

LA NATURA TRAGICA DELL'UMANO. RILEGGENDO UNO STASIMO SOFOCLEO

di *Maria Grazia Recupero*

*Rileggere significa ricordarsi
in modo soggettivo per così dire,
attraverso le interferenze dell'io.
Significa ripetere le stesse domande
o formularne delle nuove
che non devono essere,
come nella logica delle scienze esatte o naturali,
«migliori» o più economiche.*

G. Steiner

ABSTRACT: Never as in this last period the need to rethink human nature emerges for many, and terrible reasons. We can't help asking ourselves "who we are", while our collective profile takes on the face increasingly harshly disfigured by planetary violence. Faced with the crisis of technical-cultural models that seemed incorruptible, the horrors of wars, the disintegration of the political pact, the lack of interest in the frailties – of man, as well as of the planet – the interrogation itself takes a kind of tragic. And it draw to the essential side of man, the constitutively disturbing trait – *deimon* – evoked by the first stasimon of *Antigone*, on which this contribution is based. Sophocles reveals in verse important categories of our thought inherited from Greece, through a poetic composition that appears dazzling because man and nature face each other in a double sense. Man and the environment that surrounds him, man and his own nature.

KEYWORDS: Nature – Human nature – *Symbolic hermeneutics* – Sophocles' *Antigone* – Ethics – Aesthetics.

1. Prologo sulla natura immaginaria della natura

Mai come nell'ultimo periodo l'esigenza di ripensare alla natura umana affiora per molte ragioni, e tremende. Non possiamo non domandarci "chi siamo", mentre il nostro profilo collettivo assume sempre più duramente il volto sfigurato dalla violenza planetaria. Dinanzi alla crisi di modelli tecnico-culturali che apparivano incorruttibili, agli orrori delle guerre, allo sfaldarsi del patto politico, al disinteresse verso le fragilità – degli umani, come del pianeta – lo stesso interrogarsi assume un che di tragico.

L'*homo naturalis* è buono o cattivo? Da sempre il pensiero politico ha costruito e demolito le proprie teorie su questo dilemma – considerando cioè la natura ora come belluinità priva di ordine, da abbandonare per porre in essere la società civile; ora come regno eterno della coscienza, ideale di giustizia anteriore e superiore ad ogni ordinamento istituzionalizzato. Sembra che le rigorose costruzioni della convivenza trovino fondata ragion d'essere nella mancanza d'una risposta univoca e risolutiva. Non è la formulazione del concetto ma l'indecidibilità della

natura umana a travagliare il pensiero, spalancando sempre il dubbio circa il senso dell'agire nella sua concretezza.

Al di là dell'alternativa razionalistica tra buono e cattivo (bene/male, giusto/ingiusto, innocenza/colpa etc.), insufficiente a dar conto del senso, sta la *simbolica politica* qui adottata quale strumento ermeneutico capace recepire le istanze disattese dai tradizionali approcci analitici. Assecondando la struttura inclusiva del simbolo, tale metodologia accetta «la polivalenza dei significati senza irrigidirli, liberandoli dalle tensioni paranoide che tendono ad organizzarli ed a chiuderli in formule specialistiche delle quali, anzi, mette in questione la pretesa autosufficienza». La *simbolica politica* affianca alla «potenza della logica» – incline all'astrazione – la «potenza emozionale» delle immagini mitiche – attinente al vissuto *idio-affettivo* dell'immaginario collettivo, che veicola significati rilevanti nella conoscenza e nella determinazione operativa del nostro agire intersoggettivo¹.

Prendiamo a prestito, provocatoriamente, il motto di Johann Jacob Bachofen: «negandogli storicità non si toglie al mito ogni significato. Ciò che può non essere accaduto, è stato però pensato»². Muovendo da quest'ispirazione intendo avvicinarmi ai “pensieri cantati” dell'arte sofoclea, e in particolare ad un coro dell'*Antigone*, capolavoro che – da oltre duemila e cinquecento anni a questa parte – continua a sollecitare riflessioni circa la conflittualità senza sintesi tra *privato* e *pubblico*, individuo e collettività: «tra questi due estremi stanno i problemi maggiori di ogni filosofia politica e sta, per l'appunto, la vicenda di Antigone»³. Com'è noto,

¹ Cfr. D. Mazzù, *Eco simbolica*, Giappichelli, Torino 2003, in part. p. 44. Cfr. inoltre G.M. Chiodi, *Il mito politico come coscienza collettiva*, in “Hermeneutica”, 2011. Per un'interessante ricostruzione del “pregiudizio” metodologico nei confronti della *simbolica politica*, è d'obbligo D. Mazzù, *Ragione ragioni della simbolica*, in C. Bianco – A. Cesaro (a cura di), *Colonne ottiche. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Luciano Ed., Napoli 2013. Diversamente dalla *simbolica politica*, gli studi di *simbolica politica* si concentrano su un terreno prettamente semiotico. La *simbolica politica* «si colloca nello spazio ampio del mondo psico-affettivo, sulla linea di confine che distingue e mette in relazione la ragione e tutte quelle dimensioni che non rientrano nella sfera del razionale». V. Sorrentino, *Introduzione*, in “Rivista Italiana di Filosofia Politica”, Firenze University Press, n. 1, 2021).

² «Al posto della verità esteriore si pone quella interiore. Invece di dati della realtà, troviamo fatti dello spirito». J.J. Bachofen, *La saga di Tanaquilla*, in Id., *Il potere femminile*, a cura di E. Cantarella, Mimesis, Milano 2021, ebook, pos. 12.17.

³ G. Zagrebelsky, *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in I. Dionigi (a cura di), *La legge sovrana. Nomos basileus*, Rizzoli, Milano 2006, p. 27. Precisiamo che la vicenda tragica si sviluppa nella comunità di Tebe devastata dalla guerra civile che ha visto uccidersi reciprocamente i due figli, Eteocle e Polinice, per questioni di successione al trono del defunto re Edipo. Antigone, sorella dei due combattenti, disobbedisce alla legge seppellendo il fratello traditore Polinice. Scoperta e arrestata dalle guardie, viene condotta dinanzi a Creonte, nuovo reggente della *polis*. Questo il momento apicale del dramma, in cui i due personaggi si affrontano in una disputa verbale unica per la fierezza con cui vengono esposte le rispettive posizioni. Antigone viene condannata ad essere sepolta viva in una caverna, con quel tanto di cibo e acqua ad evitare il sacrilegio. Dopo aver dibattuto sia col figlio Emone – fidanzato della giovane condannata e portatore del principio consensuale tipicamente democratico – sia con l'indovino Tiresia – che profetizza terribili sventure procurate dalla condanna della ribelle – Creonte si decide a rendere i riti funebri al nemico e liberare la reietta. Ma è troppo tardi. Antigone si è impiccata, Emone si trafigge a morte con la propria spada, la

la protagonista della tragedia disobbedisce al sovrano Creonte per difendere il diritto alla sepoltura del fratello, caduto in battaglia da traditore e lasciato insepolto in ottemperanza a un editto che decreta una punizione esemplare per i nemici della città, così come per i trasgressori della legge. Da una parte la ragion di Stato, che rivela la tendenza tirannica del potere; dall'altra la devozione familiare, che si esercita attraverso un *santo crimine*⁴.

A tessere la complessità delle opposizioni che ne derivano, ad esempio tra uomini e donne, tra vecchie e nuove generazioni, tra diritto naturale e diritto positivo, tra consenso e coercizione, è l'essenza costitutivamente instabile dell'uomo d'ogni tempo. Sofocle descrive magistralmente la sua inafferrabilità da un unico punto di vista, sia esso storico, concettuale, etico o morale, facendogli assumere «la forma di un'interrogazione, di una serie di domande»⁵. C'è un celebre coro nello spettacolo – tecnicamente il primo stasimo⁶ – che sprigiona l'urgenza di portare a verità il problema *dell'uomo* – nel duplice senso del genitivo, sia soggettivo che oggettivo – attraverso il «mondo immaginativo del mito», strumento fondamentale “per cui” e non “con cui” – scrive Cassirer – l'Io e il mondo «prendono posizione» l'uno di fronte all'altro⁷. Inizia il coro del *deimos*:

*Molti sono i prodigi
e nulla è più prodigioso
dell'uomo,
che varca il mare canuto
sospinto dal vento tempestoso del sud,
fra le onde penetrando
che infuriano d'attorno,
e la più eccelsa fra gli dei,
la Terra imperitura infaticabile,
consuma volgendo l'aratro
anno dopo anno
e con l'equina prole rivolta.*

regina Euridice si toglie la vita non appena apprende del figlio. Creonte, rimasto l'unico vivente sulla scena e consapevole di aver gettato la propria famiglia nel turbine della morte, viene travolto dalla disperazione mentre lo spettacolo si chiude con il coro che esalta la *phronesis*, prima condizione della felicità. *Le parole superbe degli uomini arroganti scontano i colpi spietati del destino e in vecchiaia insegnano ad essere saggi* (vv. 1350-1353).

⁴ Sofocle, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a cura di Franco Ferrari, Einaudi, Milano 1996, v. 73 (in seguito citata con *Ant.*).

⁵ Cfr. J.P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, p. 253.

⁶ Accennando alla funzionalità teatrale, rammentiamo che il coro nel corso del dramma può variare il proprio ruolo, dal coinvolgimento assoluto all'assoluta indifferenza per la sorte dei protagonisti. Sofocle, peraltro, ne aveva aumentato il numero dei componenti, quasi a rafforzarne l'incisività nel punteggiare le grammatiche di pensiero valorizzate di volta in volta. È personaggio multiplo, vera e propria soglia rituale tra realtà e finzione, tra cavea e *skené*. È forse il coro a rendere l'agone ritualizzato dal teatro l'istituzione suprema della democrazia ateniese del V secolo a.C.

⁷ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. II, p. 286.

*Degli ilari uccelli la specie
e le stirpi delle bestie selvagge
e la prole del mare
accerchia e cattura
nelle spire attorte delle reti
astutamente l'uomo; e doma
con le sue arti
la fiera che ha silvestre covile fra i monti
a piega al giogo il collo
del cavallo d'irsuta criniera
e dell'infaticabile toro montano.*

*E apprese la parola
e l'aereo pensiero
e impulsi civili
e come fuggire i dardi
degli aperti geli e delle piogge.
D'ogni risorsa è armato, né inerme
mai verso il futuro si avvia:
solo dall'Ade scampo non troverà;
ma rimedi ha escogitato
a morbi immedicabili.*

*Scopritore mirabile
d'ingegnose risorse
ora al bene
ora al male s'incammina:
in alto nella città
se conserverà le leggi della sua terra
con la giustizia che ha giurato;
fuori della città
se per audacia si macchierà d'infamie.
Non condivide il mio focolare,
non amico mi sia
chi agisce così⁸.*

Dinanzi a questo brano, che restituisce in versi alcune tra le più rilevanti questioni filosofiche ereditate dalla greicità⁹, mi pare doveroso avvalermi della consapevolezza di George Steiner – autore della densissima esegesi *Le Antigoni*, divenuta ormai un classico:

Il commento implica sempre l'inconclusione. Le esegesi che nascono da altre esegesi precedenti sono pericolose perché occludono il testo originale. Il proliferare delle interpretazioni rischia di seppellire il

⁸ *Ant.*, vv. 332-375.

