

ÁTOPON

RIVISTA DI PSICOANTROPOLOGIA SIMBOLICA
E TRADIZIONI RELIGIOSE



ANMY IACUELE – M. PIA ROSATI

L'INQUIETANTE NELL'ANTIGONE DI SOFOCLE



MYTHOS EDIZIONI

ÁTOPON

RIVISTA DI PSICOANTROPOLOGIA SIMBOLICA
E TRADIZIONI RELIGIOSE

ISSN 1126-8530

Direzione:

Maria Pia Rosati, past dir. Annamaria Iacuele

Redazione:

Giuseppe Lampis, Maria Pia Rosati,

Claudio Rugafiori, Marina Plasmati,

Lorenzo Scaramella

Ad memoriam: Gilbert Durand, Julien Ries

I edizione Quaderno 1/2005

II Edizione elettronica 2015

© « átopon »

(Rivista di Psicoantropologia Simbolica)

‘MYTHOS’ Associazione scientifico culturale

Via Guareschi 153 – Roma 00143

www.atopon.it – atoponrivista@atopon.it

Abstract

Antigone è paradigma dell'inquietante vicenda dell'uomo in cammino verso sé stesso e la verità, rivelazione-svelamento del senso dell' esistenza.

Fanciulla inerme, Antigone si pone in ascolto di quella verità profonda ed originaria che parla in tutta semplicità dal suo cuore, anteriore alle leggi degli dei e degli uomini, che non fa distinzione tra vivi e morti, presente passato e futuro.

Questa verità, fondata nel suo stesso essere, riesce a darle «un cuore ardente anche di fronte a cose che raggelano» (Sofocle, *Antigone*, v. 88) e le consente di essere autentica, di esprimere il coraggio di essere, di vivere e di morire in conformità con se stessa: «non mi capiterà nulla di così grave da impedire che io muoia nobilmente».

INDICE

<i>L'inquietante dell'esistenza umana</i>	6
<i>La dolorosa eredità di Antigone</i>	12
<i>Antigone e il coraggio di soffrire</i>	15
<i>Eros, un dio inquietante e terribile</i>	27
<i>Dioniso, scioglitore di ogni affanno</i>	31
<i>Riflessioni psicoantropologiche</i>	39
<i>L'Individuo</i>	41
<i>Bibliografia</i>	54

éthos anthrópoi dáimon

L'uomo in quanto uomo è vicino al divino

Eraclito *fr.* 119 DK

Molte le cose inquietanti,

nulla di più inquietante dell'uomo

Sofocle, *Antigone*

L'inquietante dell'esistenza umana

Freud, il creatore della psicoanalisi, si è interrogato sull'uomo e ha visto nel mito di Edipo, o meglio nell'*Edipo* di Sofocle, un esempio paradigmatico dell'inquietante, il perturbante (*unheimlich*) che caratterizza la condizione umana.

Ma l'intera trilogia sofoclea (*Edipo re*, *Edipo a Colono*, *Antigone*) ci sembra paradigmatica e ricca di inesauribili temi di meditazione per chi voglia cercare di accostarsi al mistero della vita umana, del suo significato, del suo valore e della sua tragedia. *In primis* pensiamo alla disciplina della psicoanalisi che, nella visione junghiana è un viaggio simbolico verso il Sé, l'essenza dell'uomo.

L'uomo Edipo che si allontana dalla propria patria e dal proprio focolare per sfuggire alla

inquietante predizione dell'oracolo, inverando l'antica saggezza secondo cui andiamo sempre incontro a ciò da cui cerchiamo di sfuggire, finisce con il compiere il destino predettopgli: ucciderà il vero padre e sposerà la vera madre, inconsapevole della loro identità.

Dopo aver ucciso un viandante (in realtà il re, suo padre) che gli aveva sbarrato la strada in maniera tracotante, crede di aver liberato Tebe dalla tirannia della Sfinge risolvendo l'enigma apparentemente facile che ha per oggetto l'uomo (cioè se stesso). Accetta dunque di divenire signore della città e sposa la regina, sua vera madre.

Come re si troverà a vivere in prima persona l'inquietante della condizione umana, costretto da se stesso, dai suoi stessi editti proclamati con tracotante sicurezza (*hybris* = superamento dei propri limiti) a vedere una verità che i suoi occhi non possono sostenere. Inascoltati restano gli avvertimenti del saggio indovino Tiresia che, avendo visto ciò che non era lecito, aveva pagato il dono della vegggenza con la vista terrena. Edipo di fronte a quella verità che aveva preteso di appurare non potrà che accecarsi (Sofocle, *Edipo re*).

Cieco, abbandonato da tutti nella sventura, dopo aver errato accompagnato solo dalle figlie, Antigone ancora fanciulla e la piccola Ismene, giunge infine alla pace a Colono, un demo vicino ad Atene, retta da Teseo che pietosamente lo accoglie (Sofocle, *Edipo a Colono*).

Qui Edipo risponde senza indugio alla chiamata del dio Hermes (lo psicopompo) e di Persefone (sovrana dell'Ade), accettando volontariamente il suo destino.

Il coro così commenta:

Chi troppo a lungo vivere
Ambisce, giusta misura
Eccedendo, per me racchiude
Manifestamente stoltezza.
Poiché di solito i molti giorni
Impongono eventi
Sempre più prossimi al dolore; e dove sia
gioia
Non potrai vedere,
quando si cada oltre
il dovuto; ma a tutti comune soccorre,
quando il destino dell'Ade appare

senza imenei senza lira senza cori,
la morte alla fine.
Non essere nati è condizione
Che tutte supera, ma poi, una volta apparsi,
tornare al più presto colà donde si venne,
è certo il secondo bene.
(*Edipo a Colono*, vv. 1211-27).

