rinascita. Scopre una nuova vita che la mantiene in vita, anche dopo la morte. Nasce qui e qui soggiorna la lingua di Antigone. Grazie a essa, Antigone si destina e destina ad abitare per sempre la vera lingua e la terra nei cui solchi è possibile cercare e vivere la verità. Ella spezza, ma non cancella tutte le dicotomie entro cui era nata e cresciuta. Le ripercorre secondo un ordine e un tracciato che non sono aconflittuali, ma nemmeno antagonisti. Riscopre se stessa, la vita, la storia e il mondo: finalmente, ricolloca il *due-in-uno* che il



padre aveva negato (pur incarnandolo) come chiave di apertura del mondo e della vita in trasformazione<sup>38</sup>.

In ballo sono qui questioni che riguardano non soltanto il tragico nel suo rapporto con la filosofia, ma, ancora più al fondo, l'essere stesso della filosofia e del mondo. Abbiamo fatto cenno alle molte figure di Antigone che la letteratura critica ha, di volta in volta, privilegiato. In gioco è il divieto eleatico che impedisce all'*uno* di essere *molteplice*<sup>39</sup>. Nel nostro caso, Antigone non è equivalente a molti; bensì la sua *unità* è composizione metamorfica della *molteplicità*. Ella qui, prima ancora del divieto eleatico, infrange quello del padre Edipo, secondo il quale: «Mai uno potrà essere equivalente a molti»<sup>40</sup>. Eppure, proprio Edipo avrebbe dovuto rammentarsi di essere l'incarnazione perfetta dell'endiade:

- (a) sposo e figlio di Giocasta;
- (b) padre e insieme fratello di Antigone e Ismene, di Eteocle e Polinice;
- (c) fanciullo maledetto e insieme uomo infallibile nella risoluzione di enigmi;
- (d) salvezza e insieme rovina della città<sup>41</sup>.

Rompendo il divieto del padre, Antigone chiude il ciclo i-

---

<sup>38</sup> Per un approfondimento sulla dialettica teologico-politica del "due-in-uno", si rinvia al bel libro R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013; non sempre, tuttavia, le nostre analisi convergono con quelle di Esposito.

<sup>39</sup> Il testo di riferimento ineludibile rimane Platone, *Il Parmenide ovvero delle idee*, in *Dialoghi*: Torino, Einaudi, 1970; Milano, Edizioni CDE, 1985 (su licenza Einaudi). Sul divieto eleatico e, più in generale, sulle questioni filosofiche implicate, si rinvia a un importante libro di U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, Feltrinelli, 1995, 2002.

<sup>40</sup> Sofocle, *Edipo re*, in *Tragedie e Frammenti* (a cura di G. Paduano), Vol. I, Torino, UTET, 1982, v. 845. Come ricorda Curi, già nel nome, Edipo è intrinsecamente *uno* e *molti*: cfr., *op. cit.*, p. 5.

<sup>41</sup> Sull'endiade di cui è portatore Edipo, si rinvia a U. Curi, *op. cit.*, pp. 28-42. Sulla dualità in Sofocle e particolarmente in Antigone si è soffermato finemente anche E. Stolfi, *Dualità nomiche*, cit., pp. 105-107.

niziato dal mitico Cadmo e condotto alla catastrofe dai Labdacidi (Labdaco, Laio, Edipo, Eteocle, Polinice e Creonte). Può, così, rompere la gabbia che scinde l'*uno* dal *molto*, dando una svolta alla sua vita e rovesciando la storia entro cui fino ad allora era stata e si era intrappolata. È questo rovesciamento che partorisce la lingua di Antigone e la tramanda nel tempo. È nostra responsabilità mantenerla in vita, preservandone e moltiplicandone le domande.

#### **4. Chi è Antigone?**

Abbiamo tutti l'esigenza di uscire dall'inganno e dalle società che l'hanno generato, proprio sul ciglio estremo dove vita e morte si incontrano e non sanno fare altro che condursi una spietata guerra. Non rimane che andare avanti e riacquisire quell'antica saggezza che nell'incontro di vita e morte scorge una rinascita. Continuare la vita vuole sempre dire tornare alle radici del tempo, dove la vita cambia sempre e, per questo, rimane sempre vita. Un viaggio di questo tipo ha compiuto Antigone e, perciò, è e sarà sempre viva tra di noi: a patto che noi stessi rimaniamo vivi. Per essere viventi nel vivente, dobbiamo rinascere nella vita che ridesta la morte e attraversare il suo cammino. In noi ci sono sempre parti morte che diventano un pesante fardello o un muro insormontabile. La liberazione dal fardello e il superamento del muro trasforma la morte che giace in noi e intorno a noi in una rinascita alla vita. Stanno qui – e solo qui – le linee che segnano il destino comune dei viventi nel vivente. Tutto ciò che eccede o manovra tali linee, soffoca viventi e vivente nel pugno di ferro del potere e dell'inganno. In questo caso, la morte non è al servizio della vita; mentre la vita è al servizio della morte. Vengono meno le domande vere e le risposte sono fittizie. Si assiste qui alla tessitura della trama e della lingua dell'inganno. Le domande di Antigone, all'opposto, intrecciano le ramificazioni infinite di un'altra lingua: la lingua vera, quella della verità. È la lingua di Antigone a strappare i viventi alla loro destinalità mortale: non a caso, i Greci chiamano mortali gli esseri umani.

Antigone consegue quello che a Prometeo era sfuggito. Per lei, non si tratta di elevare all'immortalità gli esseri umani; ma di contestare le leggi degli uomini e degli Dèi. L'immortalità è il luogo eccelso del potere che produce e dissemina odi furiosi; mentre Antigone è nata per *amare*, non per *odiare*. Quando conquista fino in fondo questa consapevolezza, inizia a opporre rigorosamente e senza limiti la lingua dell'*amore* e dell'*anima* a quella dell'*odio*. Con lei, dal regno dell'immortalità del trascendente ci trasferiamo al mondo del vivente e dei viventi, nel quale l'*eccezione*, incentrata sulla lingua dell'amore e dell'anima, è la *somma condotta* di vita e di libertà. Le domande di Antigone cambiano il mondo e si fanno cambiare dal mondo e non ci abbandoneranno mai, a meno che non siamo noi ad abbandonarle. Qui possiamo capovolgere un assunto mitico-teologico apparentemente inviolabile: gli inganni degli Dèi sono più funesti e iniqui di quelli degli esseri umani, proprio perché incardinati sulla potenza suprema della loro immortalità.

L'orizzonte del capovolgimento appena descritto consente di approssimarci alla questione centrale che le domande di Antigone sollevano. Esse non riguardano semplicemente il rapporto fra tragedia e filosofia, né quello tra etica, sentimento e azione. Un approccio del genere rimarrebbe totalmente infeudato all'interno della, pur profonda, lettura che di Antigone fornisce Hegel<sup>42</sup>. Come si sa, il grande filosofo tedesco opta per una soluzione dialettica che ricompone le polarizzazioni (Antigone/ Creonte, Stato/famiglia), svelandone involontariamente la tre-menda unilateralità. Ciò non rende giustizia ad Antigone, pur da Hegel ritenuta eroica. Al contrario, finisce col depotenziare e oscurare la carica di rottura della sua scelta/azione. Antigone non è figura della ricomposizione e nemmeno figura dell'unilateralità: ella rompe il contesto della tragedia, con tutti gli antagonismi e le ricomposizioni che in essa trovano espressione. Nella trage-

---

<sup>42</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2, cit.: cpv. 7-39, pp. 6-36; cpv. 62-72, pp. 56-62.

dia fa irrompere il soffio energetico della vita, dell'amore e della giustizia, l'unico cammino che ora riconosce. Segna, così, un punto di non ritorno. Ella riconosce, sì, la sua colpa; ma non nel senso indicato da Hegel. La questione vera qui non è quella della *coscienza etica*, come invece postulato da Hegel:

Ma la coscienza etica è più completa, la sua colpa è più pura quando *conosca in precedenza* la legge e il potere cui si contrappone, quando la intenda come violenza e come torto, come un' accidentalità etica, e scientemente, al pari di Antigone, commette il crimine. Il fatto compiuto inverte il punto di vista della coscienza: *l'averlo compiuto* esprime di per sé che ciò che è *etico* debba essere *effettuale*: poiché l'*effettualità* del fine è il fine dell'agire. L'agire esprime appunto l'*unità* dell'effettualità e della *sostanza*, esprime che l'effettualità non è accidentale all'essenza; ma che, in unione con questa, non vien data a nessun diritto che non sia diritto vero. In forza di questa effettualità e in forza del proprio operare la coscienza etica deve riconoscere il suo opposto come l'effettualità sua; deve riconoscere la colpa [...] <sup>43</sup>.