⁹ Qui ripenseremo soprattutto alla ciclicità cosmico-caotica della vita, e alla potenza tecnica dell'ingegno tra realtà e possibilità; alla *polis* come dimensione dell'ordine sottratto al nulla, proiezione valoriale di appartenenza viva e attiva; all'autonomia e ai limiti di ogni prassi, tra ragioni di Stato e ragioni della coscienza; al nesso tragico tra *nomos* ed *ethos*; all'impossibilità esistenziale di confinare il *proprio* separandolo dall'*altro*.

poema. Eppure è il processo ermeneutico che, nel migliorare la comprensione del testo, gli assicura la sopravvivenza. Non vedo alternative a questa contraddizione¹⁰.

Interpellare il testo a partire da domande concrete vuol dire ugualmente lasciarsi interrogare dal testo, oltre i significati evidenti nell'immediatezza, per avviarsi a questioni radicali. A primo impatto, il canto dei vecchi coreuti tebanici sembra esaltare le stupefacenti capacità dell'essere umano, ma si percepisce che non ne nasconde l'attitudine al disastro – personale e collettivo. Vi campeggia il genio del poeta ateniese, che mette a punto una delle critiche più ferree all'umanità, nel decretarne le lodi. Mi appare folgorante il modo in cui l'uomo e la natura si fronteggiano, in un duplice senso: l'uomo e l'ambiente che lo circonda, l'uomo e la propria natura. Più rileggo questo stasimo sofocleo, meno riesco a disgiungere lo sguardo sulla natura da quello sull'umano.

2. Tra mito e sogno

Ripartiamo dal famoso incipit: *Polla ta deina* – gli esseri umani sono *Molte cose mirabili e, al tempo stesso, orribili*, per improntare una traduzione non del tutto letterale, ancorché funzionale al nostro discorso. Il termine *deimos* (-on) ricopre un posto chiave, data la carica evocativa delle sue diverse accezioni: 'tremendo', 'straordinario', 'strano', 'singolare', 'mirabile', 'violento', 'veemente', 'eccellente'. La sua peculiarità, in effetti, è tanto sfuggente quanto universale, provocando sincronicamente passato, presente e futuro: 'singolare' non si limita ad una stranezza accidentale, ma identifica costitutivamente 'il singolo'. Perché nessuna di quelle *cose* è *più singolare* dell'uomo.

Sin dai primi versi – che inquadrano la relazione specificamente agonistica dell'uomo greco con la natura e con gli dei, con gli altri, con se stesso – veniamo proiettati come in una dimensione onirica, entro cui viene a disvelarsi autenticamente *cosa siamo*. Non si sa se sia un incubo, ma si avverte che lo scenario è originario. Origine e sogno, del resto, sono accomunati da un'opacità tanto impenetrabile al *logos* quanto accessibile al *mythos* che, nell'ambivalenza del verbo *mýō*, "sto socchiuso", non manca di chiarezza, ma valorizza la capacità di esplorare quel coefficiente d'indicibilità dell'essere¹¹. Riceviamo da Paul Ricoeur la «portata ontologica» del mito che «ha di mira il rapporto – cioè ad un tempo il salto e il passaggio, la

¹⁰ G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990, p. 241.

¹¹ L'analogia tra gli strumenti espressivi del discorso mitico-simbolico e quelli dell'inconscio meriterebbero doveroso approfondimento in altra sede. Di notevole importanza dal punto di vista metodologico l'apporto di D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano 1990 (soprattutto la parte concernente *L'onirico e l'universo ideologico*, p. 21 e sgg.). Sulla *funzione sociale del mito*, fondamentale per riconoscere se stessi e gli altri, cfr. M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1983. Le funzioni che il mito svolge sono simultaneamente teoretiche (riguardano il *cosa* del sapere), pratiche (riguardano *come agire*) e coesive (riguardano il *noi*), sviluppano cioè il legame sociale senza il quale l'individuo non può essere ciò che è (cfr. Furio Jesi, *Mito*, Editore Isedi, Milano 1973).

rottura e la sutura – tra l'essere esistenziale dell'uomo e la sua esistenza storica»¹².

Sappiamo bene che i sogni, dall'esterno, appaiono governati dal non-senso; dall'interno, invece, segnalano implicitamente istanze fortemente vissute, ancorché mascherate dalla luce reale razionale del giorno. Franco Fornari ha molto insistito sulla valenza epistemologica della «lingua del sogno», la cui funzione potrebbe «metterci in grado di scoprire la verità che gli uomini non sanno dire»¹³. Tuttavia il non-senso, del sogno come del mito, spaventa parecchio il «*logos* zelante, che lo vive come una minaccia alla propria identità»¹⁴. Non è forse casuale che simili interpretazioni dei fenomeni umani suscitino resistenze nei confronti di una «*koiné* universale» percepita come un pericolo per «tutta la tradizione del pensiero occidentale»¹⁵, pregiudicando la fecondità di un linguaggio speciale, «ma insieme decifrabile universalmente e che, grazie a questa universalità, può essere parlato e inteso persino da chi non sa di conoscerlo»¹⁶. Effettivamente, ciò che si presenta apparentemente *altro* rispetto ai classici canoni epistemologici – sovente votati al senso unico – tende ad essere espulso attraverso il principio di non contraddizione, e rigettato in un *altrove insignificante*. Ma «altrove», lo insegnano i latini, vuol dire 'alibi'¹⁷. Svincolato da «qualsiasi pregiudizio riduzionistico, il sogno – suggerisce Sergio Givone – accede alla visione, acquista spessore ontologico, apre le porte di una iperrealità che ha valore per sé e non solo per quello che significa. (...). Visionarietà del sogno, dunque. Riconoscimento, come per l'opera d'arte rispetto all'artista, della sua auto-

¹² P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 421.

¹³ F. Fornari, *La malattia dell'Europa*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 42. «Il mito è il pensiero sognante di un popolo, come il sogno è il mito dell'individuo», riporta Eric R. Dodds nel suo celebre lavoro *I greci e l'irrazionale*, Bur, Milano 2009, p. 151.

¹⁴ D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 61.

¹⁵ F. Fornari, *op. cit.*, p. 42. Sarebbe interessante riflettere sull'importanza che la *simbolica politica* riconosce all'ermeneutica dell'opera d'arte come chiave d'accesso privilegiata nello scandaglio dei fenomeni umani, e sulla corrispettiva reticenza da parte di chi ritiene più opportuno confinarne le valenze epistemologiche, sacrificarle alla maniera girardiana. Notoriamente lo studioso francese ha costruito la propria teoria rivendicando il portato veritativo dell'arte, «denigrata ed esaltata allo tempo stesso. Intoccabile da un lato, feticizzata sotto il profilo della bellezza, è radicalmente negata ed evirata dall'altro, posta come antitesi immaginaria, consolante e mistificatrice dell'inflessibile e desolante verità scientifica, oggetto passivo, sempre immediatamente penetrabile da un qualche sapere assoluto di cui tutti, successivamente, pretendono di incarnare l'adamantina durezza» (R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 284).

¹⁶ D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 159 e p. 54. Il ricorso al linguaggio simbolico, in effetti, individua un metodo efficace per intercettare e tradurre il mondo dell'interiorità – singolare per antonomasia – nella dimensione pubblica – politica per antonomasia. «Qui emerge il senso forse più radicale della filosofia, rispetto alle altre scienze, e della filosofia politica in particolare: la sua funzione *escatologica* e *soteriologica*, ovvero esplicitamente e genuinamente teologica. Nessuna delle scienze relative ai fenomeni politici ha in comune con la filosofia questa caratteristica: il presupposto teologico. (...). Con il termine *presupposto teologico* intendiamo appunto indicare il residuo permanente di questo processo di espulsione paranoica, mediante il quale la razionalità di un sistema rigorosamente logico tenta di esorcizzare tutto ciò che, evocando l'alterità originaria, problematizza qualsiasi pretesa autenticità o fondatezza (ivi, p. 62 e p. 65).

¹⁷ F. Cardini, *Dal medioevo alla medievistica*, ECIG, Genova 1989, p. 12.

nomia nei confronti del sognatore»¹⁸.

Questo aspetto riemergerà successivamente, adesso rimaniamo ai richiami del coro tebano, che l'epilogo della tragedia mostrerà fatalmente inascoltati. La sua saggezza – che rappresenta *l'interfaccia del limite* all'assolutezza delle posizioni in campo, come si capirà – converge sull'eroica finitezza di tutte le realizzazioni umane, sulla consistenza irriducibilmente «*farmacologica*, e perciò costitutivamente ambivalente, di qualsiasi risorsa escogitata dall'uomo»¹⁹.

Constata opportunamente Martha Nussbaum che l'essere umano, «emozionante e meraviglioso, può riuscire anche mostruoso nella sua ambizione di semplificare e controllare il mondo», considerando l'*Antigone* come un lavoro che si sforza di «investigare la relazione tra bellezza e disarmonia, (...) tra eccellenza e sorpresa», attraverso l'esposizione del *deimon* in tutta la sua «sfuggente molteplicità»²⁰. Non solo per le svariate declinazioni di senso – che non devono confondere data la polivalenza lessicale della grecoità. Soprattutto perché *deimon* è parola che nomina “l'inquietante” mentre essa stessa è del genere di quel che nomina. Indagine poetica dunque, quella a cui siamo chiamati, dacché la parola sfida apertamente la traduzione «(...) a tentare poetando di andare oltre l'ambito consueto». E se tradurre vuol dire sempre interpretare, la difficoltà della traduzione «è qualcosa che tocca il rapporto dell'uomo con l'essenza della parola»²¹.

3. Spunti per un'ecologia poetica

Il «vero ordine della natura è quello che introduciamo tecnicamente in essa»²², faceva notare Gaston Bachelard predisponendoci sul versante d'analisi del rapporto con l'ambiente circostante, l'iniziale banco di prova per l'astuzia formidabile dell'uomo *deinos* «nel duplice senso di temibile o mirabile, un essere che s'impone con violenza alla natura»²³.

Un primo di livello di riflessione non può che riguardare la crisi ecologica di cui tempo fa Hans Jonas aveva dato conto, intuendo quanto del fenomeno allora *in nuce* non fosse semplicemente epocale, ma precipuamente radicale. *Il principio di responsabilità* comincia proprio tenendo presente il primo stasimo dell'*Antigone*, opera ritenuta generalmente parte di quell'ampia corrente di meditazione poetico-filosofica che «vedeva nella fondazione di città governate da leggi la più eminente invenzione umana». Seguendo la suggestiva ricostruzione di Steiner:

¹⁸ S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma 1995, p. 131

¹⁹ U. Curi, *Il colore dell'inferno*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, ebook, pos. 13.39. Come vedremo, la maestria del poeta ateniese imprime nell'ossimoro *pantoporos/aporos* siffatta doppiezza: *D'ogni risorsa è armato, né inerme/mai verso il futuro si avvia* (*Ant.*, v. 360).

