

## Arte e Cultura

### Antigone vive\*

FRANCO MAIULLARI

*Summary* – ANTIGONE IS LIVING. This is a study from historical psychology and concern as well as literature not a few adlerian concepts. It allows us both to outline a new interpretation of a classical tragedy and to disclose a new dimension of our theory. Antigone and Creon are the central character in the almost more ancient Sophocles' drama we know, the *Antigone* performed 2500 years ago, precisely in 442 b.C. Antigone and Creon - a woman and a man, the daughter of Oedipus and the new tyrant of Thebe - clash about a religious question, the burial of a warrior. Antigone will die in the conflict with Creon, but his deed remain like a model in the western democratic (antytirannical) culture. Sophocles' influence extends beyond literature to philosophy and psychology. Hegel's dialectic and view of tragic conflict f.e. are inseparable from his understanding of *Antigone*; and for us, adlerian "protesta virile" is frankly enlightened by this tragedy. In Sophocles' age the woman was considered in a lower social position than man, therefore it's singular that in theatre she is well represented, and in fact sometimes she is really dominant on man. But every time a similar conflict become radical the tragedy is coming, as more sophoclean plays tell us. Between ancient and modern play could change the social context, some sense, some expressive form, but the culture of power, i.e. the will of power, inclines to develop similar psychodynamic patterns. As a proof of this we consider some lines of the tragedy (translate by H.D.F. Kitto), when Creon exclaim: *Now she would be the man, not I, if she / Defeated me and did not pay for it* (vv. 484-485), and when he says to Antigone: *While I living, no woman shall have rule* (v. 525).

*Keywords*: CLASSICS, PTSD (Post-Traumatic Stress Disorder), WILL OF POWER

#### I. Premessa

Questo studio di psicologia storica mira a delineare una nuova interpretazione della tragedia sofoclea e ad approfondire sia alcune tematiche psicologiche gene-

\* Questo lavoro, in parte rielaborato, è stato presentato al XXIII Congresso Internazionale Adleriano dal titolo "Potere e dimensione culturale", Torino 26-29 maggio 2005. Nel frattempo il mio studio sulla tragedia sofoclea si è arricchito di alcuni lavori [5, 6, 7, 8] che hanno confermato due ipotesi di base: quella post-traumatica come riferimento con cui intendere certe incoerenze del personaggio Antigone, e quella nichilistica come riferimento in cui inserire non solo l'*Antigone* ma anche altre tragedie sofoclee. Ringrazio O. Longo e D. Bertolaso con cui ho potuto discutere parti di questo lavoro.

rali, dalla vergogna al trauma, dai legami familiari all'incestuale, sia alcuni concetti della teoria adleriana come il conflitto uomo-donna, la finzione e la compensazione, fino al limite della compensazione suicidale come atto estremo della volontà di potenza e della volontà di sopra-vivere. «Bisogna pure dimostrare di essere vivi», mi disse una volta una giovane ragazza che aveva da poco compiuto un tentativo di suicidio. Il titolo dell'articolo, quindi, si riferisce al continuare a vivere del personaggio, come aquila che vive isolata su una cima vertiginosa, da cui proietta la sua invadente ombra grazie al sacrificio della sua vita.

Antigone abita stabilmente la cultura moderna e come pochi altri miti della classicità è divenuta un nostro modello. L'eroina rappresenta l'atto dell'individuo che si contrappone; il soggetto che si pone contro, che si pone anti-, come dice lo stesso nome *anti-gone* e che, come vedremo, è un classico *nomen omen*. Il problema ermeneutico, in un certo senso, sta tutto nell'individuare l'oggetto contro cui l'eroina si pone, se si tratti della legge dello stato, o della legge autoritaria maschile – come finora è stato sostenuto – oppure, come io sostengo, se si pone contro un'altra legge ancora, che è la legge dell'esistenza individuale, tanto da sentirsi spinta a desiderare la morte perché esaurita dalla vita. E così tocchiamo subito una questione psicologica: la questione se *Thanatos* sia un impulso primario, come sostiene la psicoanalisi con la teoria dell'istinto di morte, oppure secondario, come sosteniamo noi, secondario a un'aggressività dis-orientata e destrutturante.

L'*Antigone* di Sofocle, una tragedia rappresentata nel 442 a.C., è una delle più antiche tragedie sofoclee giunte fino a noi. Normalmente si fa risalire la sua fortuna moderna all'inizio dell'Ottocento e a Hegel, secondo il quale si tratta di una tragedia sublime per eccellenza e, sotto ogni punto di vista, l'opera d'arte più perfetta mai prodotta dallo spirito umano. L'Illuminismo, la fiducia nella ragione e nell'ordine superiore che Hegel leggeva nella tragedia, però, erano ormai entrati profondamente in crisi. Il conflitto tra coscienza individuale e autorità pubblica, e le successive lotte europee per l'emancipazione, avevano subito una drammatica accelerazione con la Rivoluzione francese del 1789. Goethe e Schiller, infatti, pensano all'eroina greca come a un modello di libertà, data la sua irremovibile determinazione a far valere i suoi principi, contrari alla legge dello stato, fino al punto di sacrificarvi la vita. Il romanticismo tedesco, innamorato della Grecia classica, è sedotto dall'etica del sacrificio insito nel personaggio sofocleo, un sacrificio disinteressato, che alcuni giunsero a considerare persino superiore a quello di Cristo\*. Antigone diviene anche un modello di vita, tanto che

\* Se la morte ha trasfigurato l'eroina dalla "più nobile figura mai apparsa sulla terra" di Hegel (1820-1829) alla "santa pagana, figlia di Dio prima che Dio fosse conosciuto" di Thomas de Quincey (1846), all'opposto l'ironia di Dürrenmatt gli fa scrivere nel saggio "Sui problemi del teatro" del 1955 che oggi sarebbero le segretarie di Creonte a occuparsi del caso Antigone [9].