Il problema vero, diversamente da quanto contemplato dall' approccio fenomenologico-dialettico di Hegel, non è dato dalla conoscenza preliminare della legge patita come violenza e del potere subito come torto. Secondo questa impostazione, chiaramente, Antigone disobbedendo alla legge e al potere commette un crimine. Ma, volendo spingere all'estremo le cose, Antigone si ribella, semmai, di fronte a un crimine appena commesso; crimine a cui ella stessa aveva partecipato, avendo condiviso la legge e il potere della "nobiltà di sangue". La violenza della legge e del potere di Creonte nascono in questo magma ribollente, entro cui era rimasta a lungo avvolta Antigone medesima, sia pure inferiorizzata in quanto donna. Così volevano e imponevano gli

---

<sup>43</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 29.

usi e i costumi delle società di potere (maschili) che, anche per questo, erano (e sono) società dell'inganno organizzato. L'*effettualità* è da Hegel riconosciuta solo a un *diritto* che sia *diritto vero*. Ma questa effettualità è solo e sempre del diritto e del potere *esistenti*: cioè, del diritto che ha generato potere e del potere che ha generato diritto. Nel caso del conflitto Antigone/Creonte, in sovrappiù, si tratta di un diritto e di un potere unilaterali, in quanto per definizione e uso le donne ne sono escluse<sup>44</sup>. Nella *polis* di Tebe – come nel continuo scorrere dei secoli – lo Stato e la famiglia inferiorizzano le donne, secondo assoggettanti geometrie morali, politiche, storiche e culturali. Da che parte stanno, allora, il crimine e l'ingiustizia? Non è, forse, la legge dell'amore e dell'anima cantata da Antigone che si ribella alla *legge unica* (di Creonte) che impone il comando su tutte le condotte e scelte di vita? E non le impone soprattutto alle donne? La coscienza etica di Antigone si *ribella* all'ingiustizia del potere, all'*opposto* che si trova di fronte e che non può riconoscere, pena il suo dissolvimento. Riconosce, invece, la propria colpa, per aver a lungo accondisceso, prima di ribellarsi. Come non è un appiattimento allo *status quo*, così quello predicato da Antigone non è un mero rovesciamento di sovranità; ma la messa a soqquadro del mondo, per una sua radicale riapertura. Per questo, ella non smette di ricordare a se stessa e a noi che è nata non per *odiare*, ma per *amare*<sup>45</sup>. Se le nostre osservazioni sono minimamente sensate, dobbiamo concludere che Antigone rappresenta la soluzione dei dilemmi etici, politici e filosofici di cui suo padre Edipo era rimasto vittima, illudendosi di averli sciolti definitivamente. Per Edipo, il dilemma della Sfinge segna la sua sca-

---

<sup>44</sup> Una diversa e intensa lettura dell'Antigone di Hegel viene proposta da Cinzia Ferrini, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone*, in Linda M. Napolitano Valditara (a cura di), *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti ed eroi. Etica, linguaggio, dialettica fra tragedia greca e filosofia*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002, pp. 179-244.

<sup>45</sup> Sofocle, *Antigone*, cit., vv. 489-490.

lata al potere e, insieme, la rovina sua, della sua famiglia e di Tebe. Antigone, proprio avendo estrema cura del padre cieco<sup>46</sup> e non lasciando insepolto Polinice, sconfigge la Sfinge. Ella sa che la Sfinge è il Potere che irretisce e addomestica gli esseri umani: li mette costantemente alla prova e, qualunque cosa essi facciano, finiscono sempre nel gorgo della sofferenza, dell'odio e dell'inimicizia. Quello della Sfinge è un linguaggio di guerra, travestito con parole acconce che, in realtà, celano in sé un terribile potere di morte. Allo stesso modo del terribile potere di morte con cui il labirinto del Minotauro trasforma il "liberatore" Teseo in un cinico spargitore di dolore, a partire da Arianna, brutalmente abbandonata.

Quali sono, ora, le potenze etiche che reggono il mondo? Hegel non ha difficoltà a riconoscerle negli Dèi<sup>47</sup>. Ed è anche vero che molta letteratura critica, unendosi alle parole cantate nella tragedia dal Coro, rimprovera Antigone di essersi arrogata un potere che non le spettava e di aver, quindi, peccato di *hybris*. Ma è veramente *hybris* quella di Antigone? oppure ella esercita un legittimo e necessario diritto di *critica del potere* (divino e umano)? Dando torto ad Antigone, il diritto di critica del potere è estinto. Così facendo, per usare gli argomenti di Hegel, ma ricontestualizzandoli, non si potrebbe mai dare *effettualità* a un diritto in forma di diritto vero, perché è proprio la produzione del diritto vero che viene interdetta alla fonte. Come suo surrogato *effettuale*, regna sempre la sovranità della potenza del diritto e del potere esistenti (sia degli Dèi, sia degli umani). L'*effettuale* che governa il mondo, diversamente da quanto assunto da Hegel, non è la *ragione*; bensì il *potere* e la *legge*, il cui volere/agire è propriamente ispirato alle ragioni e alla potenza del loro utile. La potenza indefettibile della loro volontà e della loro azione plasma la razionalità del potere e

---

<sup>46</sup> Si rinvia, in particolare, a Sofocle *Edipo a Colono*, in *Le tragedie*, cit., pp. 418-490.

<sup>47</sup> Cfr. Cinzia Ferrini, *op. cit.*, pp. 199-200.

della legge. Questo è il caposaldo inamovibile, intorno cui l'utile della potenza e della legge è disposto a fare concessioni a patto di:

- (a) non compromettere la propria natura e sostanza;
- (b) reinventarne, riorganizzarne e territorializzarne tutti i meccanismi e centri di controllo;
- (c) assicurarsi il governo perpetuo delle metamorfosi del vivente e dei viventi.

Lo stesso spirito delle leggi, a partire da Montesquieu, ha l'effettualità della potenza del diritto; non già l'oggettività e/o la purezza del diritto formalmente suddiviso, strutturato e ordinato. Non v'è scampo per la soggettività e le masse nelle maglie di questi assetti reticolari. Una via di scampo per soggettività e masse è tentata proprio da Antigone, nel suo ribellarsi all'ordine/disordine codificati e imposti dai poteri mondani e spirituali. Perfino la divisione dei poteri traduce in obbligazioni politiche, morali, civili e sociali proprio l'effettualità del potere. Occorre, ancora, ricordare che tale effettualità reca in sé un'innegabile dimensione spirituale, in quanto lo spirito è, prima di tutto, espressione (effettuale) della potenza teologico-mitica ed etica che ha inevitabili cause ed effetti politicamente vincolanti. Per quanto autonomo possa sembrare e per quanto lo sia effettivamente, il governo del corpo sociale non è mai totalmente scisso dal governo dei corpi e delle anime degli esseri umani.

Nella costruzione ed elaborazione della soggettività e delle identità collettive, le passioni occupano luoghi rilevanti. Esse non hanno mai un profilo unilaterale: o soltanto politico, oppure soltanto emotivo; ma stanno sempre in relazione di coesione/collisione. Per Antigone – in fuga dalla "nobiltà del sangue" e in rivolta contro l'imperante ordine/disordine dello spirito del mondo e del mondo dello spirito – le passioni rompono le camicie di forza che imprigionano la (sua e nostra) soggettività, l'identità multipla (la sua e la nostra). L'assumiamo, perciò, come figura non tragica (nel senso classico), ma problematica (nel senso moderno) che cerca una via di scampo alla soggettività e all'identità collettiva, nel suo prendere le distanze dall'effettualità delle forme di

potere e dalla potenza come forma. Con ciò, ella ci consente di risalire alle cause strutturali che rendono *ineffettuali* le ragioni della verità e dell'anima. Non si tratta tanto di istituire una contrapposizione di nuovo genere, quanto di smontare le architetture delle contrapposizioni vigenti, in quanto artefatto della razionalità strumentale dell'*effettualità* del potere. È nostro convincimento che sia questa l'eredità trasmessa dal percorso nobile intrapreso da Antigone, nel suo andare oltre dicotomie forzate e contraffatte ricomposizioni universali. L'unica universalità che Antigone riconosce è quella del conflitto, perché è la sola che dà corpo, volto e voce alle verità dell'anima, da ella ritenute le vere ed uniche sovrane del mondo. A nostro parere, è per questo motivo di fondo che Antigone non muore, così come María Zambrano ha per prima e genialmente compreso. Il suicidio di Antigone vale soltanto per Creonte al quale, sì, è consentito di non sporcarsi direttamente le mani del suo sangue; ma a cui è tolto il potere di compiacersi nel vederla lentamente morire. Antigone non si limita a dare sepoltura al fratello Polinice; ma sceglie un sepolcro per se stessa: una morte *inflitta* da altri, ma da ella *decisa*. Sia per il fratello che per se stessa, ella sfugge alle mani e alle maglie del potere, entro le quali rimane imprigionato proprio Creonte. Antigone pur morta, rimane viva; Creonte, pur rimanendo in vita, è un *uomo già morto* o, ancora meglio, un *nulla*<sup>48</sup>. All'opposto, la morte conferisce ad Antigone vita eterna. Che si sia suicidata (Sofocle), oppure no (Zambrano) rimangono scolpiti il transito e la permanenza della sua immortalità. Il punto è che anche nella versione di Sofocle, proprio suicidandosi Antigone si sottrae alla morte, rafforzando la sua soggettività appena conquistata e liberata e lasciando aperto i sentieri della ricerca di nuove identità individuali e collettive. Ciò le consente di spezzare tutte le antinomie di cui il potere si è sempre servito, per asservire i viventi e il vivente. Non è qui in ballo soltanto l'antinomia "regina delle antinomie": quella tra ma-

---

<sup>48</sup> Sofocle, *Antigone*, cit.; rispettivamente v. 1205 e v. 1232.



schile (Stato e potere) e femminile (famiglia e *pietas*)<sup>49</sup>. Nello Stato, per Hegel, trova realizzazione e conferma l'autocoscienza, in quanto soltanto in esso l'idea si effettualizza senza residui: qui è lo Stato (cioè, il maschile) il *luogo* e il *corpo* della libertà. Al femminile è riservata la famiglia, *luogo* e *corpo* della sottomissione. In altri termini, al femminile è assegnato il profilo dell'*eticità* della *pietas* e della *cura*. Ma è proprio lo Stato dell'effettualità etico-politica della sovranità che rinserra/con-danna il femminile nelle strutture e forme familiari della riproduzione e del loro ordinato svolgersi domestico. La sostanza e la natura sentimentale femminili quanto più sono retoricamente celebrate, tanto più risultano deprivate di ogni soggettività e completamente reificate: la "Grecia classica" non fa eccezione a questa "regola"<sup>50</sup>. Se è lo Stato ad assegnare e distribuire la soggettività e le identità collettive, è inevitabile che il femminile sia coattivamente desoggettivato/oggettivato. Le passioni di Antigone impattano contro la muraglia sterminata dei divieti e delle esclusioni maschili, su cui sono stati edificati la potenza e il potere (maschili) dello Stato e del diritto. Con Antigone, invece, luogo e corpo della libertà si affermano al di fuori dell'antinomia maschile/femminile, dopo averla fatta letteralmente

---

<sup>49</sup> Come è noto, l'antinomia è specialmente valorizzata dalla lettura che Hegel fornisce di Antigone ne la *Filosofia dello spirito*, 2, cit.