²⁰ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 2001, p. 136. Di estrema rilevanza la raccolta di Pietro Montani dedicata alla riflessione di grandi filosofi sulla tragedia sofoclea, tra Ottocento e Novecento. Cfr., P. Montani, *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001.

²¹ M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 59, p. 63, p. 64.

²² G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari 1978, p. 6.

²³ R. Bodei, *La filosofia del Novecento (e oltre)*, Feltrinelli, Milano 2015, epub, pos. 17.14.

Le navi alate, sulle quali gli uomini attraversano mari pericolosi, indicano progetti e manovre collettive. L'aratore è, allo stesso tempo, elemento isolato e parte del sistema agricolo. La cattura con reti di uccelli e pesci può essere, come avviene di solito, l'opera di un singolo uomo; lo stesso vale per l'addomesticamento di un cavallo o di un toro sulle colline selvagge. Ma persino queste conquiste significano la presenza di un ordine sociale non troppo lontano. (...). I benefici derivanti dalla fondazione della città sono decisivi: l'uomo dispone adesso di un rifugio adatto e di armi contro le incursioni di una natura ostile. Solo la morte lo strapperà dalla sua casa. E questo incremento nella forza dell'essere dell'uomo attraverso la πόλις che fa esultare Anassagora e Pericle²⁴.

Nel commentare la ricchezza del coro del *deinos*, Jonas va straordinariamente a fondo, mettendo a tema la reciprocità tra la spoliatura della natura in nome del progresso, e i progressi della violenza nell'ambito delle relazioni umane. Navi, aratri, trappole, reti e rimedi d'ogni sorta, popolano «questo omaggio angosciato al potere angosciante dell'uomo», narrando

(...) della sua irruzione violenta e violentatrice nell'ordine cosmico, della sua temeraria invasione nelle varie sfere della natura grazie alla sua infaticabile intelligenza. Nel contempo, però, ci dice anche che l'uomo, in virtù della facoltà autoappresa del discorso, del pensiero e del sentimento sociale, costruisce una casa per la sua autentica umanità – vale a dire la formazione artificiale della città. La violazione della natura e la civilizzazione dell'uomo vanno di pari passo. Entrambe sfidano gli elementi, l'una avventurandosi in essi e sopraffaccendone le creature, l'altra edificando contro di essi un'enclave al riparo della città e delle sue leggi. L'uomo è l'artefice della propria vita in quanto umana; egli sottomette le circostanze alla propria volontà e ai propri bisogni e, tranne che dinanzi alla morte, non è mai disarmato²⁵.

Jonas individua la faticosa relazione tra violazione della natura e civilizzazione dell'uomo attraverso la parabola tragica della formula – di baconiana memoria – “sapere è potere”, mania tipicamente occidentale orientata ad abbattere lo scarto salvifico tra ciò che si sa e ciò che si può, innescando la furia del *tutto-comprendere* e *tutto-potere*. Il potere politico, «che agisce concretamente sul mondo sociale – scrive sulla stessa linea interpretativa Giulio Chiodi – mira a completarsi col sapere che di per sé stesso non possiede, e il sapere, che agisce nel mondo del conoscere, mira a completarsi col potere che di per se stesso non possiede»²⁶. La circolarità auto-

²⁴ G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 283. Per approfondire i temi qui trattati, con riferimento alla figura di Solone – per molti versi affine a quella di Sofocle – si consiglia il bel lavoro di C. Faraco, *L'agire politico tra poesia e potere: Solone*, Mimesis, Milano 2022 (in corso di stampa).

²⁵ H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, p. 5.

²⁶ G.M. Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, FrancoAngeli, Milano 2019, pp. 139-143. Immediato il rimando all'apparato di dominio e autodominio in M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

referenziale di un *sapere che non può*, e di un *potere che non sa*, porta al cortocircuito: nell'impeto del massimo controllare, risulta incapace di autocontrollarsi.

Puntando sulla «minaccia della catastrofe proveniente dal successo smisurato»²⁷, Jonas mostra una lampante coscienza tragica, che vale appieno per il nostro discorso. Il sapere antico aveva intuito profondamente la ciclicità cosmico-caotica, accogliendo nell'alveo del mito «la distruzione volta in costruzione, la paura in coraggio (...), l'oscuro in luce, il caos in logos»²⁸, ed elaborando tentativi molto diversi – tecnici, istituzionali, filosofici – con cui eliminare il disordine. Al *caos* come regno del non-senso, reagisce il *logos* nell'intento di raccogliere e stabilizzare gli elementi, organizzandoli in un tutto comprensibile e perciò gestibile. C'è però qualcosa di beffardo – che sta nella precarietà d'ogni tentativo – come sostiene brillantemente Luigi Alfieri:

La natura è fatta appunto di forze cieche: cioè non solo non è opera e segno di Dio, ma non è neanche *cosmo*, non è neanche *fyxis*. È semplicemente *caso*, e caso non distinguibile dal *caos*: tanto che neppure la scienza ha presa sulle sue forze cieche. (...). Basti pensare alla perdurante impotenza della scienza riguardo alla previsione degli eventi, quando si tratta di catastrofi (...), non ci dà nessuno strumento realmente efficace di protezione. Si tratta pur sempre semplicemente di *caso* e il caso non significa nulla, il *caso* resta semplicemente *caos*, sfugge a ogni possibile visione dell'ordine: non soltanto alla teodicea, ma anche all'idea stessa di cosmo, in quanto possibilità di identificare nel mondo una struttura intrinseca di senso²⁹.

Nessun altro vivente attribuisce «all'ideazione e alla costruzione di artefatti una delega così decisiva per la propria sopravvivenza»³⁰. Aggiungiamo, tuttavia, che la trasposizione mitico-simbolica della continuità cosmico-caotica escludeva di per sé il dominio «contro l'idea di totalità divina e naturale»³¹ – avviato da una certa tradizione filosofica, e giudaico-cristiana. Grandi pensatori, tra i più diversi, si sono misurati con il progredire razionalizzante della modernità occidentale. Affascinanti le riflessioni di Rossana Rossanda a proposito di due tipi antropologici, quello tolemaico – l'uomo di radici – e quello copernicano. Quest'ultimo è l'uomo moderno, pioniere orgoglioso di un ricominciamento oltre la «tirannia degli astri», la terra e la stirpe, colui che ritiene «la genealogia e la stirpe come briglie messe alla sua libertà più che come salvaguardia: ogni muro può proteggere ma anche chiudere. E così, anche se ama la terra, non vuole radici; se ne ha, se ne sradica come condizione per essere se stesso». Il suo stare o ritornare non è mai definitivo, perché la propria terra

²⁷ H. Jonas, *op. cit.*, p. 179.

²⁸ Cfr. V. Consolo, *L'olivo e l'olivastro*, Mondadori, Milano 1994, p. 116.

²⁹ L. Alfieri, *Tra l'Etna e Atlantide. Appunti per una simbolica delle catastrofi*, in D. Mazzù – M.S. Barberi (a cura di), *Katastrophé. Tra ordine naturale e ordine culturale*, Giappichelli, Torino 2011, p. 15.

³⁰ P. Montani, *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, Cronopio, Napoli 2017, p. 15.

³¹ D. Mazzù – M.S. Barberi, *Dove è il pericolo cresce anche ciò che dà salvezza*, in Ead., *Katastrophé*, cit., p. 10.

non è che un «gioco di sentimenti»³².

Ricordiamo che per Martin Heidegger *deimon* è parola fondamentale per l'intera civiltà occidentale, «di quella inquietante ambiguità del dire dei Greci che pervade le contrastanti contrapposizioni dell'essere»³³. Nella sua interpretazione, pur se talvolta discutibile, rimane di grande impatto l'ineluttabile “senza casa”: l'autentico essere a casa dell'uomo è il suo radicale non essere a casa, come segnala la conclusione del canto – di cui al momento è sufficiente riportare lo stralcio finale, per riprenderlo a tempo debito.

*in alto nella città
se conserverà le leggi della sua terra
con la giustizia che ha giurato;
fuori della città, se per audacia si macchierà d'infamie*³⁴.

Tornando alle rovine della civiltà tecnologica, Jonas sviluppa in effetti alcuni contenuti teoretici del maestro Heidegger, per il quale essere *deimos* non dipende da colui che osserva qualcun altro, ma è la qualità di tutto ciò che è presente, costituendo l'essenziale dell'uomo. Determinante nell'ispirazione heideggeriana è la trasposizione della tragedia sofoclea da parte Hölderlin, in cui si sente l'eco di motivi orientali cari al poeta tedesco. La sua versione valorizza la rivelazione d'una solitaria e insuperabile interiorità dell'uomo – *das Aorgische*, l'*aorgico* – come forza vitale informe, subconscia e potenzialmente onnidistruttiva. Nella seconda e definitiva stesura della propria *Antigona*, del 1804, un Hölderlin ormai invasato da gravi turbe mentali, traduce il *deimos* con «Ungeheuer ist viel» ottenendo un effetto lapidario e oracolare: «l'immane», meraviglioso e orrifico, «da cui misteriosa stranezza deriva dalla sua enormità aliena». La corsa «al potere e all'alienazione» che contraddistingue la modernità tecnologica si rivela, allora, sin dalle origini³⁵.

³² R. Rossanda, *L'io senza radici*, in AA.VV., *Radici e nazioni*, manifestolibri, Roma, 1992, in part. p. 9 e pp. 11-12. «I dubbi del tolemaico sono altrettanto letali che le certezze del copernicano. “Ciascuno accusa l'altro di essere il solo tendenziale totalitario”. Ma siamo sicuri che “il sacrificare se stesso o gli altri all'eternità dei propri valori” – si pensi ad Antigone – sia peggio che l'agire “umanamente finalizzato”? A queste domande di senso, le risposte di Rossanda lasciano ben poco sperare: “L'illuminista spegne i roghi e costruisce le carceri”, l'uomo così pensato è “tutta e sola autocostruzione” di un umanesimo razionale, che non da oggi lascia scoperte le proprie faglie. La tanto dibattuta crisi del soggetto non è che il risvolto dell'illusione di onnipotenza: “L'etica del libero arbitrio conosce poche assoluzioni per cause di forza maggiore”» (cfr. *ivi*, pp. 12-13).

³³ Suscita «ugualmente il timor panico, la vera angoscia, così come il timore discreto, meditato, raccolto». M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 158-159.

³⁴ *Ant.*, vv. 368-371. Ad arricchire il campo teoretico heideggeriano hanno contribuito i pregevoli lavori di Caterina Resta, della quale ricordiamo, tra le numerose pubblicazioni, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1996.