Lo attende la rivelazione del mistero della
vita e della morte:

... mi conduce Hermes, guida dei morti e la
dea infera. O luce senza luce per me, un tempo
in qualche modo fosti pur mia, e ora per
l'ultima volta il mio corpo ti tocca! Ecco, io
muovo a nascondere nell'Ade la suprema ora
di vita...»
(*Ed. a Col.*, vv. 1548-52).

Il luogo del suo *exitus* diviene per ciò sacro
alla città: «e tu, il più caro degli ospiti, tu e
questo paese e i tuoi uomini abbiate buona
sorte... » (*Ed. a Col.*, vv. 1552- 54).

Anche il coro può finalmente esprimere voti pacificati:

... Dalle molte e immeritate
Sventure che lo colsero
Finalmente un dio giusto lo risollevi!
O dee infere, e invincibile belva,
che su queste porte
A molti ospiti aperte
Dormi e ringhi dagli antri –
Come da sempre è fama –,
indomita guardia dell'Ade;
o figlio della Terra e del tartaro,
ti supplico, lascia libero il passo
per l'ospite che muove
alle sotterranee regioni dei morti!
Te invoco, dio del sonno eterno!
(*Ed. a Col.*, vv. 1565-78).

L'infelice re che tante sventure aveva portato a Tebe, la città di cui superbamente si credeva salvatore, divenuto esule in terra straniera e mendico, solo nell'ora della morte, facendo di se stesso vittima sacrificale, riuscirà ad essere benefattore per la città che lo ospita,

Atene, e per il suo sovrano Teseo.

« Proprio quando non sono più, proprio ora,
sono un uomo valoroso? » si domanda Edipo
(*Ed. a Col.*, v. 393).

La dolorosa eredità di Antigone

Vivere l'inquietante della condizione umana diviene ora il dramma di Antigone.

A lei, ospite di Tebe, città retta dallo zio Creonte (fratello della madre Giocasta e successore di Edipo), fidanzata ad Emone, figlio del sovrano, tocca confrontarsi pienamente e da sola con questo 'inquietante'.

I suoi fratelli Eteocle e Polinice si sono dati reciprocamente la morte in battaglia. Polinice ha tentato di conquistare Tebe e la sovranità combattendo contro il re, lo zio Creonte, e contro suo fratello Eteocle alleatosi con Creonte.

Creonte, come sovrano, deve fronteggiare la difficile situazione politica e dare prova della sua saggezza. Secondo le sue stesse parole « è impossibile conoscere bene l'animo e il pensiero e il senno di qualunque uomo, prima che abbia fatto prova nel governo e nelle leggi. » (*Antigone*, vv. 175-77).

Gli editti di Creonte, preoccupato della sicurezza della patria, ordinano che solo per Eteocle siano consentiti la sepoltura e i riti di onoranza funebre, ritenuti di fondamentale importanza nella *pietas* della religione greca.

Polinice, morto in battaglia combattendo contro Tebe e considerato traditore, viene condannato all'infamia della non sepoltura.

È questo il momento in cui la fanciulla Antigone deve assumere su di sé una decisione che riguarda l'autenticità della sua esistenza e del suo stesso essere ma che la pone in assoluto contrasto con le leggi della città e del tiranno: onorare con la sepoltura il fratello Polinice, trasgredendo in tal modo gli editti di Creonte.

Antigone, la tragedia che porta il suo nome, la prima che Sofocle scrisse, si apre con il colloquio tra Antigone e la sorella Ismene.

Antigone spera in un primo momento di coinvolgere la giovane sorella nel suo progetto di *pietas* nei riguardi del fratello Polinice. Ismene, pur comprendendo l'intento di Antigone, le risponde sgomenta, ricordando la

serie di sventure che si sono abbattute sulla loro famiglia (da ultima la strage fraterna) dalle quali si sente schiacciata sì da non vedere altra possibilità che quella di cedere al potere:

... essendo sottoposte a chi è più forte, dobbiamo obbedire a questi ordini e ad altri ancora più dolorosi. Io quindi, supplicando i morti sotterra di perdonarmi perché sono costretta così, obbedirò a chi comanda: non ha alcun senso fare cose troppo grandi.

(*Antig.*, vv. 61-67).

Antigone si confronta con l'angoscia della sorella che proclama la sua debolezza di fronte a un compito "impossibile" (« brami l'impossibile... ») e con fierezza si radica nell'eticità della sua scelta. Non ha dubbio a scegliere di compiere il rito pietoso nei confronti del fratello, pur consapevole che per onorare un morto essa stessa necessariamente si porrà in contrasto con tutti e andrà incontro ad un destino di morte. Ormai sa di essere sola nella sua decisione e abbraccia tale solitudine.

Alla sorella che le ricorda come « non bisogna cercare cose impossibili da raggiungere (*amékana*) » Antigone risponde:

Se parli ancora così, mi verrai in odio, e sarai giustamente odiosa al morto. Lascia dunque che io e la mia assurda volontà (*disbulìa*) andiamo incontro alla sofferenza di questo terribile momento (*all'èa me kái ten ex emù disbulían pathéin to deinón túto*), non mi capiterà nulla di così grave da impedire che io muoia nobilmente (*péisomai gar ou tosúton Oudén óste me ou kalós thanéin*)»

(*Antig.*, vv. 94 -96).

Antigone e il coraggio di soffrire

Antigone, sola tra tutti, esprime il coraggio di essere conforme al suo più intimo convincimento, fedele a se stessa.

È rilevante che Sofocle attribuisca questo coraggio proprio ad una fanciulla, figura di scarsissima rilevanza sociale nel mondo greco.

Con tranquilla sicurezza Antigone risponderà a Creonte che la accusa di aver trasgredito la legge:

Per me non fu Zeus a proclamare quel divieto, né Dike, che dimora con gli dei inferi, tali leggi fissò per gli uomini.

E non pensavo che i tuoi editti avessero tanta forza che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e incrollabili degli dei.