<sup>50</sup> In prima istanza, sulla complessa problematica si rinvia a: (a) Nicole Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Bari, Laterza, 1991; (b) Id., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene* (Introduzione di Laura Faranda), Roma, Meltemi, 1998; (c) Laura Faranda, *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma, Meltemi, 1996. Inoltre, per una lettura critica del tradizionale "inquadramento di genere" del conflitto maschile/femminile, si rinvia alla recentissima traduzione di Christine Delphy, *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, Verona, ombre corte, 2020 (ma 2015). Per la Delphy, significativamente, quello domestico è un *modo di produzione* (cioè, a pieno titolo produttivo di plusvalore), non averlo compreso è il principale limite della teoria del valore di Marx e dei marxismi.

saltare in aria. Non è l'"ottica di genere" quella che guida Antigone e, proprio per questo, ella riesce a infliggere un colpo letale alla potenza e al potere della sovranità maschile dello Stato e della *polis*. Antigone fuoriesce definitivamente dal *motore etico-politico* che usa cinicamente le passioni, per domare la libertà e la differenza. Quel motore iberna viventi e vivente sotto il controllo di usi, costumi, riti e narrazioni che perseguono il disegno di svuotare:

(a) l'etica della libertà, per trasformarla in un'etica del comando;

(b) la politica, per eternizzarla come potere.

Antigone è il corpo e l'anima della vitalità soggettiva e collettiva dell'amore e della verità. Con lei, compiamo definitivamente un balzo fuori dall'universalità, per immergerci nelle dimensioni dell'infinitizzazione e della multiversità delle forme di vita, dello spirito e della materia, del corpo e dell'anima<sup>51</sup>. Antigone si ribella contro il *corpo politico della polis*; ma è contemporaneamente in rivolta contro il progetto di *evacuazione dell'anima* che la *polis* porta avanti senza pause<sup>52</sup>. Il convergere costante e puntuale di questi due movimenti di ribellione esprime con nettezza che la *polis* bandisce la verità e l'amore dal suo corpo politico e dalla sua anima, per allargare lo spazio e il tempo degli inganni e delle lotte di potere. Qui, grazie ad Antigone, affiora una verità terribile: la *polis* è un luogo *privo* di verità, amore e libertà. Per dirlo ancora meglio: è il *luogo senza luoghi* di verità, amore e libertà. Per Antigone, non si può *morire* nobilmente, se non *vivendo* nobilmente. La stessa nobiltà di san-

---

<sup>51</sup> Le linee di indagine che qui si stanno riassumendo, sono state più diffusamente argomentate in *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, cit.

<sup>52</sup> Adriana Cavarero in *Corpo in figure. Filosofie e politiche della Corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995 ha dedicato il primo capitolo ad Antigone, il cui primo paragrafo ha per titolo: "Un corpo contro la polis" (pp. 17-22) e il secondo: "Un'anima assente" (pp. 22-26). A tutt'oggi, consideriamo quello della Cavarero un libro assai importante; tuttavia, sulla figura di Antigone la nostra ricerca segue linee divergenti.

gue, a cui pure Antigone appartiene, è sferzata: non vi può essere vera nobiltà, fuori dalla verità, dall'amore e dalla libertà. In vita e in morte, alcun potere può essere nobile, se cela o perseguita la verità, l'amore e la libertà. La scelta di Antigone intreccia nobiltà della morte con nobiltà della vita. Soprattutto nei sofferti dialoghi con la sorella, ella difende con ardore e determinazione la profondità delle sue scelte. Soprattutto in uno, ribadisce con decisione a Ismene che nemmeno la morte può scalfire la nobiltà del suo agire e decidere<sup>53</sup>. In Antigone reperiamo l'intreccio di una doppia centralità: quella incentrata sul vivere e quella focalizzata sul morire. In un certo senso, possiamo dire che, con lei, ci collochiamo oltre le filosofie della vita e le filosofie della morte, guardandone ed esperendone sempre l'incrociarsi dell'ordito e della trama<sup>54</sup>. Tutte le mappe univoche del *logos* e delle sue semantiche sono qui disarticolate. V'è un'osservazione assai importante di Massimo Cacciari che coglie con nettezza come la *parola di Antigone* manifesti un'*alterità radicale* rispetto a tutte le *dimensioni del logos*<sup>55</sup>. In definitiva, la *tragicità del tragico* è costituita dal *logos*. Antigone destituisce di ogni fondamento questo *logos* e il *tragico* che gli corrisponde, rovesciandolo in un esistenziale che informa la storia e la vita, attraverso la liberazione delle passioni. Qui sono le passioni a forgiare e foggiare il grimaldello che manomette tutti chiavistelli allestiti dal *logos* del tragico, con il

---

<sup>53</sup> Sofocle, *Antigone*, cit., vv. 91-94.

<sup>54</sup> Qui ci riferiamo particolarmente a Spinoza, Deleuze e Guattari. È, inoltre, opportuno ricordare un'acuta considerazione di R. Esposito, secondo il quale, fino a tutto Nietzsche, il grande filosofo olandese è stato l'unico ad aver prodotto uno "spostamento immanentistico" dell'analisi filosofica dalla "meditazione sulla morte" alla "riflessione sulla vita" [*La politica del presente*, Conversazione con P. Ciccarelli, in Laura Bazzicalupo (a cura di), Milano, Mimesis, 2008, p. 35]. La problematica dell'ineliminabile intreccio vita/morte è stata più estesamente affrontata in *Infiniti quotidiani*, cit.

<sup>55</sup> M. Cacciari, *La parola che uccide*, in Sofocle, *Antigone*, Torino, Einaudi, 2007, p. IX.

ritorno in campo della soggettività e il richiamo alla rinascita collettiva. È Antigone la chiave di rottura del convenzionalismo e contingentismo delle passioni e, insieme, della predisposizione della riapertura delle verità negate/nascoste, per dare finalmente avvio a un cammino di libertà individuale e collettivo. Quella di Antigone possiamo sinteticamente designarla come passione/mobilitazione della verità e della libertà che arrischia se stessa in una pragmatica che non assicura in partenza risultati, i quali vanno, piuttosto, costruiti passo dopo passo. Quello di Antigone è stato tra i primi passi; gli altri spettano e spetteranno a noi.

La saga dei Labdacidi – da Laio ed Edipo fino a Creonte – mostra come è il *logos* a far rovinosamente deflagrare tutte le decisioni che si pongono lo scopo precipuo di scongiurare la tragedia. Il tentativo di evitare la tragedia, comunque sia motivato, si converte nel suo contrario: ne diviene il suo acceleratore tanto potente quanto inconsapevole. La tragedia vera, allora, sta proprio nel volerla evitare a tutti i costi, anziché affrontarla e combatterla a viso aperto. Ecco, Antigone non si sottrae alla tragedia: la percorre passo dopo passo, opponendole le leggi e le passioni della verità, della giustizia e della libertà. Non combatte il suo destino e nemmeno si sottrae, ma lo percorre. Ella muta il *logos* e il *telos* del tragico; non può mutare quelli della *polis*. Può porsi come *voce*, *passione* e *verità* del mutamento. Ed è esattamente quello che fa. Se leggiamo le scelte e il destino di Antigone con gli occhi di Benjamin<sup>56</sup> e Hölderlin<sup>57</sup>, possiamo agevolmente affermare che:

- (a) come fra tragedia antica e dramma moderno si registra un trapassare dell'una nell'altro;
- (b) così il dramma conserva in sé la tragedia non nell'*effettualità*, ma nella *metamorfosi* del trapassare.

---

<sup>56</sup> Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1980; in part., "Dramma e tragedia", pp. 38-161.

<sup>57</sup> Cfr. F. Hölderlin, *Sul tragico*, cit.; in part., a) "Il divenire nel trapassare" (pp. 89-93) e b) "Il significato delle tragedie" (p. 94).

Possiamo, una volta di più, dire che il *logos* del tragico salta in aria. Nel trapassare della metamorfosi il *logos* è apertamente contestato e messo duramente alla prova, in quanto i suoi vincoli come vincoli del mondo non sono più accettati e, a volte, perfino esplicitamente sovvertiti. Antigone è una figura chiave proprio del trapassare della metamorfosi: ella affronta la tragedia, sovvertendone *logos, nomos* e *telos*. Dischiude, così, un nuovo percorso, all'interno del quale il destino della tragedia si compie non nell'accettazione passiva; ma nell'apertura attiva dei possibili della verità e della libertà, resi storicamente, umanamente e politicamente disponibili. Non la catarsi, dunque, è il percorso entro cui Antigone va svolgendo la propria vita; ma la metamorfosi. Con ciò, apre i tragitti della svolta, non consentendo che si disperdano nei labirinti dell'anima o soccombano sotto le dure leggi della *polis*. Con un doppio movimento, ella va oltre le leggi degli Dèi e degli uomini, ritenendole l'ostacolo primario sulla strada della verità e della libertà. Ecco perché, diversamente dall'eroe tragico che messo di fronte alle proprie responsabilità tace, Antigone non si rifugia nel silenzio. Il punto è che il silenzio, diversamente da quanto ritenuto da Rosenzweig<sup>58</sup> e dallo stesso Benjamin<sup>59</sup>, non fa scattare l'estraneità al mondo e, ancora meno, la messa in discussione delle leggi degli Dèi e degli uomini; nonostante nella situazione del silenzio lo sconforto e il dolore siano estremamente lancinanti. Eloquenti sono le tormentate parole di Prometeo:

Per talento ostinato o per orgoglio  
non credete che io taccia: il cor mi rodo  
di dispetto in vedermi a tanto segno  
vilipeso. Chi mai, chi, se non io,  
diè di lor doti a questi iddii novelli

---

<sup>58</sup> F. Rosenzweig, *Stella della redenzione*, Milano, Vita & Pensiero, 2005, p. 77.