³⁵ G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 102 e p. 196. Anche Bertold Brecht traduce *deimos* con *Ungeheuer*, parola densa di significati che designa una cosa ossessionantemente eccessiva nel bene e nel male (cfr. *ivi*, p. 194). Sapiente traduzione quella di Giuseppina Lombardo Radice: *Molte ha la vita forze tremende; eppure più dell'uomo nulla, vedi, è tremendo*. Sull'*aorgico* holderliniano cfr. G. Steiner, *Oltre il tedesco. La «terza lingua» di Hölderlin*, in *Antigone di Sofocle*

4. Una naturale *divergenza*

Sin dalle origini l'uomo ha definito e costruito il proprio *cosmo* rigettando *fuori* dal *proprio* spazio la natura intesa come disordine estremo ed ingovernabile. Eppure, siamo soliti dire “ordine naturale delle cose” per sottintendere che quelle cose vanno come devono andare, secondo un assetto autonomo e perfettamente funzionante in sé, indipendentemente dalla volontà umana. Non potendo certo ridurre nei limiti del presente contributo il pensiero dei greci sulla ‘natura’, portiamo lo sguardo sulla *physis* quale «potenza originante» autonoma per eccellenza, osservando la vita in tutte le sue potenzialità a partire dalla dimensione *nativa* dell’ambiente³⁶.

Puntiamo sul genere tragico poiché «(..) attinge l’originarietà della φύσις come *grembo* e come *molteplicità*, e perciò come contrasto d’una potenza divergente in se stessa: in una parola come spazio inclusivo ed insieme asimmetrico, accogliente e frammentato»³⁷. Lo schiudersi originario della totalità naturale alla *divergenza* è dono vitale, ma anche doloroso avvento dell’esser gettato dall’uno al molteplice. L’inizio della vita annuncia la fine del sogno di unione-comunione con il tutto. Iscritta nell’interiorità non pienamente consapevole,

(..) la percezione della propria nascita rimane sempre avvolta nella più impenetrabile oscurità, perché non è mai raffigurabile nel suo effettivo momento genetico; di essa non si può fare un atto autocosciente. Ciò vale tanto per i singoli individui, quanto per le collettività prese come tali. L’atto della nascita rimane *ignoto* per il

nella traduzione di Friedrich Hölderlin, Einaudi, Torino 1996. Noi chiamiamo la particolare disposizione dello spirito greco dinanzi alle cose “organico”, perché non concepisce il singolo isolato, ma come parte viva di un tutto cosmico, plesso dinamico dei contrasti che animano il divenire delle cose, nell’alternarsi naturale di vita e morte (cfr. W. Jaeger, Paideia, La formazione dell’uomo greco, Nuova Italia, Firenze 1946). Tra l’aorgico e l’“organico” – principio della vita nei suoi limiti naturali e civili – è inevitabile una lotta selvaggia, nel senso eracliteo ed hegeliano del termine. Tanto più lucida è la coscienza dell’abisso che li separa, tanto più polemica è l’azione tragica che ne scaturisce (cfr. G. Steiner, Le Antigoni, cit., in part. pp. 87-88).

³⁶ Cfr. G. Limone, *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2016, p. 42. Il Libro XI delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, dedicato «all’essere umano e ai suoi portenti», inizia con il processo di significazione riguardante la voce *natura*, “così chiamata in quanto fa nascere” (Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, UTET, Torino, 2006, in part. Libro XI, 1, p. 875). Sulla visione *iletica* della natura ha insistito suggestivamente Domenico Conci, esaltando nei suoi studi l’elemento vivente da non confondere con l’idea della natura come materia propria del pensiero occidentale che tende alla separazione tra soggetto e oggetto della conoscenza. Cfr. D.A. Conci, *Per una antropologia fenomenologica. Ragioni e metodo*, in AA.VV., *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, vol. I, Editrice Antenore, Padova 1991. Alla dimensione *nativa* e *generativa* rimandano le metafore concernenti la “madre terra” e la “madre natura”, nonché i vocaboli *biogea*, *geosfera*, *biosfera*, *Gea*, *Gaia* di grande diffusione anche rispetto alla questione ecologica precedentemente accennata. Per un approfondimento dei medesimi temi, su altri versanti cfr. M.G. Recupero, *Catastrofi naturali e catastrofi culturali. Annotazioni filosofico-politiche sull’Enciclica per la “cura della casa comune”*, in “Heliopolis. Culture civiltà politica”, n. 2-2019, consultabile al link <http://www.artetetra.it/heliopolis/indice/>

³⁷ S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 44.

soggetto nascente (...)»³⁸.

La nascita è davvero evento *perturbante* – *unheimlich* – «qualcosa in cui non si sa come raccapazzarsi», connotato da quel «genere di spavento che si riferisce a cose da lungo tempo conosciute e familiari». In un passo del celebre scritto *Il perturbante* Sigmund Freud descrive come tale il disorientamento di fronte a ciò che ci si aspetta in un certo modo, in un certo posto, mentre si rivela inconsueta e fuori posto. Per comprenderne le valenze emozionali, è praticamente necessario confrontarsi con il suo contrario – *heimlich* – ossia ciò che è ‘abituale’, ‘consueto’. Seguendo un’avvincente serie di concatenazioni lessicali, il termine scivola da ciò che è ‘di casa’, ‘intimo’, verso ciò che è ‘recondito’, occultato o inaccessibile a chi viene da fuori, prendendo financo i contorni dell’ignoto. Giustamente lo psicanalista ricorre al greco *xenos*, che mi permetto di associare a *deimos* perché simili sono le ambiguità linguistiche cui si prestano³⁹. Tornando al problema che il *perturbante* rappresenta nel vissuto individuale, da un lato indica «ciò che è familiare e piacevole e, dall’altra, ciò che è nascosto e tenuto celato». È dunque una parola che «si sviluppa in modo ambivalente, sino a coincidere con il suo opposto *unheimlich*». L’approfondimento freudiano culmina con un risvolto molto stimolante ricavato dall’interpretazione che Schelling istruisce abilmente a partire dal significato di *heimlich* come ‘nascosto’ e *unheimlich* come una sua “sottospecie”: in una sorta di lettura a rovescio dei due termini, *unheimlich* riguarda, di conseguenza, «tutto ciò che dovrebbe rimanere... segreto e celato, ma invece è venuto alla luce»⁴⁰. La formulazione avversativa rende perfettamente la discontinuità che il nostro “venire al mondo” introduce nel divenire cosmico, consegnandoci alla precarietà del “transitare” – nel pregnante contenuto heideggeriano che lo lega costitutivamente alla “transitorietà”⁴¹. Lo rende plasticamente il coro sofocleo, cantando dell’uomo che sorge mentre interagisce con l’ambiente che lo circonda, muovendosi in uno spazio cosmosacrale, non geometrico, per dargli forma. Ovvero dare senso al mondo.

Per sopravvivere deve «guadagnare il controllo sul contingente» – ambito del rischio, ma pure dimensione emozionante e poliforme della vita umana: possibilità di varcare il mare canuto fra le onde penetrando; di coltivare la Terra, volgendo l’aratro anno dopo anno, e addomesticare le bestie selvagge; e catturare la prole del mare nelle spire attorte delle reti – giusto per riepilogare qualche passo indicativo delle *technai* architettate dall’uomo *deimos* che, nel trasformare l’esterno, agisce sulla

³⁸ Cfr. G.M. Chiodi, *Nota comparativa su catastrofe e cultura*, in D. Mazzù – M.S. Barberi (a cura di), *op. cit.*, p. 128 (corsivo mio).

³⁹ Come sappiamo, le ramificazioni valoriali della *xenia* – che spaziano dall’estraneità, all’ospitalità, all’inimicizia – mettono in questione la classica visione dell’identità radicata nella cultura occidentale nelle forme dell’esclusione di presunte alterità negative. Ambiguità che, peraltro, lo stesso Sofocle sviluppa soprattutto nell’*Edipo re* e nell’*Edipo a Colono*. Per approfondire il tema mi permetto di rinviare al mio *Nel nome di Edipo. Considerazioni su identità, alterità, estraneità*, in S. Gambino – T. Tarsia – A. Velardi (a cura di), *Lo straniero. Confronti interdisciplinari e itinerari di ricerca*, Corisco Edizioni, Roma-Messina 2022, p. 85 e sgg.

⁴⁰ Cfr. S. Freud, *Il “Perturbante”*, in Id., *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Newton Compton Editori, Milano 1974, in part. pp. 290-291 e pp. 295-297.

⁴¹ Cfr. Heidegger, *L’Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., soprattutto p. 51 e sgg.

sua stessa natura:

Infatti l'essere umano ha creato se stesso come essere sociale, ha modellato pensieri, emozioni, istituzioni, ha governato gli aspetti della sua vita interiore prima ingovernabili. Sembra, dunque, che egli abbia una soluzione per tutto. Rimane solo il caso ultimo, la morte. Ma, nota il coro, molte malattie che un tempo erano senza speranza sono state curate con mezzi umani. (...). Forse che una creatura così ricca di risorse non potrà trovare una soluzione?⁴².

No. Nessuna *techné* può superare la mortalità. Con ciò si consuma ogni cosmogonia, avvertendo l'eco dei «paradossi terminali» descritti da Milan Kundera con riferimento agli ambiziosi progetti della tecnoscienza, evidenti nel non potere che «progredire contro il progresso del mondo». Quale destino, allora, per il signore e padrone della natura?

Dopo aver compiuto miracoli nelle scienze e nella tecnica, questo “signore e padrone” si rende improvvisamente conto di non essere padrone di nulla e di non essere signore né della natura (che si ritira a poco a poco dal pianeta), né della Storia (che gli è sfuggita di mano), né di se stesso (guidato com'è dalle forze irrazionali della sua anima). Ma se Dio se n'è andato e l'uomo non è più padrone, il padrone chi è? Il pianeta procede nel vuoto senza padrone alcuno. È appunto l'insostenibile leggerezza dell'essere. (...). A tutti i paradossi terminali, aggiunga anche quello della fine stessa. Quando un fenomeno annuncia, di lontano, la sua prossima scomparsa, siamo in molti a saperlo, ed eventualmente a dolercene. Ma quando l'agonia è vicina alla fine, guardiamo già altrove. La morte diventa invisibile. E già un bel po' che il fiume, l'usignolo, i sentieri che attraversano i prati, sono spariti dalla testa dell'uomo. Più nessuno ne ha bisogno. Quando la natura, domani, sparirà dal pianeta, chi se ne accorgerà?⁴³

5. Etica ed estetica del limite

Un mondo “snaturato”, privato di ciò che lo fa nascere, è destinato a morire per sempre. E viene in mente Günther Anders: «L'umanità che tratta il mondo come un mondo da buttar via tratta anche se stessa come un'umanità da buttar via»⁴⁴. Quest'intima connessione palpita nel coro sofocleo, permettendoci di dare risalto categoriale all'intreccio tra etica ed estetica – ci torneremo in conclusione – che caratterizza l'arte tragica. Esperienza «totale ed in questo senso metafisica»⁴⁵,

⁴² M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 166 e p. 136.

⁴³ M. Kundera, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988, p. 31.

⁴⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, vol. II, p. 35.

⁴⁵ S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, cit., p. 44. Il genere tragico «serve a dare corpo, a conferire una presenza visibile alle eterne considerazioni metafisiche, etiche e psicologiche sulla natura del libero arbitrio, sull'esistenza di altre menti e di altre persone, sulle convenzioni del contratto e della trasgressione tra l'individuo e le sanzioni trascendenti e sociali» (G.

lascia intatto quel mistero dell'essere «in cui l'uomo può trovare la miseria e il disastro più spietati, ma pure la ragione ultima di una grandezza insondabile»⁴⁶.