Infatti queste non sono di oggi o di ieri, ma sempre vivono, e nessuno sa da quando apparvero.

(Antig., vv. 451-55).

Per Antigone alle leggi della città, alla ragion di stato, si deve contrapporre una legge anteriore agli stessi editti degli dei Superi e di quelli Inferi. Legge che essa stessa non sa quando apparve, né di ciò si cura, perché ne sa con intima certezza la profonda eterna verità. Tale legge semplicemente «è». Antigone sembra far suo il detto di Eraclito (fr. 119 DK): *éthos anthrópoi dàimon* (l'*ethos* è per l'uomo *daimon*, o meglio, secondo la traduzione di Heidegger, «l'uomo in quanto uomo è vicino al divino»).

Come gli uomini, gli stati, le civiltà, anche gli dei nascono e quindi muoiono. La verità in cui Antigone vuol radicare la sua vita e la sua morte è la verità dell'essere, verità anteriore alle leggi degli dei e degli uomini che non fa distinzione tra vivi e morti, presente passato e futuro.

Questa verità, che le parla dal suo intimo, riesce a dare ad Antigone «un cuore ardente anche di fronte a cose che raggelano» (*Antig.*, v. 88).

Il coro, composto da vecchi di Tebe, nella parodo aveva iniziato il canto con un sentimento di gioia esaltante, salutando il giorno della vittoria dei guerrieri tebani contro l'esercito di Argo:

raggio di sole,
luce bellissima fra quante mai apparvero
a Tebe dalle sette porte,
sei apparso infine,
occhio di aureo giorno...

(*Antig.*, vv. 100-04).

La luce del sole sorgente, simbolo di vittoria e di vita è però ben presto turbata da ombre che preludono all'oscurità del sepolcro e della morte con la quale si concluderà la tragedia.

Già dal primo stasimo il coro comunica il farsi strada di un senso di smarrimento ed angoscia per gli avvenimenti che stanno per abbattersi sulla città (*Antig.*, vv. 332-75).

Pollà tà deinà kudén anthrópu deinóteron pélei (Traduzione letterale: Molte le cose

inquietanti, nulla di più inquietante dell'uomo esiste). Heidegger traduce: « In molte pieghe avvolto l'inquietante, nulla però / Di più inquietante dell'uomo si muove sopravanzando ».

A questi versi sono collegati i versi centrali della seconda strofe che ci portano nel cuore stesso di questo "inquietante".

Pantopóros áporos ep'udén érchetai

« Dappertutto aggirandosi, tutto sperando per via, senza scampo, inesperto perviene al nulla. »

Ypsípolis ápolis óto to mé kalòn

Xínesti tólmas chárin

« Dall'alto la sede dominando, dalla sede escluso, / tale egli è, per il quale sempre il non-ente è essente, / a vantaggio dell'azzardo. »

Infine gli ultimi versi della seconda antistrofe riprendono l'intero canto corale:

mét'emói paréstios

génoito mét'íson fronón os tád'érdoi
« Non divenga intimo del mio focolare
Colui che mette in opera cose siffatte,
né il mio sapere condivida
il suo presunto sapere. »

Come Heidegger fa emergere attraverso la sua traduzione e una profonda lettura di pochi versi di questo stasimo (centrali rispetto al senso della tragedia e forse di tutta l'opera sofoclea), il dramma di Antigone evidenzia le problematiche dell'uomo, di ogni uomo che compie su questa terra il suo destino.

Riportiamo il commento di Heidegger.

«Abbiamo equiparato l'inquietante, in corrispondenza del significato greco del *deinòn*, a ciò che fa paura, che esercita la violenza, che è inconsueto. [...] L'inquietante significa [...] prima di tutto, l'unità dei tre modi sunnominati, affiancati ognuno dalla forma che gli si oppone. Il più inquietante sarebbe la piena essenza dell'inquietante [...]. Solo che [...] ciò che

propriamente, e quindi unicamente, costituisce l'essenza dell'essere inquietante [è...] l'essere spaesato [...].

Ciò che [...] è nella sua essenza spaesato supera in maniera inquietante tutto ciò che è inquietante, ossia lo supera nell'essenza.

Spaesato non è però semplicemente ciò che non è di casa; spaesato è quel tratto delle cose di casa che è cercato senza essere trovato, perché è cercato sul cammino della lontananza e dell'estraneazione da sé. [...]

Il tratto più inquietante che l'uomo possa assumere è indicato dalle parole *pantóporos-áporos* e dal nesso *ypsipolis-ápolis*. In quanto è colui che dappertutto si aggira, l'uomo tutto raggiunge e tuttavia in questo modo dappertutto perviene al nulla, nella misura in cui quel che ottiene nel suo aggirarsi non è mai sufficiente per colmare e sopportare la sua essenza. Ciò che l'uomo intraprende si volge in se stesso, e non solo in qualche esito sfavorevole,

contro ciò che l'uomo nel suo intraprendere cerca, ossia il farsi-di-casa nel mezzo dell'ente [...].

Ypsipolis-apolis parla puntando nella direzione di un ambito particolare nel quale si compie l'agire umano. [...]

È l'essenza stessa della *polis* di premere nell'ascesa e di precipitare nella rovina, cosicché l'uomo venga disposto nelle due possibilità in conflitto e debba in questo modo essere egli stesso tutte e due le possibilità. L'uomo non "ha" queste possibilità al di fuori di sé e accanto a sé, ma la sua essenza consiste nell'essere colui che, in quanto ascende all'interno della sede della sua essenza, ugualmente è senza sede. Essere in questo modo, essere cioè determinato nell'essenza del tratto spaesato significa però essere denso di contrasti. Ci si spinge verso l'altezza del proprio spazio essenziale per dominarlo ed egualmente per rovinare nella sua profondità e perdersi in esso. [...]