<sup>59</sup> Benjamin, *op. cit.*

fermamente goder? Ma non ne parlo.  
Cose ben note a voi sono. Udite invece  
de' mortali i bisogni, e come in essi,  
stupidi pria, senno e intelletto io posi.  
Né ciò dico perch'io di lor mi lagni;  
ma per mostrar quanto io nutrissi affetto  
per lor, che pria non vedean vedendo,  
non udivano udendo, somiglianti  
alle larve de' sogni, e da gran tempo  
ivan mescendo stoltamente il tutto<sup>60</sup>.

Prometeo non si rifugia nel silenzio, per ostinazione e orgoglio; ma per essere stato schernito e punito dagli Dèi proprio di fronte agli umani, dei quali aveva raccolto i bisogni, per instillare in loro saggezza e conoscenza. Lo scopo perseguito da Prometeo è chiaro: far uscire i "mortali" dalla condizione di esseri somiglianti a larve, totalmente incapaci di operare distinzioni nel crogiuolo dei fenomeni e degli eventi del mondo e della vita. Con i suoi doni all'umanità, Prometeo si oppone a Zeus e agli Dèi e, per molti aspetti, può essere ritenuto l'iniziatore della civiltà umana. Sull'aiuto offerto da Prometeo non v'è concordanza di interpretazione. I poli oscillano tra la critica e l'appoggio incondizionato<sup>61</sup>. Ricordiamo, in sintesi, che Prometeo (*colui che sa prevedere*):

- (a) ruba agli Dèi il fuoco e la speranza, per offrirlo all'umanità;
- (b) rende gli esseri umani capaci di distinguere il sorgere e il tramonto degli astri;
- (c) insegna loro le lettere e che:

---

<sup>60</sup> Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Le tragedie*, Torriana, Orsa Maggiore Editrice, 1989, vv. 450-464.

<sup>61</sup> Per il polo della critica, assumiamo come riferimento C. Diaz, *Contro Prometeo*, Milano, Jaka Book, 1984; in part., il secondo capitolo: "L'amore non è la soluzione", pp. 35-72. Per l'appoggio, cfr. K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in Marx-Engels, *Opere*, I, Roma, Editori Riuniti, 1980; in part., p. 25.

- a. il numero è il principio di ogni sapere;
- b. la scrittura è memoria di tutto<sup>62</sup>.

In realtà, a dispetto del suo nome, prima ancora che di Zeus, Prometeo rimane vittima proprio della sua mancanza di abilità nel prevedere le azioni/reazioni degli Dèi, della cui natura e sostanza non ha piena consapevolezza. Del resto, non ha completa coscienza della sua stessa natura e sostanza: non avrebbe dovuto rimanere sorpreso dalla reazione degli Dèi a un'azione fortemente lesiva del loro potere, proprio non essendo un loro pari nella scala del potere e della legge.

Il riferimento a Prometeo ci serve, per completare il "profilo" di Antigone che stiamo cercando di tracciare. Diversamente da Prometeo, Antigone non condivide i privilegi che Zeus assegna ai semidei eletti da lui e dagli altri Dèi. Alla fine, ella non gode nemmeno delle prerogative riconosciute alla "nobiltà del sangue". La sua ribellione contro Creonte nasce dall'eccezionalità dell'editto che vieta con la violenza della legge la sepoltura di Polinice. Non è il silenzio il custode della sua amarezza e del suo dolore; anzi, con l'aperta contrarietà all'editto, ella esce definitivamente dal silenzio; e, con ciò, da tutte le leggi scritte dal potere e dalle leggi non scritte che, comunque, rinviano alla potenza degli Dèi. Possiamo dire che la ribellione di Antigone richiama il rispetto della dignità di ogni vivente e del vivente e, dunque, si appella a un'era della giustizia che precede e segue l'epoca del potere degli Dèi e degli uomini. Un'era che si colloca prima e oltre il *tragico* degli eroi e dei vinti della tragedia greca, risucchiati tutti nel vortice esaltante di un'etica sacrificale. L'immolazione e l'inganno dell'umanità costituiscono alcune delle determinazioni strategiche principali che la potenza e il potere degli Dèi e degli uomini variamente articolano con tattiche ad hoc, a ogni passaggio del tempo e topologia dello spazio. Antigone introduce qui una frattura che ridetermina ed emancipa il tragico: separare l'etica della li-

---

<sup>62</sup> Cfr., Eschilo, *Prometeo incatenato*, cit.

bertà dal dispotismo degli uomini e dalla potenza capricciosa degli Dèi è il primo atto del tragico a favore dei viventi e del vivente. Solo questa transizione può conquistare una vita vera all'amore per il genere umano. Questo passaggio manca in Prometeo, non perché non sia attraversato e segnato dall'amore per l'umanità, ma per il motivo che in lui manca la disposizione a separarsi dagli Dèi che richiedono sempre, a tutti e tutto, la sottomissione incondizionata ai loro voleri. Prometeo, in difetto della volontà di separarsi dagli Dèi, non può mai unirsi pienamente all'umanità. Il fatto è che la potenza degli Dèi e il potere degli uomini subordinano lo stesso perdono all'inaggrabile sottomissione alla loro volontà irremovibile. Prometeo è perdonato, poiché passa per quelle strettoie che umiliano tutti gli slanci d'amore che pure albergano nel suo cuore. Onorare l'amore per l'umanità richiede l'apertura del conflitto con gli Dèi, non per occuparne il posto, ma per costruire un'etica e una pratica dell'amore, al di fuori del comando. Il che vale nelle relazioni interumane, come in quelle tra gli Dèi e tra Dèi e umanità. Antigone compie i primi passi di questo cammino, allorché l'amore, la verità e la libertà compongono la lingua delle sue domande e delle sue esperienze. Quell'epoca e quella lingua dimoreranno sempre con lei e con noi: di fatto, comprendono tutte le sue e le nostre metamorfosi precedenti e future.

Proprio confrontandoci con Antigone, è agevole individuare la sommità politica dell'*utile* e del *desiderio* che qui vanno intesi come *passione* sfrenata e insana per il potere e la potenza: vale a dire, passione per l'assoggettamento della vita umana e di ogni altra specie. Qualcosa, dunque, profondamente diversa e infinitamente più estesa degli stessi *interessi*, intorno cui siamo soliti far ruotare l'etica del capitalismo, dall'accumulazione originaria alle reti digitali del XXI secolo. Non è la passione del desiderio ripiegato su sé e nemmeno la passione per il proprio utile personale ad animare Antigone: ella non conduce una lotta di potere, ma contro il potere. Le domande di Antigone ci pongono di fronte a una prospettiva radicalmente nuova che rovescia il nostro tradizionale modo di intendere e vivere. La scena è li-



berata da un falso dilemma: salvare il soggetto o la *polis*? il singolo o la collettività? Il dilemma presuppone, nemmeno troppo tacitamente, la scissione tra soggettività e collettività, agendole l'una contro l'altra. In questo modo, la soggettività è defraudata della passione d'amore sia per ciò che le è più intimo, sia per quello che le è più estraneo. All'inverso, alla *polis* è estorto lo slancio delle passioni della soggettività, senza le quali l'amore versa lacrime amare ed è canalizzato verso l'odio e l'indifferenza. Non si poteva architettare un sistema di alimentazione e consolidamento più coerente della potenza degli Dèi e del potere degli uomini sui soggetti e sulla *polis*. Per molti aspetti, questo è lo scenario entro cui è andata implementandosi la civiltà umana, dalla preistoria ai giorni nostri. Antigone incunea uno squarcio in questo scenario, mostrandolo a se stessa, ancora prima che a noi, nella sua vera sostanza. Nell'agone politico, interessi e passioni compongono sempre le contraddizioni, applicando una logica di potere o spartizione del potere; sono rovesciati, se si afferma l'energia costruttiva dell'amore per la libertà e l'umanità. La traccia del cammino di Antigone è la soggettività finalmente libera e la voce della rinascita collettiva. Qui salta la massima postulata con forza da Adam Smith, secondo cui il decremento del potere e la gentilezza dei costumi è una variante subordinata all'incremento della ricchezza. Al contrario, potenziamento della ricchezza e apologia del potere procedono saldamente avvinti, esaltando appetiti egotici, pulsioni proprietarie e passioni liberticide. I custodi del potere e della potenza sono sempre custodi della ricchezza, per l'ineliminabile (e ovvia) ragione che potere, potenza e ricchezza sono delle determinanti puntuali che non operano mai separatamente. La *polis*, al pari di tutte le società di potere, ha come suoi Dèi la potenza e la ricchezza, coniugate in tutte le forme e formule di volta in volta possibili e necessarie. Dire ricchezza al potere e potere arricchito è quasi dire la stessa cosa, anche se i *ricchi* quasi sempre sono distinti da chi ha in mano le *leve* del potere. Ma è questa divisione dei ruoli che rende ancora più efficace l'unità di fondo tra ricchezza e potere. Il legame di codeter-

minazione tra le sfere della ricchezza e quelle potere, contrariamente a quanto stabilito da indirizzi sociologici concorrenti, fa sì che il processo di civilizzazione non sia caratterizzato dall'antinomia del passaggio:

- (a) dall'*uomo aperto*: soggetto svincolato dalle patologie sociali del controllo dell'individuo da parte del gruppo;
- (b) all'*uomo chiuso*: soggetto svincolato da ogni obbligazione sociale, ma con una completa regolarizzazione delle pulsioni<sup>63</sup>.