A suggellare la tensione all'estremo d'ogni prassi – *excesso non tocca la vita mortale senza sventura*, si constata in un passaggio successivo – *agire e patire* confluiscono come i rivoli di quell'unico fiume che è «l'esperienza viva e immensa»⁴⁷.

*Scopritore mirabile
d'ingegnose risorse,
ora al bene
ora al male s'incammina (...)*⁴⁸.

Splendida quest'immagine d'oscillante libertà umana, troppo umana diremmo. Aniché rassegnarsi ad un inerte fatalismo, il coro celebra il principio *ek-statico* – *straniero* all'ordine dello stare – che muove l'esistenza⁴⁹, conquista e disfatta allo stesso tempo. Preso nell'agone tra il subire e il decidere, l'individuo scopre le condizioni paradossali dell'esperienza personale e collettiva: all'«*innocenza colpevole* del nostro nascere» corrisponde la «*colpa innocente* del nostro errare»⁵⁰. L'errare cui si riferisce Salvatore Natoli potrebbe essere inteso nel significato di 'sbagliare' e, insieme, di 'peregrinare' alla ricerca di un significato che sottragga la contingenza al non-senso. L'animo umano «vagante nell'incomprensibile»⁵¹ è portato a trasfigurare costantemente la paura che prova nei confronti dell'*informe naturale*, governato dal caso, in una *forma culturale* – dotata di senso condiviso. L'unico modo di salvarsi dall'*insensatezza*, è salvarsi collettivamente. Perché io da solo non posso. Perché non c'è riparo dal rischio che abita «l'essere più pericoloso e il più in pericolo che esista (...) l'essere più spaventoso e spaventato»⁵². Questo spunto consente di ricordare che *deimon* viene pronunciato due volte prima della lirica al centro delle presenti riflessioni: è la guardia che definisce *deimon*, paurosa ed inconcepibile, la sepoltura di Polinice; inoltre reputa *deimon* l'orgoglio sovrano di Creonte. La morte e il potere, insomma, accomunati dalla paura⁵³ – che organizza la struttura elementare del politico, la

Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 116).

⁴⁶ Cfr. D. Del Corno, *Introduzione*, in Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Mondadori, Milano 1983, p. 22.

⁴⁷ *Ant.*, vv. 614-615. Cfr. J.P. Changeux – P. Ricoeur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 75.

⁴⁸ *Ant.*, vv. 365-370.

⁴⁹ Cfr. M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.

⁵⁰ Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, cit., p. 67. «Fino a che punto nel subire e ricevere dolore dalla natura, noi siamo costretti a replicare con l'errore, accrescendo così il dolore?» (ivi, p. 68). L'Autore riconosce che non è possibile spiegare il dolore tragico, «ingiustificabile per il semplice fatto che non ha bisogno di alcuna giustificazione: esso fa tutt'uno con l'innocenza della φύσις» (ivi, p. 60).

⁵¹ F. Hölderlin, *Note all'Antigone*, in F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, SE, Milano 2004, ebook, pos. 37.142.

⁵² Cfr. L. Alfieri, *La paura e la città*, in E. Cuomo (a cura di), *Simboliche dello spazio. Immagini e culture della terra*, Guida, Napoli 2003, p. 76.

⁵³ *Ant.*, v. 243 e v. 323. Cfr. G.M. Chiodi, *La paura e il simbolico. Spunti di psicoteoretica politica*

differenza tra chi è dominato e chi domina, tra debolezza e forza. Si fa sentire, al tal proposito, l'energia corradicale tra *deinos* e *deido* – ossia 'avere paura' – pulsante fin dentro i confini della città come spazio emancipato dalla paura naturale attraverso la paura politica.

Ciò non richiede semplicemente «una tecnologia della natura fisica – seguendo Nussbaum – richiede anche una tecnologia della natura umana, una tecnologia della ragione pratica. (...)». Le qualità recalcitranti del mondo possono essere dominate dalla razionalità pratica ed etica: con un riordinamento costruttivo degli interessi pratici e del linguaggio etico»⁵⁴. Torniamo così all'impianto sofocleo, all'artificio di confini posti a garanzia del bene per mezzo della *polis*, «mitema fondante della cultura occidentale ereditato dalla civiltà greca», considerata principalmente «proiezione mentale di tipo geometrico» in grado di fornire un orientamento unitario condiviso. Spazio «utopico sul quale viene costruita e distribuita la comunità»⁵⁵, rappresenta il modello idoneo ad abolire la paura mediante l'*invenzione* della forza collettiva – anche nel significato meno usuale di “scoperta di cosa nascosta, non ancora conosciuta” che ricorda la traduzione *perturbante* di Schelling, precedentemente accennata. Ci viene nuovamente incontro il *quid* impressionante che appartiene all'uomo, soggetto attivo e passivo allo stesso tempo, colpevole e innocente, lucido e cieco, saggio e dissennato, dominatore di tutta la natura in virtù del suo spirito industrioso, ma incapace di autogovernarsi⁵⁶. Se difatti la socialità umana si profila aristotelicamente apprendendo *l'aereo pensiero* insieme agli *impulsi civili*, il singolo si staglia sempre “sopra” o “sotto” la dimensione collettiva. Mai perfettamente allineato: *in alto nella città/ se conserverà le leggi della sua terra/ con la giustizia che ha giurato/ /fuori della città, se per audacia si macchierà d'infamia*⁵⁷. Ecco in tutta la sua carica oscura l'ossimoro *ypsipolis/ apolis*, lasciato in sospeso tra i nodi irrisolti della natura umana.

Nella sua *Antigonae* Hölderlin fonde in un *continuum* l'uomo pubblico «in alto nella gerarchia civica» e l'esule ostracizzata. Una lettura «stringatamente distributiva», fa notare Steiner:

Creonte, l'uomo più in vista della città, e Antigone, che sta per essere privata della cittadinanza, stanno precipitando entrambi nella rovina. (...). In questo modo, Hölderlin risolve in un colpo solo il problema fittizio, ma tormentato, di sapere se il primo stasimo riguardi Creonte, Antigone, o entrambi⁵⁸.

Effettivamente i vecchi tebanici non si riducono ad acclamare l'audacia di qualcuno e condannare l'infamia di qualcun altro, opta per «un tipo di saggezza più elusiva»⁵⁹. La potenzialità di quel mortale che è l'uomo, la sua «lucida spinta ad agire

in *La paura e la città*, a cura di D. Pasini, vol. II, Astra, Roma, 1984.

⁵⁴ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁵ D. Mazzù – M.S. Barberi, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁶ Cfr. J.P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁷ *Ant.*, vv. 354-356 e vv. 368-371.

⁵⁸ G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., pp. 102-103.

⁵⁹ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 134.

e ad agire polemicamente», definisce la «sostanza del suo essere». E, insieme, prova i limiti di qualunque prassi, che reca in sé un autentico carattere singolare-plurale, tra «solitudine e comunità»⁶⁰.

Potendosi concedere di stare sia dalla parte dell'obbedienza alla legge positiva, sia dalla parte del dovere pietoso di onorare i morti, il coro si caratterizza come *interfaccia del limite* all'assolutezza delle due posizioni confliggenti. Espone il punto di vista specificamente simbolico, la cui struttura rinvia sempre ad altro, conserva l'altro e non lo rimuove. Ogni limite deve avere un lato rivolto verso l'illimitato, deve cioè guardare fuori di sé per essere ciò che è. *Polla ta deina kouden anthropon deinoteron pelei*, sembra sottintendere il senso del limite appena segnalato attraverso l'utilizzo del verbo *pelein*: 'stendersi', 'muoversi', 'alzarsi', 'sorgere', 'avanzarsi', 'sporgere', 'provenire', 'divenire'; 'essere', 'stare', 'esistere', 'vivere'. Coprendo una siffatta gamma semantica, culminante nel divenire dell'essere che sporge, *pelein* è verbo della soglia, ambivalente per vocazione, in grado di recuperare ciò che può "rimanere al mondo" soltanto nella forma tipicamente simbolica di un *terzo spazio*⁶¹ tra limite e illimito; tra interno ed esterno; tra unità e molteplicità; tra stabilità e divenire. Affine la riflessione di Givone:

Ambiguità che sta nella prospettiva di un terzo assente. Non che questo terzo non sia dato. Ma è dato non come realtà positivamente afferrabile dalla mente o rivelabile da una teofania, bensì come *tyche*, come evento, come qualcosa che accade e si dà a conoscere nel movimento della contraddizione. Che, per quanto illuminata dall'alto, resta tale: la sua verità dice l'enigmaticità dell'essere. Non solo. Privo di un fondamento che dia al suo esistere stabilità e certezza, l'uomo è ambiguo e doppio in modo inquietante. (...). E dire che l'uomo nel mondo appare per lo più in balia di forze che lo sovrastano, e non raramente un trastullo nelle mani degli dei, uno strumento per mezzo del quale la divinità persegue i suoi scopi, una nullità che senza fine scivola lungo le derive della sciagura a seguito di autoinganno. Ma che questo accada, dipende in ultima istanza dall'uomo: sta a lui, infatti, a lui che dispone oltre misura di arte e di ingegno, di volgersi al bene (*esthlón*) o al male (*kakón*): «*Totè mèn kakón, allot' ep' esthlòn hérpein*». Dunque, se la libertà precipita nel «gorgo del bisogno» in cui tutto appare governato dalla necessità, la necessità rinvia al principio opposto e restituisce alla colpa, quindi alla libertà: ecco ciò che fa dell'uomo il *deinóteron* tra tutte le cose che sono *deindá*⁶².

Mi tornano in mente le preziose meditazioni di Giuseppe Limone sulla verità della contraddizione:

(...) non è prova di falsità, ma solo domanda in attesa. Ciò perché quella che appare una contraddizione è semplicemente la maschera

⁶⁰ G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 13 e p. 283.

⁶¹ La *terzietà* è per eccellenza qualità della simbolica politica, che ha nel suo DNA l'ambivalenza. G.M. Chiodi (a cura di), *Simbolica politica del terzo*, Giappichelli, Torino 1996.

⁶² S. Givone, *op. cit.*, p. 21.

di una comparazione a cui non si sa ancora dare una risposta, ossia una risposta in termini di concetti. Una comparazione a cui non si sappia ancora dare una risposta, è una domanda. La contraddizione, in via generalissima, è, perciò, sempre il motore di una domanda. In una risposta abita un concetto, in una domanda un'idea⁶³.