Poiché l'uomo nel suo essere storico

deve lasciare che l'inquietante si imponga nella densità dei suoi contrasti estremi, apparendo nella *polis* ed egualmente celandosi, l'uomo è l'ente più inquietante. E l'essere spaesato stesso? Esso è congiunto alla *polis*, ossia alla sede del soggiornare dell'uomo storico nel mezzo dell'ente. [...]

Perché l'uomo, e soltanto l'uomo, si riferisce all'ente in quanto ente, all'ente nel suo non nascondimento e nel suo nascondimento, e circa l'essere dell'ente può cadere in errore; anzi a volte, ossia sempre circa gli ambiti estremi di questa sede, circa l'essere, deve cadere in errore, cosicché prende il non-ente per l'ente e l'ente per il non-ente.

[I termini *Pantopóros áporos... ipsípolis ápolis...* (dappertutto aggirandosi, tutto sperando per via, senza scampo, inesperto... dall'alto la sede dominando, dalla sede escluso)] nominano il tratto spaesato dell'uomo, e lo nominano per indicare che l'uomo, nell'ente che di

volta in volta egli “ottiene” [*bekommt*] e tiene nella mano, non perviene [*Kommt*] mai all’essenza che gli è propria.»

(Martin Heidegger, *L’interpretazione greca nell’Antigone di Sofocle*, pp. 77 ss.).

Il passo di Heidegger sottolinea come nelle parole del coro (attraverso il quale si esprime anche e soprattutto il canto del poeta) Sofocle ci mostri la condizione propria dell’uomo, una condizione inquietante che fa paura, che è carica di violenza, che sempre continua a sorprenderci.

Ma ciò che soprattutto rende l’uomo inquietante è la sua condizione di “spaesato” (*apolis*) che si manifesta ancor più nel suo tentativo di dominare la sede nella quale abita (*ypsipolis*) attraverso l’azzardo, l’audacia, l’osare.

L’uomo, ricco di tutti i mezzi, apritore di strade, dalle mille astuzie, dalle mille strategie per raggiungere ciò che anela, cede alla lusinga di attività che si risolvono in se stesse, ma alla fine si trova spaesato, senza mezzi, senza

scampo, angosciato e tutto quello che gli sembra di aver raggiunto è il nulla.

L'uomo anela al giusto, al vero, al bello, all'essere, a ciò che è e sempre sarà. Ma quello che ottiene con i suoi sforzi, proprio nel momento in cui ha l'illusione di possederlo gli appare lontano da ciò che aveva cercato.

Il coro spera che proprio questa condizione "inquietante" sia lontana dal suo "focolare". Il focolare è simbolo della parte più intima e raccolta della casa, cioè dello stare dell'uomo su questa terra, e dunque simbolo del suo più autentico essere (ricordiamo che Estia, dea del focolare gode di una posizione privilegiata tra gli dei olimpici).

«La parola di Sofocle, dicendo che l'uomo è l'essenza più inquietante, dice allora che l'uomo non è di casa e che il farsi-di-casa è la sua cura» (Heidegger, *Op. cit.*, p. 66).

Questa condizione inquietante rappresenta dunque ad un tempo sia la possibilità sia il rischio insiti nella condizione umana e possiamo dire che "l'inquietante" è il tratto proprio dell'essenza umana. Perché soltanto

l'uomo si riferisce all'ente in quanto tale e così facendo comprende l'essere ma, proprio in quanto lo comprende, è il solo che possa anche dimenticare l'essere.

In un altro mito greco, quello del re Mida, sembra adombrato proprio questo inquietante della condizione umana. Mida ottiene dal dio Dioniso che sia esaudito il desiderio che diventi oro tutto ciò che egli possa toccare. Dioniso lo esaudisce e Mida si trova nella terribile condizione di scoprire che è circondato soltanto da oro, compreso il cibo e le bevande che vuol portare alla bocca, sì che avrebbe rischiato la sua stessa vita se Dioniso non lo avesse liberato dal dono imprudentemente richiesto.

Eros, un dio inquietante e terribile

Il terzo stasimo del coro si apre con il famoso inno ad Eros:

Eros invitto in battaglia,
che sul bestiame ti abbatti,
e sulle tenere gote
della fanciulla ti posi
e ti aggiri sopra il mare
e nelle agresti dimore;
degli immortali
nessuno a te può sfuggire
né degli uomini effimeri:
e chi ti possiede è folle.
Tu pure dei giusti l'animo
rendi ingiusto, e trai a rovina;
tu anche questa contesa
consanguinea hai sommosso;
e visibile trionfa
per gli occhi della bella sposa
il Desiderio, che siede presso
le grandi leggi possenti.
Invincibile nel suo gioco,

è Afrodite divina.»
(*Antig.*, vv. 781-801).

L'Eros di cui qui ci parla il coro è un dio a sua volta inquietante, possente e invincibile nel suo gioco cosmico che tutto travolge.

Ci ricorda la forza cosmogonica primigenia dei racconti orfici.

Secondo questi racconti in principio esisteva Nyx (la notte), dea di fronte alla quale anche Zeus avrebbe provato sacro timore. Sotto l'aspetto di un grande uccello dalle ali nere, Nyx, fecondata dal vento, avrebbe deposto un uovo d'argento nell'immenso grembo dell'oscurità. Dall'uovo sarebbe balzato Eros dalle ali d'oro, chiamato anche Protogonos (nato primo tra tutti gli dei) e Phanes (colui che porta alla luce, che rivela).

Ma ricordiamo ancora il racconto che Platone nel *Simposio* attribuisce a Socrate il quale l'avrebbe udito dalla sacerdotessa Diotima.

In tale racconto Eros sarebbe il figlio di Poros (acquisto) e di Penia (povertà). Il demone

alato Eros mostrerebbe questa continua inquietudine dell'uomo che si sente povero e nello stesso tempo desideroso di qualcosa che presagisce « ma neppure sa esprimere se non per enigmi », non facile da raggiungere (*amekané*), ma il cui desiderio lo spinge a cercare ogni mezzo, a percorrere ogni strada.