Antigone ci insegna che non esiste mai un *Io senza un Noi* e un *Noi senza Io*. La scissione Io/Noi e Noi/io è uno dei lasciti più negativi delle culture occidentali dominanti, dall'antichità alla contemporaneità. L'ordine imperante degli Dèi e/o degli uomini si sostituisce all'Io e al Noi, fino a farne completamente a meno, dopo averli tragicamente scissi. Antigone fronteggia questa scissione, disconoscendone l'ordine imperativo che, di volta in volta, è disegnato. Ella va al fondo degli inganni e delle speculazioni con cui sono intessute le trame del potere. Si appella, al di là della sua consapevolezza, a un primigenio *ordine cosmico*, per il quale nessuna forma di potere può/deve essere contro alcuna forma di vita. Subordina la potenza degli Dèi alla superiorità dell'ordine cosmico che, in quanto tale, non può essere infranto da nessun mortale e celeste. Antigone disvela non

---

<sup>63</sup> Sul superamento di questa falsa antinomia, considerazioni interessanti ha svolto J. Lavie, "*Uomo aperto*", "*Homo clausus*" e il "*quinto assunto di base*": concetti ponte tra tradizione bioniana e foulkesiana, in "Funzione Gamma", n. 19/2007; URL: <https://www.funzionegamma.it/category/edizioni/numero19/>. Nel suo saggio, Lavie fa perno sulle analisi di W. Bion, S. H. Fulkes e N. Elias, ponendole in una stretta correlazione, dalla quale discende la categoria di "meità": scomparsa del "sentimento dell'io", con conseguente "depersonalizzazione" ed evanescenza del "senso di appartenenza". Lavie lavora sulla categoria di "meità" proposta da G. Lawrence, A. Bain e L. Gould (nel 1996).

solamente l'*hybris* degli uomini; ma, ancora di più, l'*hybris* degli Dèi che, pure, dovrebbero essere l'essenza della *misurata*, della *giustizia* e della *verità*. L'inganno dimora perfino negli Dèi che, al contrario, comandano l'obbedienza agli inganni e alle (pseudo)verità del potere. L'emergere dell'intrico di tali contraddizioni costituisce l'essenza effettuale della grandezza eroica di Antigone, volendo usare il lessico proprio di Hegel, ma cogliendolo in contraddizione col discorso proprio da Hegel sviluppato. Antigone ci trascina ancora più indietro delle leggi non scritte e, perfino, ancora più indietro dell'amore di Prometeo per l'umanità. Attraverso il varco nel tempo e nello spazio da ella aperto, ci affacciamo sull'amore per il mondo e sull'imperfezione degli uomini. Qui la sua figura si ricompone cosmicamente con la figura di Prometeo che viene depurata dei suoi limiti e risanata dalle sue ferite. Possiamo, inoltre, stabilire un ulteriore e non secondario collegamento che attiene specificamente all'imperfezione degli uomini: quello che si pone tra Antigone e Leopardi, passando proprio per la figura di Prometeo. Come è noto, nell'operetta morale *La scommessa di Prometeo*, la pulsione proprietaria al potere e alla ricchezza spinge gli uomini:

- (a) a cibarsi delle mogli, degli schiavi, dei figli, delle altre donne e di ogni altro estraneo, qualora non sia più una loro utilità;
- (b) a indurre le vedove a bruciarsi vive, per suscitare la resurrezione dell'odiato marito;
- (c) a spingere, nella civilissima Londra, un ricchissimo padre annoiato a uccidere i due suoi figli, per poi suicidarsi<sup>64</sup>.

Prometeo aveva scommesso sulla perfezione degli uomini. Messo di fronte alla loro imperfezione e corruzione, perde la scommessa fatta con Momo che, al contrario, aveva puntato sulla loro natura corrotta e imperfetta. Passando da Antigone a Leopardi, possiamo avviare a conclusione il no-

---

<sup>64</sup> Leopardi, *La scommessa di Prometeo*, in *Operette morali*, Letteratura Italiana, Torino, Einaudi, 1995, pp. 53-64.

stro discorso su Prometeo: egli cade doppiamente in errore, nel riporre la sua fiducia negli Dèi e negli uomini. Ciò accade, perché ha una smisurata fiducia nelle sue facoltà e nei suoi mezzi: è, questa, l'*hybris* che tradisce Prometeo e lo conduce a un duplice scacco:

- (a) la punizione esemplare (*Prometeo incatenato*);
- (b) la reintegrazione nell'Olimpo, per concessione di Zeus, autorità suprema degli Dèi (*Prometeo liberato*)<sup>65</sup>.

Nella lotta tra Prometeo e Zeus cogliamo, certamente, il conflitto tra Dèi antichi (Prometeo) e Dèi nuovi (Zeus). Ma, come colto da Mario Untersteiner, Eschilo nel *Prometeo incatenato*, a differenza di quanto fatto nelle *Eumenidi*<sup>66</sup>, a protezione dell'umanità pone gli Dèi antichi (Prometeo), contro gli Dèi nuovi (Zeus)<sup>67</sup>. Come si vede, siamo nel bel mezzo di una furiosa lotta di potere tra Dèi che non può fare a meno di riverberare conseguenze di rilievo nella vita dell'umanità, rimodellandone credenze, costumi e valori.

---

<sup>65</sup> Per *Prometeo incatenato*, cfr. Eschilo, *Le tragedie*, Torriana, Orsa Maggiore Editrice, 1989, pp. 107-146. La tragedia *Prometeo liberato* è andata perduta e ci sono pervenuti soltanto dei frammenti che si trovano in Eschilo, *Tragedie e Frammenti* (a cura di G. M. Morani), Torino, Utet, 1987. Eracle, dopo tremila anni, liberò Prometeo, uccidendo con una freccia la grande aquila che lo tormentava. Secondo il racconto presente nella Biblioteca dello Pseudo-Apollo-doro, Zeus restituì l'immortalità a Prometeo, in cambio della vita del centauro Chirone, il quale era stato colpito da Eracle con una freccia intrisa nel veleno dell'Idra e, perciò, condannato a vivere la sua immortalità nella più atroce delle sofferenze. Per completare il quadro della ricostruzione, rimane da dire che Prometeo e il fratello Epimeteo ("colui che pensa dopo"), si schierarono con Zeus, contro Crono e i Titani loro fratelli. Zeus ricompensò Prometeo, restituendogli il libero accesso all'Olimpo.

<sup>66</sup> Cfr. Eschilo, *Eumenidi*, in *Le tragedie*, cit., pp. 281-320.

<sup>67</sup> Cfr. M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1984; sulla figura di Prometeo, si rinvia, in part., alle pp. 169-175. Il libro di Untersteiner rimane un ineludibile testo per l'approfondimento dei temi della tragedia greca.

Dobbiamo sempre a Untersteiner un'importante considerazione: Prometeo rimane il *vinto*, ma la sua *spiritualità* è destinata a essere una *forza sempre viva*<sup>68</sup>. Questa componente la rinveniamo anche in Antigone; ma depurata del movimento della *riconciliazione*. Risaliamo, così, alle origini delle interpretazioni della tragedia e del tragico, come fatto dallo stesso Untersteiner che, tra l'altro, non si sottrae al confronto con Hegel<sup>69</sup>. A fronte del prevalere della suprema volontà e delle supreme decisioni degli Dèi, non si può mai parlare di libertà umana; ma solo e sempre rilevare l'*hybris* degli Dèi. L'equilibrio e l'armonia stabiliti dagli Dèi è, in realtà, uno squilibrio permanente a loro favore: vale come necessità del permanere della loro autorità superiore, non regolata da alcun vincolo interno ed esterno. Non v'è qui il *divenire* che *trapassa* nelle *metamorfosi*, come Hölderlin ci ha insegnato a vedere, pensare e vivere; bensì la geometria del potere supremo che si specchia nel riflesso del suo stesso sguardo.

Condotto fin qui il discorso, possiamo porci la domanda: *chi è Antigone?*. Ma di fronte a essa non possiamo che rimanere muti. La domanda, infatti, non ammette risposte, se non semplificazioni unilaterali. Antigone è la messa in questione radicale dell'identità: suo padre Edipo è anche suo fratello, con cui ha in comune la madre Giocasta; i suoi fratelli Eteocle e Polinice sono anche suoi nipoti. Non possiamo, per questo, leggere nella tragicità del mito il lavoro plurimo dell'incesto che farebbe precipitare Antigone nel gorgo della negazione di sé: la sua morte dovrebbe servire esclusivamente alla vita degli altri che le sopravvivono, come lei non riconosciuti ed esclusi dalla legge<sup>70</sup>. La nostra interpretazio-

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 172. Come rimarcato da Untersteiner, è Eschilo la vera forza viva, in quanto *poeta del tragico* (pp. 308-335).

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 336-346.