Kierkegaard nel 1843 in *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* vi paragona il suo destino e il suo volontario isolamento.

Nella cronologia della fortuna letteraria dell'opera non va dimenticato il nostro Vittorio Alfieri che tra le sue prime tragedie scrisse un'*Antigone* già nel 1776. Il fascino esercitato dall'eroina sofoclea è enorme per uno spirito come l'Alfieri, irrequieto, ribelle, che vive in modo radicale il conflitto tra libertà e potere, tra ribellione titanica contro la divinità ed esasperata volontà di dominio (*Saul*, 1782), per uno che nel trattato *Della tirannide* (1777-1789) giunge addirittura a giustificare il tirannicidio. Questo Alfieri, quindi, coevo dello *Sturm und Drang*, della ribellione contro certo classicismo paludato e contro il razionalismo illuministico, va considerato un antesignano nel riproporre l'*Antigone* sofoclea all'attenzione della cultura europea.

Dopo l'esaltazione ottocentesca, Antigone ha continuato a ricevere la massima attenzione dai filosofi e dagli autori di teatro che hanno, ancora e in più modi, rielaborato l'originale di Sofocle come non è avvenuto con nessun altro dramma classico. Tra le più recenti, famose sono le riscritture di B. Brecht e di J. Anouilh: Brecht ambienta il dramma a Berlino, aprile 1945, e trasforma Antigone in un'eroina che si contrappone alla guerra e al nazismo; Anouilh, al contrario, la trasforma in un personaggio che cede a un abile Creonte, per niente isolato come invece appare nel finale classico. L. Irigaray, infine, la considera un'eroina della lotta di liberazione della donna contro il potere maschile, una lotta che secondo la filosofa ha il suo fondamento nell'originario assassinio simbolico della donna-madre con il successivo predominio dell'Uno maschile rispetto al molteplice\*.

Naturalmente nel XX secolo la riflessione su Antigone si arricchisce della voce psicoanalitica, benché il ruolo assegnato all'eroina sia stato piuttosto marginale. Ma, come si sa, l'interesse mitologico di Freud era praticamente tutto concentrato sul "triangolo edipico", mentre Jung vagheggiava a tutto campo e Adler costruiva la sua mitologia sociale basandosi sui concetti di "volontà di potenza" e di "sentimento sociale". Sta di fatto che Sofocle e la saga tebana si sono collocati in modo stabile sulla scena culturale, con la filosofia che ha privilegiato la figura della figlia che si oppone all'autorità, mentre la psicoanalisi ha privilegiato la figura del padre, considerandone però solo il suo sviluppo infantile stigmatizzato nel surrettizio "complesso edipico". Né la filosofia né la psicoanalisi – eccetto in parte la Psicologia Individuale – hanno, comunque, approfondito il tema del potere e delle sue forme *a partire dall'adulto*, come se ci fosse bisogno di un gesto infantile per sfiorare quel tabù, per toccare un indicibile che impedisce di considerare la "polifonte" aggressività nello strutturarsi

\* Su posizioni non troppo distanti si collocano altre voci femminili come M. Zambrano e A. Cavarero.

delle relazioni umane. Quando la psicoanalisi l'ha fatto, ha affrontato la questione in riduttivi termini istintuali e tutto sommato in forma estetico-fatalistica, facendo derivare l'aggressività umana dall'istinto di morte. La lettura dell'*Antigone* di Lacan – a cui si deve la più importante tematizzazione psicologica dell'eroina sofoclea, svolta nel 1960 nel settimo seminario su *L'etica della psicoanalisi* – non è altro che un'applicazione del freudiano istinto di morte.

Ora, al di là di altre considerazioni, e al di là di un linguaggio non sempre comprensibile di Lacan – anzi a volte decisamente mantico – ciò che colpisce in generale nell'ermeneutica psicologica, ma anche in quella filosofica dell'*Antigone*, è che ci si basi quasi sempre su commenti di commenti. Il testo sofocleo, però, così facendo, si perde all'orizzonte, citato in piccoli frammenti che a volte vengono usati più come tavole proiettive che come oggetto di studio. Ma questo è un po' il destino dei testi "sacri", compreso l'*Antigone* che, quindi, vive – anzi, sopra-vive così, filtrato da interpretazioni d'interpretazioni – nel dibattito intorno ad alcuni temi politici, filosofici, giuridici e psicologici con la sua volontà di contrapporsi al potere dello stato e al potere maschile, e con la sua attrazione fatale verso la morte.

Un convegno come il nostro che tratta di cultura e di potere, se dovesse individuare un personaggio simbolo non potrebbe trovarne uno più pertinente di Antigone. L'interesse della tragedia sofoclea, però, non è solo storica, cioè non va visto solo dal passato verso il moderno, ma è anche sperimentale in senso opposto perché grazie agli apporti psicologici permette di ampliare gli orizzonti filologici e ermeneutici. In altri termini, se la tragedia amplia le nostre conoscenze psicologiche, queste ampliano la conoscenza della tragedia. Anzi, in questo caso, come vedremo, alcuni aspetti psicologici permettono di gettare una luce nuova sulla sua interpretazione.

I principi teorici adleriani – tra cui il sentimento di comunità e la volontà di potenza, la finzione e la compensazione psichica – si prestano particolarmente bene allo scopo, soprattutto trattandosi di un dramma che mette in scena l'essenza del potere e della dialettica sociale, tra sopruso, solidarietà e libertà. Per evitare di fare delle considerazioni generiche o astratte, però, la nostra prospettiva deve essere quella di *tornare al testo* perché il lavoro sulla tragedia non può essere condotto solo su traduzioni – che sovente sono già delle interpretazioni – ma deve andare incontro il più possibile al linguaggio originale. Altrimenti capita la stessa cosa che capiterebbe a uno psicoterapeuta che non lavorasse direttamente con il paziente sul testo che gli porta ad ogni seduta, ma lavorasse sul testo riferitogli da altri.