Ricordiamo le parole con cui Sofocle definisce l'uomo: *pantopóros áporos, ypsípolis ápolis* (Dappertutto aggirandosi, tutto sperando per via, senza scampo, inesperto... dall'alto la sede dominando, dalla sede escluso...)

Anche Eros è dunque un dio inquietante che quando appare nella vita dell'uomo lo rende a sua volta inquieto e inquietante.

Antigone parla una prima volta di amore (*filia*) quando opponendosi a Creonte dice: «non sono nata a condividere l'odio, ma l'amore» (*Antig.*, v. 523).

L'amore porterà Antigone a congiungersi nell'Ade con i morti invece di celebrare le nozze con il suo amato. Lo farà piangendo. Vive tutta la sofferenza di rinunciare alla gioia

del matrimonio, ad avere dei figli da allevare,
ad avere un posto onorato nella vita.

Trattata come empia per aver cercato di
compiere un gesto pietoso verso il fratello
morto, condannata come rea, accetta, per
amore, di andare lei stessa ad una morte
illacrimata.

Dioniso, scioglitore di ogni affanno

Edipo, dopo aver conosciuto le alterne sorti umane ed essere passato dalla superbia del trono all'umiltà dell'esule supplice, ha in fine trovato a Colono scioglimento delle sue pene e pace. A lui sono apparse soccorritrici e benevole le dee dei misteri Eleusini (Demetra e Kore-Persefone) per le quali vita e morte appartengono ad una stessa vicenda simboleggiata dal chicco di grano che deve morire nella terra perché possa rinascere nella spiga.

Ma non è ancora pace per Tebe. Ancora una volta, come già nell'*Edipo re*, compare il cieco indovino Tiresia, accompagnato da un fanciullo che gli fa da guida, a mostrare l'altra faccia del potere. I segni degli dei hanno rivelato che la città è impura. Gli empî editti di Creonte che impedivano di dar sepoltura a Polinice, al fine di dare un esempio terribile a quanti potessero osare ribellarsi allo stato, hanno reso empia e infetta tutta la città, compresi gli altari, sì che

non è più possibile sacrificare agli dei.

Ancora una volta il potere sovrano, nella cecità che deriva dall'ansia di dominio, si oppone violentemente e ingiustamente al profeta Tiresia che guarda, non con gli occhi del corpo, alle verità di sempre. Tiresia ricorda allora a Creonte i limiti di ogni potere umano che, se varcati, richiamano la vendetta delle Erinni di Ade:

Sappi bene che non compirai ancora molti celeri giri di sole senza ripagare tu stesso, in cambio di morti, un morto delle tue stesse viscere: in cambio di quelli di quassù che tu gettasti sotterra, ponendo indegnamente nel sepolcro una persona viva; mentre tieni qui un cadavere privo degli dei inferi, senza funebri onori, nefando. Questo non è in potere tuo né degli dèi supremi, anzi essi soffrono questa violenza da te. Di tali atti a vendetta, se pur tarde sterminatrici, ti attendono in agguato le Erinni di Ade e degli dei, per prenderti in queste stesse sventure...

(*Antig.*, vv. 1064 -76).

Dopo queste parole, la superbia di Creonte crolla miseramente e l'affanno di tutti sembra giunto al culmine.

Il coro nel quinto e ultimo stasimo della tragedia augura lo scioglimento delle pene invocando la manifestazione di Dioniso, il dio dai molti nomi, il *tragos* vittima sacrificale e salvatrice, in onore del quale venivano rappresentate le tragedie:

O dio dai molti nomi, vanto della sposa
cadmea
e stirpe di Zeus dal cupo tuono,
tu che l'inclita Ialia
proteggi, e regni
sulle con valli ospitali
di Demetra Eleusina: O Bacco,
che Tebe città delle Baccanti
abiti, lungo l'umida corrente di Ismeno,
presso la semente
del drago feroce;
[...]
Questa tra tutte le città
sommamente tu onori,
insieme con la folgorata madre:

anche ora, che da violento morbo
la città è posseduta,
muovi con passo purificatore superando
le pernici del Parnaso o lo stretto risonante.

O tu che guidi il coro degli astri
spiranti fuoco, custode
di notturne invocazioni,
figlio nato da Zeus, appari,
signore, insieme con le Nassie tue seguaci,
le Tiadi che furenti l'intera notte
in tuo onore danzano, Iacco signore.

(*Antig.*, vv. 1116-50).

L'attributo *Lysios* (scioglitore, liberatore) con il quale Dioniso viene invocato colloca la potenza di questo dio sullo sfondo di una delle concezioni più archetipali nelle quali l'uomo abbia interpretato la propria condizione.

Nella filigrana del mito stratificato e complesso di Dioniso si incontra il tema del filo con il quale sarebbe tessuto l'universo. Quel filo, partendo da un centro, costituisce la realtà con le sue circonvoluzioni; con esso viene rappresentato l'irradiazione multidirezionale

del sole, con esso il labirinto, con esso la scacchiera; con esso si dà luogo a un sistema di legami e di nodi fra i quali l'esistenza umana.

Il filo che si stringe e fissa nei nodi della condizione umana può esser risalito, come un *axis mundi*, con l'aiuto dello scioglitore divino, Dioniso.

La fissità e il vincolo dell'esistenza umana, la cosiddetta "catena dell'esistere" (cf. il mito della caverna in Platone, *Repubblica*) vengono intesi come un problema, un nodo da sciogliere, un dramma di cui trovare lo scioglimento.

Tuttavia come ogni nodo ha due direzioni, una per stringere e un'altra per sciogliere, così si può – ritrovando il verso giusto – risalire senza interruzioni nella continuità della vita cosmica.