<sup>70</sup> Verso un'interpretazione di questo tipo va orientandosi Judith Butler, secondo cui Antigone lavora al proprio suicidio, quanto più porta avanti la sua "rivendicazione" (*La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita*

ne, come si è visto, procede verso altre direzioni. Qui, però, cogliamo l'occasione per ribadire che la vita e la morte di Antigone servono soprattutto ad Antigone, per uscire dagli schemi e dalle trappole identitarie che le sono stati cuciti addosso. Ella non cerca di *occupare* spazi, ma di *liberarli*. Non si infila negli strappi e nelle smagliature delle trame intessute dal potere, per affermare la sua *sopravvivenza* soggettiva e quella di tutti gli esclusi. Per lei, non è la sopravvivenza al potere la posta in gioco; bensì la liberarsi dal gioco e dal giogo della potenza degli Dèi e del potere della *polis*<sup>71</sup>. È da qui che la sua voce, la sua lingua, la sua vita e la sua morte pongono il problema della libertà soggettiva e di quella collettiva. La comunità che il desiderio/passione di Antigone intende affermare non è la *comunità politica* e nemmeno la *comunità del sangue*. Dalla prima è stata costitutivamente esclusa, in quanto donna; nella seconda è stata tragicamente sospinta e trattenuta. Ella si separa e libera da entrambe. Confuta la comunità politica, in quanto non parla la lingua della verità e opprime le leggi dell'amore; esce dalla comunità del sangue, poiché tomba delle donne. Antigone cerca, chiede e costruisce libertà non soltanto per sé, ma per i viventi. Quando tace, parlano le sue domande: è così che vive tra di noi.

## 5. Antigone e la piramide della verità

Siamo indotti, lungo questi tornanti, a incrociare Antigone con Spinoza e Deleuze, per uscire dagli universi opachi degli inganni e degli equivoci e aprire alla luce del sole quelli delle pratiche e dei conflitti, dell'interiorità più remota e dell'immanenza che apparentemente si nega a ogni tra-

---

*e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003).

<sup>71</sup> Sul punto, cfr. l'assai interessante Francesca Brezzi, *Antigone e la Philla. Le passioni tra etica e politica*, Milano, Franco Angeli, 2004. Non sempre, però, le nostre tesi sono in accordo con quelle della Brezzi.

scendenza<sup>72</sup>. Possiamo, a questo crocevia, più agevolmente individuare quel movimento delle passioni che Antigone non trasforma mai in desiderio di potere e di possesso che va ossessivamente a caccia dell'utile, dell'opportuno e del calcolo, per cancellare le dimore dei possibili: cioè, la libertà. Ciò ci fa meglio rendere conto che le passioni e il desiderio di Antigone come non sono confinabili nell'asfissia animata dai fantasmi delle relazioni familiari, così non possono essere ricondotti agli spettri del potere che si aggirano negli abitacoli fortificati della *polis*. Le passioni e il desiderio non vanno ostracizzati: in essi non giacciono soltanto pulsioni di potere e impulsi ferini che tendono alla sottomissione dell'Altro; ma anche spinte verso pratiche di libertà individuali e collettive che hanno il fine precipuo di sovvertire le superstizioni, i dogmi e tutte le destrutturazioni teologico-politiche della verità e della libertà. Sulla scia di Spinoza, Deleuze e Guattari, questi insiemi fraudolenti di pensieri e pratiche sono stati definitivamente messi in crisi, a partire dall'inizio degli anni Settanta<sup>73</sup>. Ricordiamo che, in una conferenza tenuta a Milano a maggio del 1973, Deleuze significativamente afferma:

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla molto dell'inconscio, ma in

---

<sup>72</sup> Sul tema, fondamentale è G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (traduzione, cura e prefazione di A. Pardi), Verona, ombre corte, 2007. La *Prefazione* di Pardi è particolarmente bella e profonda: una sorta di metadialogo con Spinoza e Deleuze, alla ricerca dell'energia che mai muore, ma serpeggia continuamente tra di noi, chiamandoci sempre alla svolta e alla trasformazione pratica della vita. Per restare in argomento, sulla relazione immanenza/trascendenza si rinvia a G. Deleuze, *Immanenza: una vita*, Milano, Mimesis, 2010. Per la rilettura di Spinoza, non si può fare a meno di rimandare ad almeno due importanti contributi di A. Negri: a) *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981 e b) *Spinoza e noi*, Milano-Udine, Mimesis, 2102.

<sup>73</sup> Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975 (ma 1972).

un certo modo si tratta sempre per essa di ridurre l'inconscio, di distruggerlo, di scongiurarlo, di concepirlo come una forma di parassitaggio della coscienza. Dal punto di vista della psicoanalisi si può dire che ci sono sempre troppo desideri. [...] Quanto a noi, il nostro punto di vista è contrario. Non ci sono mai abbastanza desideri. Non si tratta, con un metodo o con l'altro, di ridurre l'inconscio; si tratta per noi di produrre dell'inconscio: non c'è mai dell'inconscio che sia già lì, l'inconscio è da produrre ed è da produrre politicamente, socialmente, storicamente. La questione è in quale luogo, in quali circostanze, con il favore di quali eventi può esserci produzione d'inconscio. Le rivoluzioni sono enormi produzioni di inconscio. Con produzione di inconscio intendiamo la stessa cosa che produzione di desiderio in un campo sociale storico, o il sorgere di enunciati nuovi<sup>74</sup>.

E ancora:

Insisto a chiedere: un bel giorno nella storia, ci può essere un'espressione collettiva e durevole del desiderio liberato, e in che modo?<sup>75</sup>

La relazione inconscio/desiderio è stata costruita, affinché il primo rimuovesse il secondo, fino a demolirlo completamente. Al desiderio non rimane altro che la ribellione contro tutte le macchine di controllo che lo ingabbiano. Per Deleuze, la moltiplicazione dei desideri è l'unico rimedio che si oppone all'imbalsamazione della vita sociale e intima. Per

---

<sup>74</sup> G. Deleuze, *Cinque proposizioni sulla psicoanalisi*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (a cura di D. Borca), Torino, Einaudi, 2007, pp. 348-349.

<sup>75</sup> G. Deleuze, *Sul capitalismo e il desiderio*, in *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 342. Sul rapporto tra capitalismo e desiderio, seppure su un piano di ricerca differente, si rinvia anche a F. Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, Derive-Approdi, 2015; nell'edizione originale il sottotitolo è: "Marx e Spinoza".



lui, si tratta di *liberare* i desideri; non già *controllarli* e *incanalarli* verso autoripiegamenti fantasmatici e reificati. L'autoripiegamento reificato è quello messo in opera dallo stesso Prometeo, il quale rifluisce dalla desiderante liberazione dell'umanità alla sottomissione indiscussa alla sovranità degli Dèi. Ma quella di Prometeo non è una forma di *servitù volontaria*; piuttosto, è la restaurazione del *legame originario* che lo ha reso compartecipe al dispiegamento della potenza non controllabile degli Dèi. Dopo aver tentato di destabilizzare la struttura originaria dell'allocazione del potere, Prometeo fa ritorno a essa, avendo scontato la pena e ottenuto il perdono di Giove. In queste condizioni, la sua liberazione non fa scattare la libertà del desiderio e l'emancipazione delle passioni desideranti: la loro mobilitazione, anzi, viene costitutivamente preclusa. E, tuttavia, non può essere scordato lo slancio d'amore che Prometeo ha avuto verso l'umanità. Ciò che di lui a noi rimane non è il ritorno alla casa degli Dèi; bensì l'aver generosamente dimorato sulla terra, nella casa degli esseri umani, condividendone i problemi e trovandone le soluzioni. Qui Prometeo compie una ridislocazione di autorità e sovranità da Giove verso se stesso e da se stesso verso gli esseri umani. Ecco il motivo di fondo, per il quale Giove è adirato nei suoi confronti e lo punisce in maniera esemplare, facendo ricorso a una crudeltà estrema. L'ira degli Dèi e, in generale, di tutti i detentori del potere è tanto più smisurata, quanto più sono violate le prerogative supreme del loro comando. Sono stati gli esseri umani che non hanno portato a coerente compimento i doni di Prometeo. Stanno scritte qui le ragioni che, nell'operetta morale di Leopardi, fanno perdere a Prometeo la scommessa con Momo. Lo sfilacciamento del desiderio di libertà – paradossalmente, ma consequenzialmente, inveratosi proprio nel Prometeo liberato – è l'altra faccia dello spegnersi delle passioni e del desiderio realizzatosi negli umani, con il progredire dei gradi delle forme e delle tecniche della civilizzazione. Ci scontriamo qui con la riproduzione allargata di poteri sempre più complessi che blindano le passioni e il desiderio in macchine di controllo sempre più sofisticate e pervasive.

La civilizzazione mostra qui per intero il suo volto oscuro che, suo malgrado, insemina intorno e contro di sé ragioni e conflitti di libertà, entro cui possiamo rinvenire il volto e le pratiche di liberazione anche di Prometeo e Antigone. Ma è Antigone, più di Prometeo, a stagliarsi nel suo luminoso e determinante cammino. La luminosità di Antigone sta nel tracciare e percorrere il suo orientamento, chiedendo a ognuno di noi di orientarsi secondo i propri desideri e passioni, all'interno di un orizzonte di libertà che è valido per tutti e che ognuno è chiamato ad allargare e modificare. Dopo le sue parole e i suoi atti, il silenzio di Antigone – diversamente da quello di Prometeo – chiede atti e parole che non spettano più a lei: il silenzio di Antigone chiede le nostre parole e nostri atti. Ella è sempre viva; ma chiede di incarnarsi in noi, nella nostra vita e nel nostro cammino. Non abbiamo alto modo per far rimanere in vita le sue parole e suoi atti. Senza le parole e gli atti di Antigone, la nostra vita appassirebbe; ma appassirebbe ancora di più, se noi facessimo mancare ad Antigone le nostre parole e i nostri atti. Deve avvenire un incontro tra noi e Antigone e Antigone e noi. Ogni atto dell'incontro e ogni parola dell'incontro costituiscono l'esperienza di un rivolgimento che si rinnova e ci trasforma, nel rivolgimento e nella trasformazione del mondo. Ogni *incontro*, perciò, è un rivolgimento provvisorio che si *compie*, ma *non termina* nei rivolgimenti che lo seguiranno, ogni volta che saremo capaci di dare seguito trasformativo agli incontri fin lì affermatasi. Cioè: ogni volta che, entro questo infinito movimento di metamorfosi collettiva e individuale, saremo capaci di dare seguito trasformativo al mutamento di noi stessi, dei nostri mondi e del mondo. È la continua generazione/trasformazione delle passioni e dei desideri il motore primo dell'inarrestabile processo di metamorfosi delle forme di vita, dei viventi e del vivente. La passione e i desideri di Prometeo e Antigone sono alcune delle cellule primarie della metamorfosi di cui stiamo parlando. Queste cellule, al pari di tutte le altre prodotte dai conflitti umano-sociali contro la *forma-potere*, costituiscono la materia prima delle lotte di appropriazione/autodeterminazione

del tempo e dello spazio. Ciò avviene nell'attraversamento della *cosmicità* entro cui sono calati e mutano l'esistere e la libertà di ogni forma di vita. Una cosmicità senza Dèi capricciosi e alteri, princìpi generalisti o falsamente opposizionali, sovranità teologico-politiche e servitù volontarie/involontarie che dalle astrazioni strumentali si trasferiscono alla materialità/spiritualità viva, per oggettivarla in una ricorrente e cangiante soggezione.