Per concludere questa premessa sull'importanza culturale e psicologica del dramma sofocleo, in particolare per la psicologia adleriana, ecco due considerazioni tratte dal libro di G. Steiner, citato [9]:

1) tra il 1790 e il 1905 la maggior parte dei poeti, dei filosofi e degli studiosi europei si è trovata d'accordo nel considerare l'*Antigone* di Sofocle non solo la migliore tragedia greca, ma anche l'opera d'arte più vicina alla perfezione tra tutte quelle prodotte dallo spirito umano;

2) a un solo testo letterario è stato concesso di esprimere tutte le costanti principali del conflitto presente nella condizione umana: cinque costanti che Steiner elenca come cinque opposizioni, quelle di uomo-donna, vecchiaia-giovinezza, società-individuo, vivi-morti, uomini-divinità. Secondo me questo elenco è approssimato per difetto, dato che vi si possono aggiungere altre opposizioni – ad esempio, *eros-thanatos*, famiglia-stato, *legami orizzontali tra fratelli e legami verticali genitori-figli* – tutte per noi importanti perché richiamano molti concetti della Psicologia Individuale.

M. Heidegger considerava il coro del primo stasimo dell'*Antigone* (vv. 332-383) – quello che inizia con il famoso *Pollà ta deinà* “Molte sono le cose tremende” – come una vera e propria summa dell'ontologia, come l'essenza del mistero del nostro essere umano. I primi due versi del coro dicono: “Molte sono le cose tremende, ma nessuna è più tremenda dell'uomo”, dove *deinà* vale anche “cose inquietanti, terrificanti, mostruose”, ma anche distruttive, secondo Heidegger, in riferimento a “ciò che è violento nell'uomo”. L'uomo così, per definizione, diviene il simbolo del *perisson*, dell'eccesso, sia verso l'alto che verso il basso, sia nel senso del super-uomo (il nietzschiano *Über-Mensch*, che vale per noi come una finzione rafforzata della volontà di potenza), sia nel senso dell'infra-uomo (un concetto che una paziente ha indicato con il neologismo *Null-Mensch*, cioè l'Uomo-Nulla\*, che vale per noi come una finzione rafforzata del nichilismo esistenziale). Ecco, se tutto questo è anche solo parzialmente esatto, davvero non si può non concordare con il giudizio di Hegel che considerava l'*Antigone* come l'*e-xemplum* assoluto di tragedia.

## II. Breve excursus nell'ermeneutica tradizionale dell'*Antigone* di Sofocle

Sappiamo che alla fine dell'*Antigone* l'eroina si suicida impiccandosi, ma come capita con le grandi figure tragiche sappiamo anche che la morte è un passaggio

\* Questa locuzione stranamente richiama l'*andros oudenos* del v. 458 dell'*Antigone*, dove l'eroina, come deridendo il decreto di Creonte, ambiguamente gli dice di non temere i propositi di nessun uomo, *andros oudenos phronema*, che però vale anche: di non temere i *propositi di un uomo da nulla*, come accusando Creonte di essere un uomo che non vale nulla, quasi un uomo-nulla. L'ipotesi è plausibile anche perché, da un lato Antigone termina la *rhesis* dando del folle a Creonte, quando gli dice di essere accusata di follia da un folle (*moro morian ophliskano*, v. 470), e dall'altro lo stesso Creonte, verso la fine della tragedia – tenendo il cadavere di suo figlio in braccio e il cadavere della moglie dinanzi a sé, entrambi vittime di suicidio – dirà di non essere altro che nulla (*ton ouk onta mallon e medena*, v. 1325).

verso un di più di vita che in vita non è stato possibile realizzare. Il principio è valido per tutti gli eroi, che in quanto tali sopravvivono nella memoria, ma per Antigone è valido in sommo grado. Infatti, non solo il suo gesto è rimasto emblematico e continua a suscitare riflessioni, ma l'intenzione con cui il gesto viene compiuto è essa stessa un'intenzione di sopra-vivere. È in questo eccesso che, secondo me, si nasconde una patologia e non solo un destino, né tanto meno un valore. In altri termini, nel nostro caso non è solo la fatalità che spinge l'eroina verso il suo destino mortale, come avviene per Eracle e per Filottete; l'esito tragico non è solo una necessità purificatrice, in un certo senso un valore, come avviene per Aiace e per Oreste: accanto e sopra questi aspetti, vi è un desiderio di annullamento finalizzato al ricongiungimento con i suoi parenti morti che connota il gesto di Antigone come una specie di finzione ipercompensatoria. La figura di Antigone è più che mai viva, quindi, al di là del suo desiderio di morte, che la fa entrare di diritto anche in un dibattito di psicologia storica, perché, a mio parere, è uno dei massimi esempi di psicologia post-traumatica, un tema mai toccato in rapporto alle tragedie classiche ma che verosimilmente doveva essere ben presente ai tragediografi, come dimostra l'altro eccezionale esempio costituito dallo *Ione* di Euripide.

Le interpretazioni moderne dell'*Antigone*, pure anticipate da Alfieri, è abitudine farle partire da Hegel che, come detto, vi vede sostanzialmente un conflitto sociale e politico tra le leggi della parentela e le leggi dello stato: Antigone rappresenta la legge degli dèi del focolare e si contrappone a Creonte che rappresenta la legge dello stato. Hegel parteggia per Creonte perché, sostiene, l'ordine privato familiare deve cedere il passo all'ordine pubblico della comunità sussunto dallo stato. Il conflitto tra i due, in questo senso, diviene paradigmatico dell'evoluzione sociale, visto in dimensione storica come superamento della parentela e passaggio verso un ordine etico superiore.