L'inno sofocleo scandisce queste contraddizioni tornando a parlarci ogni qual volta occorra rendere conto di un sapere dell'essere che continuamente ci manca, continuamente va cercato. Grazie al canto del *deimos* ogni teoria basata sulla confortante separazione tra culturale e naturale, tra civico e bestiale, viene messa poeticamente in discussione – com'è stato appena detto con riferimento a *ypsipolis/apolis*. Lo sconfinamento, pregio e difetto cruciale dell'esistenza, si nutre della polivalenza del *nomos*, forse il momento apicale dell'intera composizione lirica:

*in alto nella città
se conserverà le leggi della sua terra
con la giustizia che ha giurato;
fuori della città
se per audacia si macchierà d'infamie.*

Legge, giustizia, infamia, sono strettamente legate nell'*Antigone*, tragedia del limite per antonomasia. Ovvero tragedia del *nomos*, volendo accennare ad una suggestiva lettura offerta da Italo Mancini.

6. Lo strazio del *nomos*

Evocando l'idea spaziale dell'ordine dato alle *proprie* cose, *nomos* rinvia a ciò di cui l'uomo si *appropria* – dal verbo *nemein* con il triplice significato 'appropriazione', 'divisione', 'produzione', che istituisce una rete di connotazioni pragmatiche o astrattamente giuridiche, da una parte; forze soprannaturali arcaiche, ma ancora attive, dall'altra⁶⁴. Su questa triade – come ben sappiamo – si basa la teorizzazione schmittiana, in cui Italo Mancini ravvisa una sorta di «trasalimento del normativismo in decisionismo»⁶⁵. La spazializzazione del *nomos* – tracciata dal rappor-

⁶³ G. Limone, *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, cit., p. 156. «È tipico della natura degli studi filosofici e artistici – diversi, a questo riguardo, dagli studi scientifici – che il tempo e l'età tendano a portare con sé una visione più informata e più equilibrata del loro oggetto. Ma non c'è necessariamente un progresso nelle domande che poniamo e nelle risposte che diamo» (G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 329).

⁶⁴ Per approfondire queste trame cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 277 e sgg.

⁶⁵ Cfr. I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Venezia 1990, in part. p. 510 e p. 505. Tra gli scritti schmittiani, è d'obbligo il rimando a C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991. Il significato di *nomos*, "costume, consuetudine", varia a seconda dei luoghi e dei tempi. Ne offre un esempio calzante Erodoto (III, 38): *Se si proponesse a tutti gli uomini di fare una scelta tra tutti i costumi e si ingiungesse loro di scegliere i più belli, ciascuno, dopo un attento esame, sceglierebbe quelli del suo paese*. Complessivamente la greicità rivela un uso del termine abbastanza fluido, che comprende significati approssimativi quali uso, costume; norma,

to tra con la *violenza* inarginata, predominante attraverso la forza della natura – è concezione troppo angusta rispetto alla deità del *nomos*. Nel «fatto regale» inaugurato da Pindaro risiede, in vero, «una regalità tutta etica», che travalica la mera forza di legge. Per discutere del *nomos* Mancini utilizza l'interessante espressione di «implesso etico»⁶⁶, che promana dalla vita stessa, irriducibile alla strettezza delle convenzioni. Si caratterizza dunque per essere non solo vigente, ma vitale per la sussistenza della dimensione politica.

Non si tratta soltanto di cultura, ma anche di natura; non si tratta soltanto di decisione ma anche di ordine reale; non si tratta soltanto di volontà ma anche di verità (...); non si tratta solo di legge, ma anche di rito, di fede di culto; non si tratta solo di re, ma anche di ordinamento⁶⁷.

Non siamo dinanzi ad una pacifica coerenza del *nomos basileus*, ma dentro una elaborazione tragica dell'*ethos*, analoga a quella dell'*Antigone* – sulla quale lo stesso Mancini si sofferma chiedendosi, in fondo, se la trasgressione di una norma in nome della giustizia non sia da reputarsi, talvolta, come obbedienza a leggi *altre* – che vincolano la coscienza in misura maggiore dell'ordine costituito. Ci riferiamo al conflitto «fra le due radici di cui eterogeneamente si nutre la grande pianta del diritto»: la ragion di stato e le ragioni del sangue. La «difesa potestativa» dell'ordinamento e l'equità del «nutrimenti terrestri»⁶⁸. Richiamando in causa la dottrina di Schmitt, aggiunge:

(...) se è vero che il *nomos* è *basileus*, e potrebbe essere Antigone, è vero anche che *basileus* è *nomos*, e potrebbe essere Creonte: due personaggi da grande tragedia, perché entrambi veri e entrambi necessari, ma in collisione eterna fra di loro⁶⁹.

In quest'ottica la vicenda tragica, destinata a gettare luce spaventosa sul tratto ambiguo insito nella legge umana, esprime paradigmaticamente lo “strazio” filosofico della concezione di *nomos* ai tempi di Sofocle: dividere quello che è giusto

istituzione; ordinamento statale, forma di governo; legge veneranda; regola di un'arte; norma di un gioco. La critica sofista al *nomos* classicamente inteso, avrebbe alimentato un certo relativismo favorendo l'esaltazione del diritto come pura volontà e persino assecondando le propensioni tiranniche del potere. Sul tema cfr., fra gli altri, G. Zagrebelsky, *op. cit.*

⁶⁶ Cfr. I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, cit., p. 515. “Implesso etico” è un'interessante espressione coniata da Paul Valéry nelle sue indagini sulla coscienza, sul sogno, e sulle regole della mente, che aprirebbero stimolanti versanti di riflessione, da intraprendere in altra sede, soprattutto a confronto con la teoria freudiana e con la psicoteoresi politica (cfr. Id., *Quaderni*, Adelphi, Milano 1990, vol. IV).

⁶⁷ L'Autore ritrova l'ampiezza dei contesti aristotelici anche nell'interpretazione-traduzione holderliniana del *nomos basileus*. Cfr. I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, cit., in part. pp. 506-507.

⁶⁸ Cfr. Id., *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 54-55.

⁶⁹ Id., *L'ethos dell'Occidente*, cit., in part. p. 508.

secondo le leggi dettate dal potere, da quello che è giusto secondo *physis*⁷⁰; separare i molti *nomoi* dall'unica *dike* – la giustizia divina entro cui agisce pure *physis*. *Non ha il diritto di separarmi dai miei*⁷¹ – dice Antigone dichiarandosi fuori dalle «leggi terranee» che regolano l'obbligo politico. Osserva puntualmente Massimo Cacciari che la disobbediente

non mira a “riformare” il potere di Creonte, a renderlo più ossequioso delle tradizioni, non cerca compromessi più o meno “alti” tra il diritto positivo dello Stato e la pietas domestica. Non rivendica un nuovo diritto, né un nuovo ordine politico. La parola di Antigone manifesta un'alterità radicale rispetto a tutte queste dimensioni del logos⁷².

Creonte segue la logica *politica* della contrapposizione amico-nemico, giudicando in base all'*operare*. Ma Antigone, di fronte a due fratelli, trova che il loro essere *nati* è motivo sufficiente per essere *egualmente* amati, protetti e salvati, nonostante il loro *diverso* operare, e al di là di esso, giacché l'*essere* va oltre il semplice *operare*. Lo scontro tra i due protagonisti – scrive Gustavo Zagrebelsky – non è «tra la legge e la libertà di coscienza, ma lo scontro tra due leggi, l'una proclamata dal decreto di Creonte, l'altra rispecchiata, rispecchiata ma non creata, dalla coscienza di Antigone»⁷³. La priorità radicale dell'*essere* sull'*operare* fa esplodere la contesa sulla sepoltura e conduce alla disintegrazione reciproca⁷⁴.

I vecchi di Tebe insegnano che la vera salvezza della città consiste nell'accordo tra i *nomoi scritti* – che legittimano il divieto di sepoltura del cadavere di Polinice – e i *nomoi non scritti*, naturali ed eterni, «sensibili al cuore dell'uomo» – che legittimano la ribellione di Antigone al comando di Creonte in nome di un gesto ritenuto

⁷⁰ La prospettiva che a partire dalla metà del V secolo a.C. celebra la centralità dell'azione umana, rappresenta una simbolica frontiera per l'intera cultura occidentale, segnando la progressiva squalifica del *mythos* da parte *logos* quale procedimento razionale che poggia su dimostrazioni rigorose. Cfr. tra gli altri J.P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁷¹ *Ant.*, v. 48.

⁷² M. Cacciari, *La parola che uccide*, in Sofocle, *Antigone*, trad. di M. Cacciari, Einaudi, Torino 2007, epub, pos. 2.4. Il carattere di Antigone è «da sua assoluta estraneità al comando delle leggi», mentre sta al coro interrogarsi «sulla relazione tra positività del diritto, artificio della legge e mondo divino» (ivi, pos. 2.5).

⁷³ G. Zagrebelsky, *op. cit.*, p. 35. In queste parole ritrovo l'idea della totalità naturale, dimensione originaria e nativa da cui promana l'umano in quanto creatura.

⁷⁴ Questa chiave di lettura hegeliana viene approfondita suggestivamente in D. Mazzù, *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello Stato*, ETS, Pisa 1999, in part. p. 155 e sgg. Creonte, facendosi carico del principio *ordinatore* per eccellenza, il criterio politico che si fonda sulla *separazione* e la *gerarchizzazione*, ha bisogno di ripristinare le differenze travolte dalla guerra civile, e ancora confuse nei fiotti di sangue che contaminano il suolo tebano. «L'editto di Creonte è una punizione politica; per Antigone è un crimine ontologico. La colpa di Polinice nei confronti di Tebe è totalmente irrilevante rispetto al sentimento esistenziale che Antigone prova per l'io unico e insostituibile del fratello» (G. Steiner, *Le Antigoni*, cit. p. 41).

giusto, equo, umano e pio⁷⁵. Attengono al *nomos*, infatti, sia la necessità del potere politico di separare razionalmente gli amici dai nemici, sia la sacralità inviolabile dei riti funebri familiari. La legge è ora regolamentazione concreta ed esteriore delle istituzioni; ora quella che vige *in interiore homine*. Dimensioni che sono in contatto ma non con-vivono: «la polis vive nel ‘fuori’, e l’*oikos* all’‘interno’». Distinti sono i principi cui obbediscono, infinitamente destinati alla *stasis*: «sempre la polis cercherà di ‘disfarsi’ dell’*oikos*, di farsi *auto-noma* rispetto all’ordine dell’*oikos*, di affermare *sola mente* il meraviglioso-tremendo artificio della propria costruzione – sempre l’*oikos* affermerà la pre-potenza del proprio grembo su quell’artificio»⁷⁶. La progressiva razionalizzazione della legge, di cui si fa promotore Creonte, appare infinitamente inconciliabile con la pietà difesa dal gesto di Antigone.

Siamo in grado, allora, di riconoscere la vera natura della *hýbris*: essa consiste nel *fingerere* di possedere la potenza capace di realizzare quell’Armonia. Ma potrebbe Creonte essere o voler essere Re senza fingerla, senza illudere e illudersi introno alla sua realizzabilità? Se vi è un demone dei Re, non dovrà esigere di rappresentare le leggi terranee della città *come se* esse riflettessero l’Armonia, troppo profonda per l’uomo, di diritto e Giustizia? Ciò che la sapienza tragica divide, il Re deve *fingerere* conciliato. (...). E soltanto perché si attiene fermamente alla sua ‘finzione’, lo stesso Re appartiene alla scena tragica. Antigone non sa nulla di *techne politiké*, è straniera alle sue aporie. Ignora pertanto il *come se* di Creonte. Ma ne rappresenta un altro, ugualmente superbo: ella si esprime *come se* il principio dell’*oikos* potesse vivere *solo* (...) ⁷⁷.