Subito dopo l'invocazione a Dioniso, nell'esodo, mentre il coro si allontana dalla scena, nelle parole del nunzio irrompe la verità definitiva. Il destino della città di Tebe e delle persone che vi abitano arriva al culmine e allo scioglimento finale.

...Non esiste condizione durevole di vita umana che io possa né lodare né biasimare. Sempre, la fortuna innalza e abbatte l'uomo felice e quello infelice; Creonte infatti, per me, un tempo era invidiabile: aveva salvato dai nemici questa terra di Cadmo, aveva preso il potere assoluto del paese e lo reggeva, fiorente per nobile prole di figli. Ora, tutto è perduto: che quando un uomo smarrisce ogni gioia, io ritengo che costui non sia vivo, ma un cadavere animato...

(*Antig.*, vv.1155-60)

Il nunzio racconta ad Euridice, moglie di Creonte, che dopo le inquietanti parole di Tiresia, su suggerimento del corifeo che lo esortava a seguire saggezza, Creonte aveva tentato di annullare i suoi editti. Dopo aver fatto dare degna sepoltura a Polinice era corso a far liberare Antigone dalla sua prigione-tomba.

Ma troppo tardivo era giunto il pentimento.

Emone disperato per non essere riuscito a piegare il volere del padre e a salvare Antigone la quale per accelerare la sua agonia si era

impiccata al velo della veste, quando scorge il padre Creonte giungere al sepolcro, al colmo della rabbia, sguaina la spada per ucciderlo. Mancato il colpo, rivolge contro se stesso la sua rabbia e si uccide.

Euridice, alla notizia della morte del figlio, senza proferir parola, rientra nella reggia lasciando agli spettatori il triste presagio di un occulto proposito. Anch'essa infatti deciderà di morire come il figlio e di seguirlo nell'Ade.

Sulla scena non ci sono più azioni e domina il pianto annichilito di Creonte che porta sulle braccia il corpo inanimato del figlio Emone. Ormai è costretto a vedere con dolorosa lucidità i suoi « errori di irragionevole ragione ostinati apportatori di morte » e « la miseria dei suoi propositi »:

Ahimé,
ho compreso, infelice! Sul mio capo un dio
allora, allora con gran peso mi
colpi, scagliandomi in crudeli vie,
ahimé, calpestando, sconvolgendo la mia
gioia!

Ahi ahi travagli dolorosi dei mortali
(*ponoi brotòn disponoi*)!»
(*Antig.*, vv. 1271-5)

Non gli resta che pregare anche per sé una
rapida morte liberatrice.

Riflessioni psicoantropologiche

Nella visione di Freud il dinamismo della vita psichica era mosso da due pulsioni fondamentali o, per usare il linguaggio del mito, da due demoni potentissimi e inquietanti: Eros e Thanatos.

Seguendo l'insegnamento che ci viene dalle tragedie di Sofocle (a cui lo stesso Freud si era ispirato) potremmo dire che la psicoanalisi potrebbe essere considerata appartenere all'ambito archetipale di Dioniso, il dio inquietante dai molti nomi e dalle molte manifestazioni: il *tragos* che si fa vittima sacrificale ed espiatrice, il *Lysios* (lo scioglitore), signore della *Zoè* (la vita universale), e della morte.

Una delle componenti fondamentali della tragedia greca (che, ricordiamo, è innanzitutto una rappresentazione sacra in onore di Dioniso) è l'unità di tempo di luogo e di azione che ripropone il tempo senza tempo del mito, il suo essere *atopon*.

Atopos è per sua natura lo stesso Dioniso, uomo e donna, giovane e vecchio, vicino e lontano. Una delle sue manifestazioni più significative è la maschera che nasconde ciò che rivela.

Proprio questa caratteristica *atopon* della tragedia e del dio che essa onora fa sì che essa conservi da sempre forte potenzialità evocativa degli affanni umani e alta qualità catartica, di purificazione e scioglimento.

Antigone nella tragedia sofoclea può essere definita l'eroina per eccellenza in quanto assume come sua propria la dimensione *atopon*.

Nata da nozze anomale, senza patria, è attenta ad una dimensione più ampia di quella del breve tragitto umano. Non le interessa esclusivamente il consenso dei vivi.

Per Antigone è assolutamente necessario che la vicenda della sua vita su questa terra resti aperta ad esprimere la dimensione della sua propria autenticità e sia fedele alla sua più intima essenza.

Da questa profonda consapevolezza di sé, da questo sguardo più ampio sulla vita e sulla

morte, che la mette in contatto con la sorgente originaria dell'esistenza, può trarre il coraggio di tutto affrontare divenendo così paradigma dell'inquietante condizione umana.

Antigone, pur nello spaesamento, nella sua condizione di esule, sia politica che ontologica, è in cammino, sa che vuol essere di casa nel Bene. Qui è il suo "focolare" e su di esso fonda la sua autenticità: solo a confronto con ciò che « è » da sempre e per sempre, essa è se stessa.

Questa sua ricerca di autenticità si evidenzia nel confronto con gli altri personaggi della tragedia (Ismene nella sua debolezza e Creonte nella sua pre-potenza) che si mostrano *pantopòroi*, cercano soluzioni e finiscono con giungere solo al nulla, e dunque ad essere nulla.

Creonte rappresenta la figura dell'uomo vittima del suo stesso agire. Egli è il nuovo Edipo che si trova di fronte al *deinòn*, "l'inquietante", non riconoscendolo.

Trovandosi in una situazione terribile, che lo sovrasta, situazione propriamente tragica, in cui

qualunque azione porterà sventura, egli cerca una soluzione senza voler assumere su di sé la responsabilità del suo operare, sperando di evitare l'inevitabile colpa. Per questo non vuole macchiarsi del sangue dell'uccisione di Antigone e la condanna ad essere seppellita viva affinché il suo sangue non ricada su di lui e non debba scontare la punizione delle Erinni.