La lettura hegeliana ha condizionato tutte le successive interpretazioni della tragedia, dato che tutte sottolineano il conflitto tra due entità, vuoi che si parli di famiglia e di stato, vuoi che si parli di individuo e di pubblico. Alcuni vi esaltano la necessità dello stato di fare valere le sue leggi universali, altri la scelta individuale e l'assunzione di responsabilità di opporsi ai soprusi di un tiranno; alcuni vi criticano il potere autoritario maschile a favore della rivendicazione femminile di pari opportunità, altri il contrario; alcuni vi osservano il dominio della ragione, altri quello dell'inconscio; in ogni modo lo sviluppo tragico è sempre affrontato in un'ottica *antitetica*. In questo panorama tutto sommato omogeneo si differenziano alquanto le posizioni di S. Kierkegaard e di F. Hölderlin, ma non è qui il luogo per trattarne.

Ma qual è la colpa di Antigone? Qual è il suo reato per il quale è prevista la pena di morte per lapidazione? I due fratelli Polinice e Eteocle si sono reciprocamente

uccisi lottando per il regno della città di Tebe e l'aggressore Polinice viene abbandonato fuori delle mura. Il crimine di Antigone è un atto di pietà, quello cioè di seppellire il fratello Polinice dopo che il reggente Creonte emana un editto allo specifico scopo di impedirne la sepoltura. Polinice, considerato un traditore perché venuto ad attaccare Tebe, deve morire insepolto, vergognoso pasto per uccelli e per cani. Antigone si oppone all'editto, pienamente cosciente di sfidare la legge della città, e in totale solitudine – visto che la sorella Ismene nel prologo si rifiuta di aiutarla – celebra il rito della sepoltura meritandosi la conseguente condanna a morte. Apparentemente la tragedia è questa; la sorte si consuma nell'ostinata opposizione di Antigone che rivendica il diritto di non sottostare alla legge di Creonte. Ci sono due elementi che favoriscono alcune delle letture accennate sopra:

- 1) l'eroina non ammette che l'autorità di Creonte gli derivi dagli dèi, anzi lo accusa di ordinare un sopruso e afferma che per lei è superiore la legge della pietà familiare: in base a questo può essere giustificata sia la classica posizione hegeliana, sia la posizione di chi trasforma Antigone in un'eroina della libertà contro la tirannia;
- 2) Creonte ribadisce a più riprese che non si farà comandare da una donna (v. le citazioni inserite nel "summary"): in base a questo può essere giustificato l'uso del personaggio sofocleo da parte di certe posizioni femministe che hanno visto in Antigone l'antesignana della lotta per affrancarsi dall'autoritarismo maschile.

La discussione e la critica di queste interpretazioni, secondo me lineari e un po' semplicistiche perché basate su aspetti parziali della tragedia, necessiterebbero di un'analisi approfondita che per questioni di spazio e di tempo rinvio al lavoro più globale, limitandomi ora ad alcune considerazioni generali che valgono come introduzione alla mia interpretazione post-traumatica della tragedia sofoclea. Prima di fare questo, però, è utile accennare ai limiti dei due principali filoni interpretativi, entrambi basati su di un'ermeneutica antitetica, i filoni che potremmo chiamare politico e femminista.

Rispetto al primo, le affermazioni di Antigone circa la superiorità della legge familiare nei confronti delle leggi della città sono incoerenti perché contraddette da altre sue affermazioni e da alcuni suoi comportamenti, di cui menziono i principali:

- 1) La sorella Ismene, è vero che nel prologo si rifiuta di collaborare con Antigone per seppellire Polinice, ma è anche vero che a metà del dramma (v. 536 ss.) le offre tutto il suo sostegno e la sua partecipazione mettendo in gioco la propria vita. Antigone, però, la rifiuta con disprezzo, arrivando a dirle: "Non amo chi ama solo a parole, non ritengo amica chi è amica solo a parole" (v. 544). Ismene, che si direbbe del tutto sincera, si dispera, ma Antigone non cede, come se la sua decisione di morire fosse una faccenda personale, come se la sua morte addirittura

potesse essere sminuita se condivisa con la morte della sorella. Ora, appellarsi alle leggi della famiglia e comportarsi quasi con disprezzo con la sorella, non si può proprio ritenere il massimo della coerenza.

2) Il fratello Eteocle, che la città ha onorato con degna sepoltura, non è mai menzionato da Antigone. Lo fa Creonte, dicendole: “Ma non era tuo fratello anche lui?” (v. 512), come a ricordarle che chi era degno ha ricevuto degna sepoltura, e quasi a giustificare il suo editto contro la sepoltura di Polinice. Quello di Creonte, però, diviene un richiamo retorico, visto che Antigone non gli risponde direttamente e si appella ancora una volta alla necessità di seppellire il fratello morto. Creonte ha ragione perché anche Eteocle è fratello, come Ismene è sorella, ed entrambi dovrebbero avere diritto alla solidarietà della legge familiare. Antigone glissa su questi punti e alimenta così il sospetto di essere di parte: più legata ai familiari morti che a quelli vivi, più legata ai familiari esclusi e condannati che a quelli integrati e onorati: e questo, di nuovo, non si può ritenere il massimo della coerenza rispetto alla legge del sangue.

3) Ma è un terzo argomento a lasciare particolarmente perplessi sulle reali intenzioni di Antigone, tanto che, da solo, questo è sufficiente a orientare la ricerca ermeneutica in altra direzione, e lo è a maggiore ragione se unito ai due precedenti argomenti. Il dramma si sta avviando alla conclusione quando Creonte e Antigone si trovano nuovamente in scena per le ultime spiegazioni-giustificazioni del loro agire. In risposta a Creonte, la nostra eroina si lascia andare a una lunga *rhexis* (vv. 891-928) in cui inserisce – sempre rispetto al suo appellarsi alla legge familiare – il ragionamento forse più incoerente di tutto il dramma, così stigmatizzato dai commentatori\*. Infatti, a partire dal v. 905 Antigone dice che non sarebbe mai andata contro la volontà della città se il divieto avesse riguardato suo figlio o suo marito.