Qui Massimo Cacciari rilancia prontamente circa l’ambizione di una sintesi *impossibile*. «molteplice è la polis, non riducibile a uno», non per la semplice compresenza di interessi diversi, di linguaggi diversi. Ma perché l’armonia, in vero, «ha sempre luogo all’interno di una invalicabile dissonanza; l’orrore continua a trasparire attraverso l’immagine della conciliazione, di cui è premessa e ragion d’essere. L’unità e la gioia faticosamente raggiunte si scindono ogni volta per produrre nuove divisioni e nuove sofferenze»⁷⁸. Come il singolo ha da patire l’abbandono dell’intero – da cui promana l’*ek-sistere* – così ogni *polis* patisce una misura d’ordine che precede ogni legge e ogni convenzione, *straniera* alla città ordinata in base a un

⁷⁵ Cfr. I. Mancini, *L’ethos dell’Occidente*, cit., p. 518.

⁷⁶ M. Cacciari, *L’Arcipelago*, cit., p. 40. In ogni cultura «vi è l’imperativo fraterno del mutuo appoggio, cemento efficace della società, e vi è la realtà pudicamente cancellata dei fratricidi eroici» (cfr. N. Loraux, *La città divisa*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2006, in part. p. 308). L’immagine dei due fratelli reciprocamente infilzatisi è emblematica della *stasis*, l’incubo *pantogamico* e *pantoclastico* che incombe sulla città di Tebe. Il *caos* che accompagna l’indifferenziato mitico – o naturale, secondo quanto detto sin qui – viene sottolineato dalla trattazione sofoclea del tema dei fratelli nemici: *per duplice destino lo stesso giorno son caduti, uccisori e uccisi con empio fratricidio...* (vv. 170-172); *i due sventurati dallo stesso padre e dalla stessa madre generati l’un contro l’altro levarono le duplici aste vittoriose e egual parte di morte han conquistato* (vv. 144-147).

⁷⁷ M. Cacciari, *L’Arcipelago*, cit., pp. 51-52. Cfr. inoltre M. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁷⁸ R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell’individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, p. 91.

sistema differenziale. Nemmeno straniera nel senso di riconducibile all'ospitalità in termini dialogici⁷⁹. Lo strazio del *nomos* scaturisce da quella *delirante passione* – *hýra* è il solco, la ferita – che sempre abita l'interno della logica rigidamente oppositiva senso/non senso, buono/cattivo, innocenza/colpa etc. Tale separatezza ha naturalmente «bisogno della differenza, e la differenza – rileva efficacemente Domenica Mazzù – è l'anima del criterio politico». Pensando di poter dividere «il mondo in amici (dentro) e nemici (fuori)», si rende non solo pienamente funzionante nell'universo convenzionale, ma addirittura ossessivo di fronte a tutto ciò che non accetta le regole che permettono di distinguere «tra appartenenza ed estraneità, tra *filìa* (dentro) e *fobià* (fuori)», attivando «quel circolo vizioso in cui il controllo è funzionale al dominio ed il dominio è funzionale al controllo». Il *logos* politico, con cui l'ordine si legittima dal *caos*, ordisce una fitta rete di protezione che avvolge paranoicamente il *proprio* separandolo dall'*altro*. Rimuovendo ciò che si sottrae alla sua presa razionale, risponde all'istanza fondativa di tutti gli ordini culturali che vogliono sopravvivere all'indifferenziato «pantogamico e pantoclastico». Pur svolgendo esteriormente un compito soteriologico, il criterio escludente è nondimeno destinato a vacillare dinanzi all'assalto *perturbante* dall'interno, e da cui non ci si può difendere frontalmente. Perché non è che il *proprio-altro*⁸⁰.

Siffatto approccio riconnette alla lettura heideggeriana della relazione con il *tratto estraneo*, tappa obbligata per «la *provenienza* del ritorno» all'essenza.

Infatti, solo là dove il tratto estraneo è conosciuto e riconosciuto nella densità dei suoi contrasti essenziali, sussiste la possibilità del rapporto genuino, che non è fusione disordinata, bensì differenziazione che dispone. Là dove, invece, ci si limita a respingere o addirittura ad annientare il tratto estraneo, va necessariamente perduta la possibilità dell'attraversamento del tratto estraneo e quindi anche del ritorno a casa del tratto proprio e nel tratto proprio⁸¹.

Nessuno degli antagonisti sofoclei riuscirà a “tornare a casa”, ostinati a di-

⁷⁹ M. Cacciari, *L'Arcipelago*, cit., p. 37. Com'è noto sarà soprattutto Jacques Derrida a sviluppare le riflessioni di Freud e Heidegger riportando il tratto *Unheimlich* alla categoria dell'ospitalità. Sul tema si consiglia C. Resta, *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008.

⁸⁰ Cfr. D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 50, p. 58 e p. 60. L'ordine convenzionale provvede a riorganizzare il caos prepolitico, *pantogamico* e *pantoclastico*, sulla base del principio di non contraddizione, «per il quale l'amico non può essere allo stesso tempo nemico. Tale principio, valido per la formalizzazione pubblica, scontrandosi con la caratteristica ambivalenza di affetti privati come l'amicizia e l'inimicizia, non è più in grado di governarla. Le relazioni di appartenenza ed estraneità non possono scaturire da astratte operazioni concettuali né da indicazioni meramente autoritative» [D. Mazzù, *La metafora autoimmunitaria del politico*, in Ead. (a cura di), *Politiche di Caino*, Transeuropa, Ancona-Massa 2006, pp. 233-234]. Domenica Mazzù riprende la dialettica del processo di riconoscimento del *proprio* – in rapporto alla teoria dell'inconscio come *proprio-altro* di Franco Fornari – elaborando una brillante proposta ermeneutica in grado di contribuire allo sviluppo di una rinnovata e concreta prospettiva della tolleranza (cfr. *ivi*, in part. p. 235 e agg.).

⁸¹ M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 53.

fendere il *proprio* dal confronto con l'esterno. Fermi nella loro assolutezza, hanno oltrepassato il limite oltre il quale la giusta misura precipita nella *hybris* confermando, attraverso questo paradosso, che la «mobilità vitale della storia» ha bisogno di «ridisegnare continuamente i confini» tra il *proprio* e l'*altro* «rafforzando nel contempo i legami profondi che li mantengono uniti»⁸². Occorre, allora, predisporre idealmente ad abitare la soglia, poiché la «definizione della propria persona e il riconoscimento polemico dell'«altro» (l'*autre*) al di là dei confini minacciati dell'io, sono due azioni indissolubili»⁸³. Altrimenti mai nessuno potrà tornare a casa accomodandosi nell'«illusione narcisistica di una coscienza, la nostra, che poniamo all'origine di ogni senso»⁸⁴. Alla percezione assoluta di sé, appunto, non può che corrispondere l'oscuramento di tutto ciò che è altro da sé. E invece le domande radicali – come quelle suscitate dal messaggio mitico – provocano ad oltrepassare il confine stringente della conoscenza razionale per intercettare, nella lontananza imperscrutabile delle origini, la massima vicinanza; nel profilo irriducibile dell'*altro*, il *proprio*. Penso alla appassionante «previsione sull'ethos del futuro» di Mancini, un'etica inverata dalla «relazione di *alteriorità*» alla ricerca di nuovi territori, «oltre le terre fin troppo predate dell'essere e dell'io (...); si tratta di deporre il primato della conoscenza e della fruizione, e di mettere al suo posto il rapporto etico, prenderlo nel cerchio della nostra responsabilità»⁸⁵. Questa la funzione ampiamente politica del coro sofocleo, far provare quel sommovimento dell'essere che agita ciascun uomo, liberando la valenza salvifica della critica volta alla ricerca di una comune misura cui conformare gli interessi parziali. Lasciamo che la sua voce universale ci coinvolga nel confronto polimorfo con il reale, quando siamo costretti a misurarci con la non-unità della verità, la non-uniformità degli intelletti. Lasciamo riecheggiare il suo *sapere* inclusivo, quando sentiamo il bisogno di un agire riparativo per confortare chi ha perso la propria dimora originaria. Apriamo l'istinto alla dimensione simbolica, primo e ultimo territorio per un'appartenenza che accolga, concretamente, le «componenti radicali dell'umanità discutibile dell'uomo, discutibile in

⁸² D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., pp. 168-169.

⁸³ G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 260.

⁸⁴ D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 59.

⁸⁵ Cfr. I. Petrone, *Contributo all'analisi dei caratteri differenziali del diritto*, Bocca, Torino 1897, p. 71 riportato in I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, cit., in part. p. 381. L'Autore è notevolmente ispirato da Emmanuel Lévinas nell'immaginare nuovi orizzonti «da conoscere, rispettare, accarezzare (...). Se avrà un senso il concetto di sovranità, non sarà nel decisionismo, senza ragioni, soprattutto quelle altrui, ma nella sovranità dell'altro, del *volto*, in cui l'altro si presenta in modo inconfondibile, del prossimo» (ivi, p. 504, corsivo mio). In prezioso contatto con questi temi, d'ispirazione profonda per il presente contributo, è M.F. Schepis, *Orme di viandanti. Riflessioni sulla politica dell'incompiutezza*, Mimesis, Milano-Udine 2021. «Lungi dall'essere impegnata a delimitare i propri difensivi confini, la soggettività levinasiana, nell'essere naturalmente *per-lo-straniero*, si riscopre a sua volta come straniera, mai completamente a casa propria. Questa prospettiva evoca una concezione tutta ebraica (...). Molto più che un lontano ricordo, ci suggerisce Lévinas, l'antica condizione degli ebrei pretende di significare il presente, nel luogo stesso che minaccia quotidianamente di convertirsi in conflitto fra *autoctoni* e *stranieri*. Nel riconoscere tale significato, l'Europa potrebbe assumere un nuovo «volto», oltre quello attuale limitato agli accordi economici, finanziari, militari» (ivi, p. 42).

quanto va sempre provata e delineata daccapo nel confrontarsi con l'*autre* (...)»⁸⁶.

Lo slancio verso quella che definirei una *geopolitica della cura*, di cui si sente tanto la mancanza, non può che coinvolgerci a livello corale in quanto etico, e a livello etico in quanto corale. Si profila tenacemente quanto prospettato qualche pagina fa, la congiunzione liminare tra etica ed estetica – concreta e ideale allo stesso tempo – che proietta la politica in uno spazio di possibilità, pensabile fino all'impossibile: «È certo del tutto esatto, e confermato da ogni esperienza storica, che non si realizzerebbe ciò che è possibile se nel mondo non si aspirasse sempre all'impossibile»⁸⁷. Come dire che la *polis*, forma sacralizzata del legame politico in cui la collettività possa riconoscersi, sopravvive a se stessa soltanto se anela ad un modello d'*impossibile unità*, senza abbandonarne la ricerca. Accettando di rimettere tragicamente in questione «i rapporti unilaterali rigidi e gerarchici del possibile e dell'impossibile, dell'inconcepibile e del concepibile (...)», come nella stimolante descrizione del “simbolico” di Raphaël Draï⁸⁸.