Tuttavia Creonte sarà costretto dagli avvenimenti drammatici da lui stesso determinati a comprendere infine l'inquietante della condizione umana e a dire: « Servi, allontanatemi, portatemi via, non sono altro che nulla! » (*Antig.*, v. 1325).

Ma questo “nulla” è anche una dimensione iniziale per coloro che sappiano dal dolore trarre saggezza.

Le ultime parole con le quali il coro chiude la tragedia sono: « i grandi discorsi dei superbi sono ripagati da grandi sventure: la vecchiaia insegna ad essere saggi » (*Antig.*, v. 1353).

Antigone partecipa di questa saggezza, nonostante la giovane età, proprio perché nel suo assoluto bisogno di autenticità sta con

quella verità, vecchia e sempre giovane, che è prima di ogni svelamento, prima della nascita stessa degli dei.

Possiamo dire che, sulla scia della tragedia greca, la psicoanalisi si propone di offrire uno spazio privilegiato di accoglienza in cui, “qui ed ora” (proprio come nella unità di tempo luogo e spazio della rappresentazione tragica), possa essere rappresentato il pathos, il dolore della vicenda esistenziale umana ed il suo scioglimento catartico.

Dioniso Lysios, lo scioglitore, che i romani amavano chiamare Bacco Libero, può dunque essere visto come figura archetipale, quasi patrono dello psicoanalista che si pone in ascolto di se stesso e dell'altro e ne recepisce lo spaesamento, l'estraneità, la nostalgia (sofferenza provocata dal desiderio del ritorno alla patria lontana, alla condizione iniziale).

Dioniso si libera dai lacci con cui i pirati lo avevano legato all'albero della nave, trasformandoli in tralci di vite. Allo stesso

modo anche lo psicoterapeuta tenta di sciogliere quei legami inconsci, divenuti impedimenti, affinché, trasformati a un più alto livello di coscienza, diventino portatori di nuovo spirito vitale nel cammino verso la pienezza del sé.

L'archetipo dionisiaco sembra indicare la via e l'arte per sciogliere uno ad uno i nodi nevrotici, i grumi di sofferenza che appesantiscono l'esistenza umana e impediscono di vivere nella pienezza le potenzialità creatrici e la dimensione di libertà e autenticità del sé.

Quando parliamo dell'autenticità, del Sé stesso (*Selbst*), come meta ideale del processo psicoanalitico, dobbiamo essere consapevoli della profondità di senso e della dimensione archetipale dei termini che usiamo. Questa dimensione archetipale, fondante, iniziale è rappresentata da Sofocle attraverso il personaggio di Antigone che con tutta se stessa, con la sua stessa vita, afferma la propria "autenticità", il suo profondo radicamento, il suo appartenere all'essere, la sua intima

adesione alla verità, « alle leggi non scritte e incrollabili degli dei [... che] non sono di oggi o di ieri, ma sempre vivono, e nessuno sa quando apparvero » (*Antig.*, vv. 455-58).

Perchè l'autenticità, l'essere se stessi, non è qualcosa di ovvio, di già dato, di "naturale" nel quale comodamente assestarsi, ma un difficile andare incontro e sempre nuovamente riconquistare il già dato per farlo proprio.

Come dice Heidegger, « l'appropriazione del tratto proprio sussiste solo come confronto e dialogo con il tratto estraneo... il rapporto con il tratto estraneo non è mai la mera assunzione di ciò che è diverso e il rapporto con il tratto proprio non è mai l'assenso sicuro di sé concesso a ciò che si presume sia "naturale" ed "organico" » (*Op. cit.*, pp. 129- 30).

Un altissimo inno di Hölderlin che porta nel titolo il nome di Mnemosyne, madre delle Muse, comincia con questi versi: « Un segno noi siamo, senza spiegazione / senza dolore siamo e quasi abbiamo / smarrito in terra straniera la lingua... »

Compito del poeta, secondo Hölderlin, è poter ritrovare il senso, l'indicazione di quel segno, l'autentico sapere connesso con quel dolore e ritrovare la lingua, l'espressione iniziale e originaria che sa comunicare l'essenziale al di là del detto e del non detto.

Ma questo, crediamo e ci auguriamo, possa essere anche la meta, il compito che pone a se stesso uno psicoterapeuta: fare esperienza del proprio Sé, della propria autenticità, del tratto proprio, nella consapevolezza che è il più lontano, raggiungibile solo attraverso il cammino più lungo e più faticoso (*per aspera ad astra*), la meditazione più profonda.

L'individuo

Oggi, dopo i secoli del razionalismo, del positivismo e del trionfalismo delle cosiddette scienze esatte, sembra che siano crollate le certezze della ragione di raggiungere la verità e ad esse si sia sostituita una nuova ragione che trova nella incertezza la sua stessa caratteristica costitutiva, con il rischio del più assoluto relativismo.

Saremmo alle “tre verità nude” di Leopardi: non saper nulla, non esser nulla, non aver nulla a sperare dopo la morte? (*Zibaldone*, 4525).

Con Leopardi, figlio estremo del razionalismo, collassa la tesi di Tommaso d'Aquino che rifacendosi ad Aristotele asserisce che la ragione, al pari della fede, abbia la facoltà di raggiungere la verità assoluta. E il collasso del razionalismo coinvolge non solo il cristianesimo tomista ma tutta la filosofia occidentale (cfr. Giuseppe Lampis, *Oltre il nulla*, « Quaderno Cljpas 9, atopon » 2005).

La ragione scientifica, eletta a salvatrice, si

è presentata con il volto orrido e raggelante della nuda verità leopardiana per dirci che non sappiamo nulla e che non c'è alcuna certezza.

Gli epistemologi non parlano più di verità di ragione, i metodologi della scienza si guardano dall'affermare che la scienza produca certezze e che le certezze dipendano dai risultati della scienza. Nessuno scienziato, secondo l'epistemologo Feyerabend, si fa convincere dal metodo, nemmeno Galileo che lo ha inventato (cf. Paul Feyerabend, *Dialogo sul metodo*, Laterza, Bari 1989/93).