L'incoerenza è evidente e ha il sapore in parte dell'*excusatio*. Domande. Quali possono essere i motivi che spingono l'irremovibile Antigone a giustificare/scusare quasi il suo gesto ribelle? Perché Sofocle fa scivolare il suo personaggio adamantino su questa incoerenza etica? Partiamo dal fatto che l'argomentazione costituisce uno scarto rispetto al carattere del personaggio e alle altre sue affermazioni (v. anche nota 3). Ora, come capita a qualcuno che ha appena detto una cosa inopportuna (prima *excusatio*) e, rendendosene conto, la vuole spiegare per giustificarla (seconda *excusatio*), ma così facendo finisce per darsi la classica zappa sui piedi, così sembra fare Antigone che, dopo aver pronunciato la sua strana affermazione, si sente quasi in dovere di spiegarla e dice: “In virtù di quale

\* Sull'autenticità di questi versi contraddittori nell'economia del dramma si sono accese ampie dispute filologiche [9], tra cui addirittura la sfida di Goethe di offrire non so che al filologo che fosse riuscito a dimostrarne l'interpolazione, dato che il poeta tedesco considerava la contraddizione di quei versi indegna, anzi ridicola, per un così alto personaggio.



legge (*tinou nomou*, v. 908) lo sostengo? Perché morto lo sposo ne potrei avere un altro, e morto il figlio da un altro uomo ne potrei avere un altro” (vv. 909-910). Il ragionamento di derivazione erodotea (*Storie* 3, 119) non è limpido, anche perché un po’ alterato rispetto all’originale, e poi espresso in un contesto completamente diverso e inadeguato. È sufficiente, però, per parlare di una doppia incoerenza, se non proprio di “vaneggiamento” di Antigone, dato che l’unica cosa che pare interessarla è di raggiungere Polinice nell’aldilà. L’eroina conclude il suo ragionamento cavilloso con una considerazione che sembra quasi opportunistica e *ad hominem* – quindi, ancora una volta, non proprio conforme al principio generale dei legami familiari – dicendo che essendo morti i genitori non potrà più avere un altro fratello e per questo gli sacrifica la vita; la qual cosa, seppure vera, è sospetta perché, non solo esplicitamente scotomizza del tutto Eteocle morto e Ismene viva, ma implicitamente inquina anche la bellezza del suo sacrificio sororale per Polinice perché – l’eroina ci fa intendere – se i genitori fossero ancora vivi non avrebbe seppellito nemmeno lui.

L’argomento di Antigone è troppo preciso per considerarlo marginale, per cui o hanno ragione i fautori del sospetto di interpolazione o è da sospettare che Sofocle avesse un motivo ben preciso per inserirlo nella tragedia. In conclusione del saggio accennerò ai motivi a sostegno di questa seconda ipotesi. Ora vale la pena di insistere sull’analisi del passo per osservare che il ragionamento ha le caratteristiche di un sofisma, come se Antigone dicesse:

- 1 - la legge dei legami di famiglia è assoluta, *universale* e sacra perché viene dagli dèi;
- 2 - Polinice è mio fratello;
- 3 - quindi Polinice è da onorare, anche andando contro la legge, a costo della vita\*;
- 4 - ... ma questo principio vale solo per un fratello i cui genitori siano già morti, dato che in questo caso non è più possibile sostituirlo con un altro fratello;
- 5 - quindi non è valido per un fratello i cui genitori siano ancora vivi (nemmeno per Polinice, se...),
- 6 - né per un marito o un figlio:
- 7 - per loro non è il caso di andare contro la città e sacrificare la vita perché sono sostituibili.
- 8 - ... E poi, per quanto riguarda Ismene, non la considero nemmeno sorella, perché ha tradito,
- 9 - e per quanto riguarda Eteocle, non ha bisogno di me.

\* Per inciso. Anche Oreste trasgredisce la legge di onorare la madre e, uccidendola, commette un sacrilegio a rischio della vita. Ma in questo caso il contesto è diverso perché Oreste è tenuto anche a onorare il padre Agamennone, ucciso da Clitennestra, quindi non si tratta di un sofisma, ma di un’aporia logica di tipo antiparadossale [3].

Il sofisma, centrato in apparenza sui legami di sangue, in realtà copre un'impellenza di morte di Antigone focalizzata sul fratello Polinice, dato che "non può" sacrificare la sua vita né per un marito né per un figlio perché non li ha (e forse non li desidera nemmeno), né per la sorella Ismene né per il fratello Eteocle perché non dipendenti da lei (entrambi sono autonomi, per così dire, rispetto al suo desiderio fusionale, insito in ogni legame di sangue)\*.

Rispetto al secondo filone interpretativo, poi, le affermazioni di Creonte sulla presunta inferiorità femminile sono contraddette da vari aspetti che rendono in parte strumentale la deriva "femminista" della tragedia. Ne menziono i principali:

1) Le affermazioni di Creonte sono in parte specifiche per una "opposizione di genere" [1], ma sembrano riferirsi anche a un'antica diatriba familiare. In Antigone, egli dice, vede la stessa cocciutaggine del padre Edipo, ed è questa che egli sembra volere colpire più che il principio femminile in sé. Nell'*Antigone* è come se continuasse\*\* pari pari la contesa presente nell'*Edipo Re* tra Edipo e Creonte, quella essendo un riflesso di questa. Al v. 449 Creonte accusa Antigone di aver compiuto una trasgressione, per di più con sfrontatezza, non solo perché sapeva bene ciò che faceva, ma anche perché voleva fare ciò che stava facendo. Lo dice ancora più esplicitamente poco dopo (vv. 480-483) attribuendo a Antigone un doppio crimine, la violazione della legge e il vantarsene deridendola. L'impressione di assistere alla diatriba tra lui e Edipo è confermata ulteriormente sia ai vv. 469-470, quando Antigone conclude così, in modo indubbiamente sfrontato, la sua risposta a Creonte: "E se ora magari ti sembra che faccio delle follie, forse sono accusata di follia da un folle", sia subito dopo, ai vv. 471-472, quando il Corifeo, qualificando l'indole, il *lema* di Antigone con il termine *omon* – che vuol dire crudo, da cui crudele, duro, fiero – dice che nella figlia vi è proprio lo stesso *lema omon* di suo padre. I due termini *lema omon* in senso edificante potrebbero valere "fiera risolutezza, fiero coraggio", ma non è detto che questo sia il senso migliore per intendere il passo, potendo oscillare fino a "aspra arroganza, feroce sfrontatezza, impudenza". Allo stesso modo può anche oscillare la chiusa del v. 472 in cui il Corifeo