7. “A misura d'uomo”

Riepilogando il percorso sin qui svolto, l'affresco ontologico custodito nell'*Antigone* emoziona l'animo e stupisce filosoficamente, mettendo profondamente a disagio l'uomo chiamato ad un faccia a faccia con la sua anomala essenzialità. L'opera sofoclea mette in crisi le certezze radicate in una versione logocentrica della conoscenza mostrando, per contrasto, i modi per conservarne la giusta misura.

Facendo nostra l'impareggiabile valutazione di Zagrebelsky, attraverso il rito teatrale tutta la comunità è portata a condividere

(...) le paure ancestrali e le passioni distruttive che agitano lo spirito pubblico, per rinnovarlo attraverso la visione del male. È una pedagogia politica. (...). Qui la verità (quel tanto di verità che è alla nostra portata) è nascosta in uno scontro di figure dell'umanità e ci alletta a scoprirla interiormente. Così, scoperta, diventa nostra più di quanto possa qualunque discorso diretto che venga dalla voce esteriore di un pedagogo ambizioso di spiegare tutto, e perciò troppo⁸⁹.

La grande arte esercita «il potere evocatore che fa sorgere nel cervello dello spettatore immagini, memorie, ricordi, gesti, e suscita il sogno. L'arte dà da pensare.

⁸⁶ Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 262.

⁸⁷ M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Mondadori, Milano 2018, pp. 129-130.

⁸⁸ R. Draï, *La politique de l'inconscient*, Payot, Paris 1979, p. 48. L'organizzazione della polis «non garantisce solo il perseguimento dell'utile di ciascuno. La polis salva. La polis perciò è manifestazione del divino, dono divino. (...) guai a credere che quel dono possa appartenere una volta per sempre, guai a farne un possesso sicuro». Cfr. M. Cacciari, *La parola che uccide*, cit., pos. 2.6.

⁸⁹ G. Zagrebelsky, *op. cit.*, p. 22.

Invita al sogno condiviso (...)»⁹⁰. Come la tragedia sofoclea, che sa far scattare «le oscillazioni tra la coscienza di sé e il presentimento sotterraneo di una negazione o di una trascendenza dell'«Io»». Attraverso il potenziale mitico, che differisce «il suo compimento per mezzo dell'ambiguità, dell'errore e del conflitto», i versi di Sofocle dispiegano la «trascendenza» appartenente all'essenza. È il mito, con «la sua dedizione alla trascendenza», a creare ed imporre un'ermeneutica «della ricorrenza, della ripetizione (quel «chiedere ancora») attraverso il tempo»⁹¹. Occorre cioè *pazienza* – attesa che patisce l'avvento di un significato capace di guadagnare la sua verità a patto di rinunciare al nostro «estriore e consapevole stare in questo mondo»⁹².

Non basta sapere che all'ordine secondo natura – entro cui vita e morte stanno in ciclica armonia – fa da contrappunto l'ordine secondo l'uomo. Dal punto di vista etico-poetico proposto, la creazione del *cosmo* come vittoria sul *caos* e l'istituzione culturale della città si rispecchiano in un unico prodigio: l'uomo. Colui che non è solo misura di tutte le cose ma anche «dis-misura»: è l'unione *misura-dismisura* – riprendendo, heideggerianamente, non l'unità di un collegamento ma l'unità di un'origine⁹³. Tremendo nei confronti di tutti gli altri enti e di se stesso, tutto ci riporta al *deinon che dunque siamo*⁹⁴ – a quel problema sollevato all'esordio delle presenti considerazioni, ora riconoscibile come quel «mistero di forze vitali illimitate»⁹⁵ che rendono indecidibile la natura umana.

Ripenso ai seguenti versi: *D'ogni risorsa è armato, / né inerme mai verso il futuro si avvia solo dall'Ade scampo non troverà*⁹⁶ – immaginando come forma poetica dell'umano l'ossimoro *pantoporos/aporos*: *pantoporos* si riferisce alla completezza tecnica della creatività umana; *aporos* alla costitutiva carenza di rimedi dinanzi alla mortalità. Riflettendo sull'uomo massimamente armato e disarmato, Paul Ricoeur apporta una convincente precisazione: la «differenza tra la dotazione naturale dell'uomo e il suo compito morale e politico è che la natura ci ha lasciato allo stato di abbozzo nei suoi equipaggiamenti e nelle sue disposizioni, e che dobbiamo farcene carico da soli attraverso un'attività strutturante di natura normativa»⁹⁷. L'ossimoro allude,

⁹⁰ J.P. Changeux – P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 308.

⁹¹ G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 240 e p. 335.

⁹² D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 10. *Paziente* è l'interpretazione disposta a «patire, dunque appassionata, la quale non si stanca di attendere che dagli avvenimenti e dalle esperienze indagate emerga un qualche senso, fosse anche il più imprevedibile, che consenta di riconciliare le logiche apparentemente più disparate. Una versione, insomma, disposta a farsi prigioniera dei dati per scoprirsi liberatrice del loro senso» (ivi, p. 54). *La memoria*, in tal senso, si fa strumento ermeneutico per eccellenza, «perché non è avara di tempo, del quale pure ha bisogno, così come gli esseri viventi hanno bisogno dell'ossigeno. (...) La fretta è dissipatrice senza essere generosa, consuma senza godere». *La memoria*, invece, possiede una rara *volontà sotterologica* capace di intrecciare il tempo con l'etica, «(...) si concede il tempo per volgersi e guardare-ancora ciò che ha già visto, per recuperarlo» (cfr. *ivi*, pp. 55-56).

⁹³ Cfr. M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 52.

⁹⁴ Mi permetto di parafrasare un titolo di Jacques Derrida (*L'animale che dunque sono*, Rusconi, Milano 2020).

⁹⁵ G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 102.

⁹⁶ *Ant.*, v. 360.

⁹⁷ J.P. Changeux – P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 217.

allora, ad un'aporia non meno grave della morte – evento certificato da nient'altro che dalla nostra creaturalità. Esplicita il pericolo della dismisura su un piano ulteriore, il tracimare delle azioni empie, contro cui ammonisce severamente la coscienza civica rappresentata dai vecchi tebani: *Non condivida il mio focolare, / non amico mi sia / chi agisce così*. Nella visione della *polis*, emblema della collettività ben governata, il *focolare* – *parestios* – costituisce il punto di riferimento più radicato, originario e familiare. Ebbene, anche il pensiero – la parte più riposta – è come il *focolare dell'essere*⁹⁸. Gli anziani tebani esortano ad agire responsabilmente ponderando la giusta misura fin dentro l'abisso del nostro stesso pensare, in questo continuo volgersi *ora al bene, ora al male*...

L'essenza dell'uomo non può che coincidere con quel *più*⁹⁹, intonato nell'incipit del coro per fissare e dilatare la prospettiva ontologica in termini di eccedenza ed eccezione. Essere la *più* portentosa di tutte le creature non implica, però, l'assolutezza priva di qualsivoglia termine di paragone. È interessante, infatti, che il massimo grado dell'essenza venga trattato come un superlativo *relativo*: *deinoteron*, si dice, perché è soltanto nella *relazione* che può darsi un senso, positivo o negativo, all'esistenza¹⁰⁰. Si tratta d'incamminarsi *ora al bene, ora al male*, tra azione e distruzione, consapevoli che il bene non sia raggiungibile una volta e per tutte; d'altra parte, convinti che anche il male non possa essere mai definitivo. Entrambi dipendono dalla *decisione*, nella pregnanza del *taglio* – *Urtheilung* – all'unità-totalità dell'essere nell'essere, con cui si dischiude la «via eccentrica» che chiunque percorre nel mondo¹⁰¹. Pietro Montani si sofferma su questo passo specificando quella che sembrerebbe una qualità del vivente umano: «costui se la sa cavare in ogni occasione, certo, ma è anche singolarmente sprovvisto di mezzi e di risorse stabili. (...) *le risorse è te-*

⁹⁸ Così pure Freud rende il focolare con *Heimlich* – ossia l'opposto del *deinos* (*Unheimlich*). Interessante, peraltro, la radice che accomuna il termine ad *Heimat* ossia patria. Cfr. tra gli altri G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 267 e p. 284.

⁹⁹ Il “più” dell'inquietante che qui s'impone non è da intendersi in un'ottica di grado, non costituisce, cioè, «il punto più alto dell'inquietante stesso, in senso graduale. Ma è, per sua natura, ciò che vi è di unico nel suo genere (...)». *Il più deinos* – come dire il più ente tra gli enti – è l'uomo, l'unico in grado rapportarsi con l'essere nella sua eccezionale consapevolezza (cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., in part. p. 169). L'essere umano è l'unico essere che interroga e che si interroga sul perché della propria esistenza, cioè sul senso e sul fondamento; ma il suo domandare coinvolge inevitabilmente il senso dell'essere in relazione con altro/i da sé. Una domanda che interpella le ragioni ma anche i limiti della libertà del singolo nella vita intersoggettiva come vita sociale e politica. Cfr. F. Ricci, *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*, Giappichelli, Torino 200, in part. p. 313 e sgg. Per un'interessante ricostruzione della dimensione *onto-mito-logica* dell'essere umano in relazione al potere politico cfr. Ead., *Paradigmi mitico-simbolici del potere*, in “Rivista Italiana di Filosofia Politica”, cit., p. 87 e sgg.

¹⁰⁰ «Solo la fondamentale uguaglianza degli uomini nella loro intrinseca mancanza di valore di fronte alla morte può dare un senso alla vita dell'essere umano». Seguendo le orme dell'eroina sofoclea Zagrebelsky spiega che il *nomos* di Antigone ha «radice trascendente», non appartiene semplicemente al contesto della tradizione. Cfr. G. Zagrebelsky, *op. cit.*, in part. p. 37.

¹⁰¹ F. Hölderlin, [Prefazione al] «Frammento di Iperione», in Id., *Scritti di estetica*, cit., pos.12.2.

nuto a darselo da solo, di volta in volta e senza nessuna garanzia che le troverà»¹⁰². Non può non riconoscersi *aporos* dinanzi alla morte, l'uomo. Ma non così dinanzi alla vita. Vogliamo sperare che, ad ogni istante, ciascuno di noi sia come un superlativo in cerca di comparazione, il termine di una relazione entro cui mostrarsi al meglio e non al peggio dei propri limiti¹⁰³.

¹⁰² P. Montani, *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, cit., p. 126.

¹⁰³ Cfr. S. Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, pp. 253-254. Raphaël Draï sottolinea che il desiderio di vivere proprio dell'uomo trasforma l'avvenire in speranza. «L'atto di sperare include una situazione fissata nella prospettiva della reviviscenza del tempo, essa rovescia il rapporto spazio-tempo, morte-vita, rassegnazione-coraggio» (R. Draï, *op. cit.*, p. 49).