V'è una particolare curvatura dell'intima connessione sussistente tra passione, desiderio e verità che implica il rapporto col tempo (e lo spazio) che abbiamo appena evocato. Ubaldo Fadini, in un bel saggio di qualche anno fa dedicato a Deleuze, ha riaperto la riflessione su questa problematica<sup>76</sup>. Come ricorda Fadini, la morale *spinge* la verità ad *affrontare* il tempo, causandone la *crisi*<sup>77</sup>. Partendo da questo presupposto, siamo in grado di indagare meglio il nesso passione/desiderio in Antigone. Ma cerchiamo di procedere con ordine: prima di passare ad Antigone, dobbiamo ancora colloquiare con Fadini, seguendone il filo del discorso e, nel contempo, flettendolo verso il nostro tema.

Il tempo ci sbalza attraverso verità, certezze e miti provvisori. La provvisorietà, come ci ricorda Fadini sulla scia di Deleuze, muta i sentimenti in una zavorra sempre più intollerabile: ci fascia in un avvilito senso di inadeguatezza. Si interpone una cesura: da un lato le esigenze della *stabilità*

---

<sup>76</sup> U. Fadini, *Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze*, in "Humana.Mente", n. 14, 2010, pp. 189-205. Un numero precedente della stessa rivista, in un campo tematico attinente ai temi che stiamo qui trattando, ha ospitato un altro interessante intervento di Fadini: *Soggetto Deleuze: flussi di scrittura e linee di fuga*, "Humana.Mente", n. 12, 2010 (pp. 123-132).

<sup>77</sup> U. Fadini, *Il filo del tempo*, cit., p. 189. Sul rapporto tra tempo e verità, Fadini rinvia a Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (a cura di S. Palazzo), Milano, Mimesis, 2004. Inoltre, Fadini non manca di richiamare *La catastrofe di Kronos* che costituisce l'Introduzione di Palazzo alle "Lezioni su Kant" di Deleuze (pp. 9-48).

della verità; dall'altro, le dinamiche della *provvisorietà* del tempo. Ma la provvisorietà del tempo ci trascina in un perenne girotondo intorno a morali, valori e miti, la cui varietà rimane sempre inchiodata sull'uscio del passato. La rigenerazione della verità rincorre/pretende le *aperture* (della verità); la successione del tempo, invece, insegue/prefigura le *chiusure* (del tempo). Apparentemente, né il tempo e né la verità conseguono il loro scopo. Ma il conflitto che tra di loro si instaura è necessario ad ambedue: più che confermarsi, si disconfermano a vicenda e mantengono la loro reciprocità funzionale, confliggendo invariabilmente. V'è qualcosa di profondo che immobilizza verità e tempo l'una nell'altro, impedendo loro di intrecciare assieme le metamorfosi delle verità del tempo con le metamorfosi dei tempi della verità. È una specie di incantesimo che riproduce l'invarianza dell'antica dialettica tra la verità/stabilità degli Dèi e l'aleatorietà delle verità/convinzioni umane. Siamo eternamente posti di fronte alla *piramide della verità*, con al vertice l'onnipotenza e infallibilità degli Dèi e alla base la friabilità delle decisioni ed esperienze umane. Questa fenomenologia patologica replica e innova un archetipo arcaico<sup>78</sup>, intorno cui si sono sempre modellate — e rimodellate — le architetture e le forme delle verità e del potere degli Dèi e degli umani. Gli umani, anzi, con la celebrazione della fuga degli Dèi e della morte di Dio, si sono pensati onnipotenti dispensatori di verità. In tal modo, hanno scorporato il divino, per delocaliz-

---

<sup>78</sup> Ricordiamo che diversamente caratterizzante è l'*archetipo primordiale* della Grande Madre, entro cui la polarità positivo/negativo viene assorbita in un'unica figura generatrice e vendicatrice. Per la teoria degli archetipi e le immagini primordiali, si rinvia specificamente a C. G. Jung: (a) *Tipi psicologici*, in *Opere*, VI; (b) *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *Opere*, IX/1; (c) *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, in *Opere*, IX/1. Tutti i libri di Jung appena citati sono contenuti nelle *Opere complete*, Torino, Boringhieri, 1982. Si rinvia anche all'ultima opera scritta da Jung, la quale fornisce una sorta di riepilogo delle sue teorie, avente un marcato approccio divulgativo: *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Editori Associati, 1991.

zarlo in terra, ricomponendo e riallocando se stessi in cielo. La frattura divino/umano è stata semplicemente invertita di segno e senso. La piramide della verità è stata capovolta: il vertice in basso e la base in alto. Una cosa del genere ha tentato di fare Prometeo, insediando poteri divini nella terra degli umani. Ma il suo tentativo era destinato allo scacco, in quanto poggiato sul presupposto errato dell'intangibilità/invariabilità della piramide della verità<sup>79</sup>. Come suggerisce Fadini, ancora sulla scia di Deleuze, nel tempo si può *entrare*, ma anche *uscire*. Emerge qui il nodo principale del problema del tempo e della verità:

Ciò che conta è comunque la messa in crisi della verità operata dal suo rapporto con il "fondo" del tempo, con la sua forma non ridicibile al carattere cronologico, ed è decisivo in questa considerazione l'idea che alla base di tale relazione della verità con il tempo non ci sia la conoscenza scientifica, bensì la morale, nella sua qualificazione "quasi 'sentimentale'". C'è un'avventura della verità che si sviluppa che si sviluppa non all'interno dell'ambito della conoscenza scientifica, trovando invece occasione di attuazione nel traballante dominio dei sentimenti, in quel mondo della sperimentazione vitale, per dirla con Nietzsche, che si oppone al mondo delle rappresentazioni. La morale va vista come l'imposizione di regole ai sentimenti e sono questi ultimi — con il loro orizzonte "morale" e in definitiva "sensibile" (estetico) — a mettere in crisi la morale<sup>80</sup>.

Nella relazione col tempo, la verità non si fa mai ridurre a una serie *cronologica*. Si emancipa dalla cronologia del tempo e salva il tempo medesimo, tirandolo fuori da cronologie

---

<sup>79</sup> Svilupperemo questo argomento nelle pagine finali del paragrafo, allorché torneremo a seguire da vicino il cammino e le scelte di Antigone.

<sup>80</sup> U. Fadini, *op. cit.*, p. 190. Poco più avanti, Fadini non manca di riferirsi al riferimento di Deleuze alle "illusioni kantiane": *Io, Mondo e Dio* (cfr. pp. 190-191). Fadini richiama esplicitamente G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Milano, Mimesis, 2004.

che replicano la contrarietà alle passioni e ai sentimenti, trasformandoli in strumenti di potere, oppure scarnificandoli. Qui, però, comprendiamo che nel tempo possiamo entrare e che l'entrare vero è quello che ci fa anche uscire dal tempo. Allo stesso modo, appuriamo che le verità vanno riattraversate continuamente: nel senso che si deve entrare in esse, per uscirne; e uscire, per rientrarvi. L'aggregazione sentimenti/passioni diventa la pluridimensione delle metamorfosi; e viceversa<sup>81</sup>. Come il tempo fuori dai cardini di Deleuze, la metamorfosi è tale, poiché corregge se stessa. Inizio e fine del tempo, inizio e fine della metamorfosi escono dai cardini intorno cui ruota il loro ritmo. Oppure, come dice ancora meglio Hölderlin, nel *ritmo* è, fin dall'inizio, compresa l'interruzione *controritmica*<sup>82</sup>. Ciò, sta a indicare — come a più riprese puntualizzato da Fadini<sup>83</sup> — che vi sono sempre uno spazio e un tempo *nuovi* che chiedono di essere abitati e vivificati da metamorfosi. Dalle dimore *controritimiche* del tempo e dello spazio possono acquisire nuova luce le dimore antiche, fino a quelle originarie; non soltanto attraverso retrospezioni, ma anche e soprattutto producendo prospezioni costruttrici. Il tempo, insomma, non è più il mi-

---

<sup>81</sup> Ricordiamo, per rimanere in argomento, che Fadini è un fine studioso delle metamorfosi. Ci limitiamo qui a segnalare: (a) *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, Napoli, Liguori, 1991; (b) *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis, 1999; (c) *La vita eccentrica. Soggetti e sapere nel mondo della rete*, Bari, Dedalo, 2009; (d) *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Verona, ombre corte, 2013; (e) *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015; (f) *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Firenze, Editrice Clinamen, 2018; (g) *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018. Ne *Il senso inatteso* troviamo condensato lo sviluppo del discorso di Fadini su: a) il valore della parzialità (pp. 83-93); b) l'amicizia e lo straniero (pp. 94-104); c) la rete dei sentimenti.