\* La doppia incoerenza di questo passo, alla stregua di un doppio inciampo, è da considerare un tracollo testuale: alla prima *excusatio* se ne aggiunge subito un'altra che, volendo giustificare la prima, fa tracollare il tutto. La doppia *excusatio* ricorda gli inciampi e i tracolli testuali di cui ho scritto nell'*Interpretazione anamorfica dell'Edipo Re* [2], e che sono delle incoerenze ripetute che fanno tracollare il testo sia in senso logico che narrativo. Però, fermo restando che il valore del passo è retorico, vi è un altro modo più stringente per intenderlo, ed è quello di considerarlo simmetrico a quanto detto da Creonte sul matrimonio di Emone con Antigone [6].

\*\* L'uso di verbi temporali come questo è retorico e non tiene conto naturalmente della diversa datazione delle tragedie.

– quasi ripetendo (anticipando?, v. nota\* p. 26) alcune frasi di Creonte nell'*Edipo Re* – dice di Antigone: *Eikein d'ouk epistatai kakois* “Non ha imparato a cedere, a piegarsi alle sventure”.

2) Il modo come Creonte si rivolge a Ismene, la sua implicita preghiera a Antigone di recedere dalla provocazione, la trasformazione della pena di morte per lapidazione\* in sepoltura viva in una caverna, la disperazione dopo la morte del figlio Emone e della moglie, tutti questi aspetti non depongono né per una figura di crudele tiranno, né per una figura che di principio sia contro le donne, ma piuttosto per la figura di un imbelles millantatore.

3) Ma, proprio su questo, si può articolare un terzo argomento che conferma e rafforza il precedente. È evidente che la posizione della donna nella cultura classica fosse marginale, ma è altrettanto evidente che le figure femminili della tragedia classica sovente sono più forti di quelle maschili. Ora, per quanto concerne Creonte – tra l'altro, da come con coerenza emerge il suo carattere in tutte e tre le tragedie in cui Sofocle ne parla – è evidente che non è da pensarlo né come un debole incapace né come un democratico, ma non è nemmeno da pensarlo come un despota autoritario e “maschilista”. Creonte è bene caratterizzato come un “secondo”, non privo di astuzia e di qualche invidia, e, come detto, un po' millantatore e tanto imbelles per essere un tiranno, ma sostanzialmente un buon burocrate, acribico, ligio allo stato perché legato all'autorità e al potere. Vale la pena di ricordare, inoltre, che nell'*Edipo Re* il potere effettivo sembra nelle mani di Giocasta, una donna, sorella di Creonte, il quale non se ne fa un problema a riconoscerlo apertamente. Se nell'*Antigone* siamo di fronte a una protesta virile dell'eroina, quindi, non lo è nel senso indicato da una affrettata lettura “femminista”, bensì semmai nel senso di una finzione rafforzata ipercompensatoria. Ma vediamo su quali elementi della tragedia si basa questa mia lettura che poggia sull'ipotesi del carattere post-traumatico di Antigone.

### III. Interpretazione post-traumatica dell'*Antigone* sofoclea

Naturalmente non possiamo qui né analizzare tutta la tragedia né dilungarci sui collegamenti con le altre tragedie della saga tebana. Basti solo dire che il mito è un serbatoio narrativo a cui attingere senza necessità di rispettare in pieno la tradizione, quindi con la possibilità di modificare e inventare nuovi intrecci al solo fine di creare una sceneggiatura che conquistò il pubblico. Di Eteocle e Polinice, ad esempio, per restare alla nostra storia, è significativo vedere che in Eschilo (*Sette contro Tebe*) non è specificata né l'età né la causa del loro dissidio, men-

\* Su questo tema si ha una delle numerose contraddizioni della tragedia, dato che il termine “lapidazione” viene menzionato solo una volta da Antigone nel v. 36.

tre in Sofocle (*Edipo a Colono*) si dice che Eteocle è il fratello minore e che, dopo un periodo di regno di Polinice, riesce a persuadere, o convincere la città che sia lui a regnare su Tebe, per cui scaccia in esilio il fratello maggiore\*. In Euripide, infine, con una soluzione più lineare e in un certo senso più semplice, si sostiene la tesi opposta, cioè che Eteocle è il primogenito, che però, inebriato dal potere, non sta ai patti quando dopo un anno si tratta di cedere il regno al fratello più giovane (da alcuni frammenti euripidei si evince anche una versione con il matrimonio di Antigone e Emone, allietato da figli).

Sulle invenzioni teatrali di Sofocle si sa; forse lo stesso *personaggio Antigone è una sua invenzione*. Almeno, non si hanno attestazioni precedenti certe, dato che l'unica presenza contenuta in conclusione dei *Sette* è considerata quasi certamente un'interpolazione posteriore. Nella mia ipotesi post-traumatica del carattere di Antigone, l'ipotesi di un personaggio inventato da Sofocle *anche nel nome* verrebbe a costituire il sigillo implosivo posto dal poeta su una stirpe maledetta che nell'*Antigone*, in pratica, si dissolve completamente lasciando un esile dubbio sul destino di Ismene. *Anti-gone* è un nome che parla del destino del personaggio, un *nomen omen*, un personaggio "per nascita" o "costituzionalmente" votato non solo a non procreare, a non avere discendenza, a non provare il piacere di un figlio, ma votato in sé alla morte, alla non esistenza, quasi al non essere in senso assoluto, se è vero che *gone* "prole, discendenza, figlio, nascita" deriva da *gignomai* che vale "divenire, essere, nascere, generare".