Imre Lakatos, filosofo della scienza, parla di programmi di ricerca che per costituzione eccedono i singoli esiti e che giustificano la infedeltà nei riguardi dei fatti sperimentali.

Ma a questo assoluto relativismo a cui la ragione ci avrebbe portato si è venuta contrapponendo una nuova possibilità di riscoprire, al di là delle molteplici contingenti "verità scientifiche", l'interesse dell'essere e il senso iniziale dell'esistenza.

Heidegger con la riappropriazione della morte (e del tempo) riscopre, con Agostino,

l'assoluto proprio nella coscienza che si interroga. L'assoluto « è » la coscienza che si interroga e che in tanto si interroga in quanto in essa « sta » già la risposta.

Ma la risposta può stare nella coscienza solo in forma di domanda vivente. La coscienza che si interroga assurge così a forma reale dell'assoluto.

Nella storia della filosofia occidentale la coscienza assume nomi diversi: mente, ragione, sentimento che tuttavia designano sempre lo stesso luogo (a volte lo stesso nome cela riferimenti diversi).

Heidegger parla di angoscia che non è sentimento, né passione, né patologia, non segno di passività ma di attività. Nell'angoscia si affaccia l'assoluto come luce del nulla, dell'essere nella conformazione moderna della latitanza, del nascondimento.

L'essere che traluce nell'apertura dell'esserci umano è il nulla, l'assenza dell'essere.

Perché se tutto è parola o linguaggio, tutto è parola ineffabile, cioè parola che non si fa

sentire e che non si dice, non parola, nulla.

Anche per Agostino l'assoluto è l'ineffabile, nascosto oltre una barriera di silenzio, raggiungibile solo perdendo se stessi nell'estasi (*ec-stasis*), e dunque in ultima analisi irraggiungibile.

Ma come si potrà allora uscire dal nichilismo e ritrovare l'essere?

Se l'essere è il bene (*esse est bonum*), dove è il male (*unde malum*)? Agostino dice che il male sta nella libertà dell'uomo. L'uomo sarebbe dunque la sede privilegiata dell'affacciarsi dell'assoluto come assenza di essere, come male!

Heidegger dice con Hölderlin che bisogna tornare ad abitare la terra da poeti.

Sono i poeti, gli artisti coloro che sanno, al di là delle separazioni delle molte scienze, contattare l'antico sapere, l'unica "scienza dell'uomo" che consente all'uomo di ritrovare l'iniziale, autentico modo di abitare la terra, l'autentica polis (da *pélein* = essere-esistere) in cui si invera il *nomos* del cosmo.

Perché

Chi vuole che la sua parola abbia senso, deve farsi forte di ciò che a tutti è comune e ha senso, come la città si fa forte della legge, e assai più che la città: le leggi umane traggono tutte nutrimento da un'unica legge che è legge divina, e tanto può quanto vuole e a ogni cosa è bastante e a tutte sopravanza.

(Eraclito 114 DK)

È la legge anteriore agli dei e agli uomini di cui parla Antigone.

Il relativismo che sembrava averci portato all'individuo come luogo del relativo in realtà ci indica dunque non la fine di un processo ma l'inizio. Il relativo è l'enigma dell'individuo, il suo mistero: un peso, una condanna, un fio da pagare, o un privilegio o tutto ciò insieme.

L'intera cultura occidentale entrata in crisi precipitando nel relativismo dell'individuale, proprio per questo è forse anche più vicina al centro del problema. Proprio l'individuo, sigillo del relativo, è «misura di ciò che è in quanto è e di ciò che non è in quanto non è» (Protagora):

qui si trova il logos che decide (*Verbum incarnatum est*).

Per Platone il tempo è la misura del movimento degli eterni. In tal senso l'uomo che è tempo, temporalità, transizione, può essere detto misura del passaggio, del transitorio, misura di ciò che era e di ciò che sarà, colui nel quale è presente ciò che è andato via e ciò che ancora deve arrivare, ricordo e attesa.

Nei secoli del razionalismo la verità è stata con-fusa con la certezza delle cosiddette “scienze esatte”. A questa certezza risponde una diversa, inquietante certezza a cui è approdata, o ritornata, la filosofia occidentale: «molte sono le cose inquietanti ma l'uomo è la più inquietante». Perché l'uomo si assume il problema dell'inquietudine accesa dalla molteplicità e cioè dallo “scandalo” del transitorio, del relativo, rispetto all'unicità della verità.

Ma nell'uomo è anche la possibilità di ‘abitare poeticamente la terra’ (Hölderlin), di stare, come Antigone, saldo nell'inizio cioè

farsi custode del sacro (ciò che è prima dei tempi) e pastore dell'essere, in cammino verso se stesso e la verità (*alétheia* = svelamento dell'essere). Il Cristo dice: Io sono la Via, la Verità e la Vita.

La verità-certezza è allora apertura al sacro nell'abbraccio di iniziale intimità che tutto com-prende fondandosi nella inviolata immediatezza della “legge”, l'assenso, l'affermazione, il « sì » e ciò a cui si deve dire sì.

Bibliografia

Eracrito *I Frammenti e le testimonianze* (a cura di C. Diano e G. Serra) fondazione Lorenzo Valla 1980.

P. **Feyerabend**, *Dialogo sul metodo*, Laterza, Bari 1989/93.

M. **Heidegger**, *l'interpretazione greca dell'uomo nell'Antigone di Sofocle*, in *L'inno der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.

G. **Lampis**, *Oltre il nulla*, « Quaderno Cljpas, atopon » 9/2005.

G. **Leopardi**, *Zibaldone*, A. Mondadori, 4°, 1953.

Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, tr. di R. Cantarella, Mondadori 1991.