<sup>82</sup> F. Hölderlin, *Sul tragico*, cit., pp. 95-96.

<sup>83</sup> Si rinvia alle opere di Fadini citate alla nota n. 81.

suratore statico-cronologico sempre eguale a se stesso; ma è generato da una multiforme e ininterrotta sequenza di scomposizioni/ricomposizioni metamorfiche, anche di ordine spaziale. Potremmo dire: il tempo è fuori dalla linea del *tempo unico* e, perciò, ne possiamo entrare e uscire, costruendo e sperimentando verità e libertà. Ecco: questa è l'anima del tempo come corpo mutante. Come ricorda Fadini, seguendo i passi di Deleuze, il tempo è sempre *variazione* delle forme dell'*esistere*<sup>84</sup>. Essere nel tempo, fa ancora osservare rifacendosi a Deleuze, Kant e Rimbaud, è sempre lo stare dell'io che si apre all'Altro, proprio essendo Me<sup>85</sup>. L'essere passivo nel tempo apre, insomma, le infinite possibilità dell'azione dell'esistenza come soggettività plurima e del tempo stesso come successione di un continuum disarticolato in frammenti che si autoriproducono, compongono e scompongono. La soggettività pensante diventa qui corpo in azione che può finalmente esternare e impegnare tutte le sue risorse affettive e sentimentali. L'essere passivo è ora il ricettore/trasmittitore della metamorfosi, nelle cui faglie si trovano interposte e nascoste le verità del tempo dell'esistenza che sono in attesa e chiedono di essere inventate. Ciò, però, non *sulla linea* senza aperture del tempo reiterato, ma *lungo il filo* del tempo che, svolgendosi, è anticidico rispetto agli stessi cicli appena realizzati<sup>86</sup>. Questa assenza di ricorsività trasforma il *labirinto* del tempo in una *linea* imprevedibile, di cui l'io, il Mondo e Dio non sono più autorità governanti<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> U. Fadini, *Il filo del tempo*, cit., p. 191.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 191-193.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 193-198. In questi passaggi, Fadini, oltre a Deleuze, richiama Nietzsche, Spinoza e Rimbaud.

<sup>87</sup> Fadini si richiama espressamente a Deleuze, riportando la seguente citazione: "Il movimento non è più una determinazione d'oggetto, ma la descrizione di uno spazio, da cui dobbiamo fare astrazione per scoprire il tempo come condizione dell'atto. Il tempo diventa dunque unilineare e rettilineo, non più nel senso in cui misurerebbe in un movimento derivato,

Lungo questa linea di analisi, per avvicinarci al nostro oggetto di indagine, svolgendo il suo percorso deleuziano, Fadini individua un punto di svolta, dato dal passaggio dalla figura tragica di Edipo all'altrettanto tragica, ma diversa, figura di Amleto. Il primo rimane una pura determinazione che deriva il *suo* tempo dalla *successione* del tempo; il secondo, invece, *emancipa* il tempo, *rovesciandolo*<sup>88</sup>. Nella successione del tempo, restiamo corpi/anime prigionieri; nel rovesciamento del tempo, diventiamo corpi/anime che si liberano. Edipo rimane avvinghiato nelle stesse trame del destino entro cui è impigliato Prometeo; con la differenza che a Prometeo penitente viene concesso il ritorno all'Olimpo. Per molti versi, quello di Prometeo è un destino ancora più crudele di quello di Edipo, in quanto la sua ribellione viene neutralizzata e recuperata al governo degli Dèi. La tragicità maggiore del destino di Prometeo sta nel suo rimanere un *vinto* dagli Dèi, per essere stato un *eroe mitico* che ha lottato per amore degli umani. Ecco, forse, il suo limite maggiore è stato proprio quello di essere rimasto preda del mito, senza porsi il problema di rovesciarlo: senza, cioè, trasformare il suo amore per gli umani e il vivente in rovesciamento dell'ordine supremo degli Dèi. Per Prometeo, si trattava di operare una scelta per un ordine cosmico, senza autorità supreme che ne detenessero le chiavi di apertura e chiusura del tempo. Forse, per lui, si trattava di una scelta impossibi-

---

ma in sé e per sé, in quanto impone a ogni movimento possibile la successione delle sue determinazioni. È una rettificazione del tempo. Il tempo cessa di essere curvato da un Dio che lo fa dipendere dal movimento. Cessa di essere cardinale e diventa ordinale, ordine del tempo nuovo. Nel tempo non c'è più niente né di originale né di derivato che dipenda dal movimento. Il labirinto ha cambiato aspetto: non è più né un cerchio né una spirale, ma un filo, una pura linea retta, tanto più misteriosa quanto più semplice, inesorabile, terribile" [Deleuze, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in *Critica e clinica*, Milano, Cortina, 1993 (ma 1966), p. 44; la citazione di Fadini si trova a pp. 194-195].

<sup>88</sup> Fadini, *op. cit.*, p. 195.



le; per noi, invece, è una scelta possibile, non solo necessaria. Si tratta di *sfidare* il potere, in una forma ancora più intensiva ed estensiva dell'Amleto di Shakespeare. Limitarsi alla destituzione del potere esistente è la barriera che rimane da valicare; e questa è precisamente *la* barriera del tempo. Soltanto la libertà può stare dentro e fuori la barriera del tempo. La libertà segna *limiti costruttivi* che *escono* continuamente dalla ripetizione e dalla programmazione del tempo ed *entrano* nelle linee e nei flussi del tempo negato, ma atteso e che finalmente si rende disponibile all'invenzione. Seguendo María Zambrano, possiamo esprimere così questo tempo: il sentire delle ragioni dell'anima. Ora, questo sentire non ci parla dell'immortalità dell'anima, ma della sua e della nostra libertà. Innestando il percorso della Zambrano su quello di Deleuze, Spinoza, Kant, Rimbaud e Nietzsche, possiamo delineare delle linee di deviazione che non "tradiscono" il pensiero e l'azione di nessuno di loro; ma tentano di affermarli e vivificarli in una ricombinazione dinamica che ne accetta gli impulsi di fondo, proprio deviando da essi<sup>89</sup>; così come abbiamo tentato di fare nei confronti della tragedia greca e del mito di Antigone.

Facciamo ora ritorno conclusivo alle passioni e ai desideri, specificamente quelli segnati dal cammino e dal destino di Antigone<sup>90</sup>.

Come Platone ricorda con Socrate, l'anima non è altro che un *discorrere* (*Teeteto*, 180 e). Ma sulla base delle rettifiche apportate soprattutto da Spinoza e Deleuze, possiamo ora dire: l'anima è soprattutto il *correre* nel/del tempo che sfugge a ogni forma di replicazione e devia le stesse linee

---

<sup>89</sup> Ci pare questo il cammino compiuto da U. Fadini in *Il senso inatteso*, cit.

<sup>90</sup> La bibliografia sulle passioni è sterminata. Ci limitiamo qui a fornire tre indicazioni, utili soprattutto per la divaricazione interpretativa tra loro susistente: (a) Silvia Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000; (b) R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: felicità e suo politico*, Milano, Feltrinelli, 1992; (c) V. Mancuso, *Il principio passione*, Milano, Garzanti, 2013.

del cammino originario.

Siamo ora in grado esprimere in questi termini il cammino di Antigone. Ella parte dalla piramide della verità che replica all'infinito la sua posizione passiva come donna e come componente interna della "nobiltà di sangue". Le sue passioni e i suoi desideri non sono altro che il riflesso obbligato di questa posizione originaria. Senonché la sua azione passiva cessa di essere un puro dispendio; ma si converte in azione e discorso che contestano apertamente la piramide della verità: cioè, l'immutabilità delle linee della verità e del tempo. Antigone fuoriesce da questa piramide, nell'istante medesimo in cui infrange l'editto di Creonte e, con esso, tutti i sistemi di autorità e mediazione che regolano il potere degli Dèi sugli umani e quello degli umani sugli altri umani. Quella di Antigone è per tutti – anche per se stessa – un'azione inattesa; per meglio dire: un desiderio inatteso che sprigiona un'azione inattesa. Le motivazioni della ribellione di Antigone alla piramide della verità sono molteplici e combinano ragioni intime con ragioni pubbliche. Quello che, comunque, appare chiaro è che:

- (a) la capacità di amare non dipende dal *governo* personale e collettivo delle passioni;
- (b) la libertà delle verità va sottratta a ogni forma di *governo* trascendente e immanente della verità.

Ciò ci indica chiaramente che, come non siamo sovrani del-l'Io, così non siamo sovrani del Mondo e dell'Altro. Antigone combatte la sovranità della piramide della verità; ma, al contempo, non intende istituire la sovranità della verità. Si "limita" a dichiarare e praticare un desiderio/passione di libertà che diventa istantaneamente azione. Ella, pur praticando un'azione che ha evidenti caratteri pubblici, non si pone come baricentro dell'azione collettiva immediata che viene semplicemente evocata: ognuno rimane ancorato all'autonomia e libertà delle sue scelte. Antigone inizia a svolgere il *filo del tempo*; ma non può da sola dare corso alle *controritmiche* del tempo e, dunque, delle verità, di cui parlava Hölderlin. È l'alterità dell'Io a se stesso, al Mondo e agli Dei che *s-muove* Antigone e la fa sobbalzare e le fa

compiere il passo che a lei compete, per lavorare al crollo della piramide della verità. Ella si ricongiunge con Polinice, l'Altro che ha patito una crudele ingiustizia. Ma non siamo tutti come Polinice, fratelli degni di cura? e tutti come Antigone nei confronti di noi stessi?