Antigone, quindi, vive destinalmente nella prospettiva della non vita che culminerà nel *cupio dissolvi* alla fine dell'omonima tragedia. La clinica ci ha insegnato, però, che l'attrazione fatale verso la morte è uno dei principali sintomi che si impossessano di qualcuno che è rimasto traumatizzato da un'esperienza estrema, per cui ora accenno ad alcuni motivi che spingono a pensare Antigone come un personaggio post-traumatico.

Non mi dilungo sui legami tra esperienza estrema e trauma di cui ho già trattato [4], mettendo a confronto il vissuto di chi ha subito incesto e di chi è stato internato in un Lager. Nel nostro caso è sufficiente pensare – però senza l'abituale lente estetico-edificante – a cosa vuol dire per una giovane fanciulla come Antigone vivere nella vergogna dell'essere macchiati e contaminati, Edipo realmente, Antigone simbolicamente. Se hanno senso i termini "emarginazione traumatica" e "relazione incestuale" – col neologismo "incestuale" P. C. Racamier

\* Quella di Eteocle è un'operazione di astuzia? di connivenza omertosa? un'abilità nel più puro stile sofistico in cui il "minore" diviene maggiore del "maggiore"? Eteocle come un abile sofista, proprio come Eschilo ce lo mostra nei *Sette*? abile come suo padre, il solutore di enigmi... ma come lui incapace di risolvere il suo proprio enigma?

propone di considerare il vissuto in un' *atmosfera incestuosa*, promiscua, senza che necessariamente si consumi l'atto sessuale dell'incesto – se hanno senso questi concetti, penso che lo assumano tutto quando si pensi a Antigone: frutto di incesto, nata in una casa totalmente incestuosa e da un padre-fratello già parricida, scacciata in esilio col padre-fratello accecatosi a causa di tali crimini, pezzenti in giro per la Grecia, malvisti e perseguitati dalla vergogna agli occhi di tutti gli esseri umani, votata a occuparsi in tutto e per tutto di suo padre-fratello cieco, conducendo la più miserevole delle esistenze ed elemosinando la sopravvivenza non si sa bene come, una madre morta suicida per impiccagione e due fratelli, maledetti dal padre-fratello, che si sono appena uccisi, quasi reciproche proiezioni suicidalì dell'uno nell'altro... insomma, ce n'è a sufficienza per fare cedere la fibra più robusta, per togliere ogni prospettiva di vita, per precipitare verso il nulla e desiderare la morte, se ancora si riesce a desiderare qualcosa.

In un contesto simile bisogna pensare che Antigone abbia vissuto una vita non-vita e abbia forgiato il suo carattere duro e selvaggio, nel senso nobile di selvaggio, come pantera solitaria che vive tra dirupi e anfratti. In questo contesto l'eroina trova un motivo di esistere nel dover occuparsi di un familiare, che è anche un *dovere di occuparsi* di un familiare, ancora di un altro familiare. Antigone è vissuta completamente al servizio della sua famiglia. Morti tutti quelli di cui era, o avrebbe potuto essere "terapeuta", la sua esistenza non ha più motivo d'essere, impossibilitata a essere terapeuta di se stessa. Non può occuparsi di Ismene, l'unica rimasta in vita, perché la sorella si è sempre orientata in altra direzione. Nel separarsene ripudiandola con disprezzo, Antigone esprime sicuramente un aspro dolore per il tradimento della sorella, ma velatamente anche un'aspra gioia per concludere in eroica solitudine un'esistenza solitaria, mentre è difficile dire se nella sua decisione vi sia anche una piccola speranza che la sorella si "salvi". Questo, quindi, è quanto bisogna immaginare pensando a Antigone, senza se e senza ma, anche perché così ce la presenta Sofocle, ed è così che lei stessa descrive la sua esistenza all'inizio della tragedia, quando dice, rivolgendosi a Ismene:

ANT. O comune identico sangue fraterno, volto di Ismene,  
 hai idea che mali Zeus, per via di Edipo,  
 quali non abbia in serbo per noi... ancora in vita?  
 Non vi è nulla, infatti, né di doloroso né di senza follia,  
 né di vergognoso né di ignominioso, che non  
 tra i tuoi e i miei mali io non abbia già visto. 5

Come non pensare ai vissuti di un'esperienza traumatica estrema e perpetuata nel tempo, ad esempio come quella del campo di concentramento? L'idea della morte, in questi casi, o meglio l'idea di *vivere nella prospettiva della morte*, paradossalmente può essere l'unico modo per continuare a vivere, in attesa di

morire realmente, in attesa che la morte liberatrice affranchi dall'esistenza. Antigone lo verbalizza in modo esplicito quando, non senza un velato sarcasmo, sfida Creonte sostenendo che lei non teme la sua condanna a morte, dicendo di avere sempre saputo che prima o poi doveva morire, quasi a dire che sapeva bene di essere una creatura mortale, forse addirittura prendendosi gioco di Creonte, giocando tragicamente sul suo nome destinale di essere votata alla morte da sempre, quasi di "essere per la non-vita, di non-essere, di essere-nulla" (v. anche nota 3). Ma sentiamo le sue parole:

ANT. Sapevo bene infatti di dover morire, come no? 460  
 anche se tu non l'avessi proclamato solennemente. E se  
 morirò prima del tempo, io dico che questo è un guadagno.  
 Infatti, se uno vive come vivo io in così tante sventure,  
 costui, come non riporta un guadagno morendo?  
 Lo stesso vale per me: avere una simile sorte 465  
 è un dolore da nulla.

Qual è la differenza tra queste frasi e le affermazioni di una paziente che esprime così le sue reazioni ai gravi e ripetuti abusi sessuali subiti da parte del padre: «Volevo solo dormire, volevo dormire per sempre. Volevo entrare in quel niente che mi capitava spesso... e dove non si esiste più... Niente mi può aiutare, nemmeno un processo, che non avrei comunque la forza di affrontare. L'unica cosa che mi può far stare bene è la morte». E qual è la differenza tra Antigone che desidera la morte – quasi la cerca, e per finire si impicca dopo la commutazione della pena – e quelle persone che non riescono a superare l'esperienza di un trauma grave che continuano ossessivamente a rivivere negli incubi notturni, ma anche nelle fantasie allucinatorie diurne? Per capire che non vi è una grande differenza basta leggere alcune pagine di P. Levi sulla sua prigionia nel Lager, un'esperienza da lui definita come assolutamente estrema, catastrofica e capace di distruggere, disumanizzare un individuo: non tanto, egli specifica, per il sopruso sistematico o per le torture in sé, ma per il senso di continuità e di ineluttabilità del sopruso. La morte in questi casi è indubbio che possa costituire un'attrazione fatale, l'estrema finzione di liberazione/salvezza mettendo da parte tutto il resto, memori come non mai di Sileno che sosteneva l'inopportunità di nascere, ed essendo ormai nati l'opportunità di morire al più presto possibile, una gnome che è anche sofoclea (*Edipo a Colono*, vv. 1224-1227).

Per concludere. Ho messo in evidenza solo alcuni spunti che rendono plausibile l'ipotesi di considerare Antigone dal punto di vista della psicologia post-traumatica. Ce ne sono altri, ma ritengo che questi per ora siano sufficienti, anche per sottolineare l'importanza degli studi di psicologia storica che permettono di confrontare e di arricchire campi di sapere specialistici. Dalla tragedia sofoclea sicuramente il campo della psicologia può recuperare una dimensione storica di

fenomeni e di dinamiche psicologiche che i drammaturghi classici hanno messo in scena in una specie di grandioso psicodramma “terapeutico” (la catarsi aristotelica se non è questo vi è molto vicina), mentre il campo della filologia può recuperare una dimensione psicologica dei personaggi tragici più complessa e articolata che, probabilmente, permette anche di intendere certi passi in apparenza incomprensibili, o addirittura considerati interpolati. In quest’ottica, ad esempio, non ha più ragion d’essere e si risolve la sfida di Goethe sul passo “erodoteo” pronunciato da Antigone, perché si comprende che quelle parole sono dette da un personaggio in uno stato psichico alterato: un passo realmente strano e incoerente, realmente inadeguato, opportunistico e poco eroico che irritava la sensibilità romantica, come oggi disturba la sensibilità comune, un passo che, è vero, ha tutte queste caratteristiche incoerenti, ma che ciononostante non è da espungere, anzi è da salvaguardare, proprio a causa delle incoerenze che ce lo restituiscono come una delle più classiche espressioni di “coerenza dell’incoerenza”<sup>\*.</sup>

\* Con procedimento analogo a quello messo in evidenza nell’*Interpretazione anamorfica dell’Edipo Re*, cit., ritengo che grazie allo stesso principio di “coerenza dell’incoerenza” si possano comprendere altri passi contraddittori dell’*Antigone*, in particolare il fatto che l’eroina non parli più di Ismene e non menzioni mai né Eteocle né Emone: quest’ultimo perché sostanzialmente non le interessa, anzi le impedirebbe di realizzare il suo progetto di morte; il fratello Eteocle degno delle onoranze, proprio perché onorato, l’unico di tutta la famiglia a ricevere degli onori, e che, quindi, in quanto tale, se ne differenzia profondamente; la sorella Ismene perché subisce una trasformazione radicale nelle considerazioni di Antigone, come si legge anche oggi in certe storie di mafia, fino al limite estremo di un familiare che avendo commesso uno “sgarro” possa essere o eliminato materialmente o eliminato simbolicamente, rinnegato dagli altri membri della famiglia.

### Bibliografia

1. BERTOLASO, D. (in press), Il corpo chiuso: verginità e suicidio nella tragedia greca e nei trattati ippocratici di ginecologia, in CIGNOLATI, A. (a cura di), *Tra negazione e soggettività. Per una rilettura del corpo femminile nella storia della cultura*, Guerini, Milano.
2. MAIULLARI, F. (1998), L'antiparadosso di Giocasta, *Aut aut*: 189-221; 283-284.
3. MAIULLARI, F. (1999), *L'interpretazione anamorfica dell'Edipo Re. Una nuova lettura della tragedia sofoclea*, prefazione di O. Longo, IEPI, Pisa-Roma.
4. MAIULLARI, F. (2005), La morte e l'incesto. Esperienze di psicoterapia, *Conv. "Legami di sangue, legami proibiti"*, Torino 27-29 aprile 2005.
5. MAIULLARI, F. (in press), Andromaca e Antigone. Due storie post-traumatiche in Omero e Sofocle, *Quaderni Urbinati Cultura Classica*.
6. MAIULLARI, F. (in press), I, vv. 905-912 dell'*Antigone*. Un inciampo anticamente moderno, *Studi Italiani Filologia Classica*.
7. MAIULLARI, F. (in press), Analisi testuale, ermeneutica anamorfica e psicologia. Questioni di metodo circa lo studio di alcune opere classiche coerentemente incoerenti, *Quaderni Urbinati Cultura Classica*.
8. MAIULLARI, F. (2006), *Antigone, eroina del nichilismo*, pubblicazione interna SMP, Locarno.
9. STEINER, G. (1984), *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 2003.

Franco Maiullari  
Via Dell'acqua, 1  
6648 Minusio  
Svizzera  
e-mail: franco.maiullari@ti.ch