

EMANUELE STOLFI

## DUALITÀ NOMICHE

### *Abstract*

This article examines some juridical and political aspects of Sofokles' *Antigone*, and especially the opposition between the *ágrapta nómima* called into play by Antigone and the *kérygma* issued by Creontes. The author analyzes the real meaning of this contrast in the Sofokles' age and in the structure of his tragedy, because many interpretations by the different scholars (*ius versus lex; nómos versus tyrannical order; natural law versus positive law etc.*) seem anachronistic or not very plausible. We can find an explanation not only in the rich semantic field of the word *nómos* (still) in the V century B.C., but also in the various dualities typical of the *Antigone*.

Quest'articolo esamina alcuni aspetti giuridici e politici dell'*Antigone* di Sofocle, e in particolare l'opposizione tra gli *ágrapta nómima* chiamati in causa da Antigone e il *kérygma* disposto da Creonte. L'autore analizza il reale significato di questo contrasto nell'età di Sofocle e nella struttura della sua tragedia, dal momento che molte interpretazioni degli studiosi (*ius versus lex; nómos versus ordine di un tiranno; diritto naturale versus diritto positivo etc.*) appaiono anacronistiche o poco plausibili. Possiamo trovare una spiegazione non solo nel ricco campo semantico del termine *nómos* (ancora) nel V secolo a.C., ma anche nelle varie dualità che sono caratteristiche dell'*Antigone*.

\*\*\*

1. Il solerte, contagioso entusiasmo di Laura Pepe mi riconduce, dopo poco più di un anno, a parlare di Antigone<sup>1</sup>, in un contesto che è oggi arricchito dalla

---

1 La precedente occasione è stata costituita dalla prima parte (*Antinomie. Sul senso della legge in Antigone*) di un seminario su *Legge e crisi* che si è svolto – sotto la sapiente regia di Gennaro Carillo – presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli il 20 dicembre 2012. Tale incontro traeva spunto (per coinvolgerne anche gli autori) da due degli ultimi (almeno allora) volumi apparsi sulla figlia di Edipo, ossia S. Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma 2012 e Sofocle, *Antigone. Introduzione, traduzione e commento* di D. Susanetti, Roma 2012. Il testo del mio intervento – oggetto di una profonda, inevitabile rimediazione

presenza di importanti studiosi del mondo (anche) giuridico greco quali Eva Cantarella e Alberto Maffi, come pure dalla partecipazione di un folto numero di studenti, coinvolti a livello non solo didattico ma umano (esistenziale, vorrei dire), chiamati come sono a interpretare, giudicare e schierarsi rispetto ai protagonisti dell'antica tragedia.

Già questo mi sembra un dato significativo. Che personaggi e vicende della mitologia e della letteratura greca abbiano, anche nei corsi di laurea in Giurisprudenza, una presa emotiva incomparabile rispetto a certi problemi più strettamente tecnico-giuridici, è constatazione di assoluta evidenza, che rasenta la banalità – immagino che in aula non vi sarebbe la stessa trepidante animazione se trattassimo del mutuo in Gaio o della *formula hypothecaria* in Marciano (ma neppure di *syngraphé* o *anchistéia*). Vi è qui però qualcosa di più, con almeno due elementi, reciprocamente integrati, che preme segnalare.

In primo luogo quella che oggi Eva Cantarella – attingendo alla classica indagine di George Steiner<sup>2</sup> – ha indicato come “energia di reiterazione” della tragedia<sup>3</sup>, ossia la sua attitudine a destare un inesauribile e coinvolgente interesse proprio in quanto oggetto di sempre nuove rivisitazioni<sup>4</sup>, tali (aggiungerei) da porne via via in risalto determinati profili e chiavi ermeneutiche (anche a discapito, come vedremo fra breve, di molte altre intrecciate nella sua originaria polisemia). In secondo luogo affiora in queste riletture – e in certa misura ne motiva e alimenta il proliferare – un'esigenza di fondo che per molti versi rovescia la poetica sofoclea<sup>5</sup>: quella di assumere una posizione netta, recidere il nodo tragico<sup>6</sup> per condannare o assolvere Antigone (o Creonte). In questo senso l'impostazione seguita da Laura Pepe e dai suoi allievi – l'una e gli altri protagonisti di una sperimentazione didattica

---

nei mesi successivi – è apparso di recente ed è ampiamente presupposto nelle pagine che seguono (ove anche per questo saranno ridotti i richiami alla bibliografia, che ha peraltro, come intuibile, dimensioni e sviluppi tali da precluderne una discussione esaustiva): cfr. E. Stolfi, *Nómoi e dualità tragiche. Un seminario su Antigone*, in SDHI 80 (2014) 467 ss.

2 *Le Antigoni*, tr. it. Milano 2003<sup>2</sup> (ed. or. 1984).

3 Potremmo anche parlare – riprendendo quanto lo stesso G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 53 scriveva a proposito del rapporto fra la/le Antigone/i di Hegel e l'eroina sofoclea – di una “eco metamorfica”.

4 Molteplici le immagini che possiamo evocare in proposito: dalla metafora del palinsesto all'accostamento con l'Aleph di Borges che avevo proposto in apertura della relazione ricordata *supra*, nt. 1.

5 Al pari di quella oracolare – inevitabile pensare a quanto scriveva Eraclito (22B93 DK = Colli 14 [A1]) a proposito di Apollo e del suo oracolo a Delfi (“non dice, non nasconde” ma “*semaínei*”, ossia ‘accenna’ o ‘allude’, ma anche ‘significa’) – è proprio della lingua tragica, in genere, enunciare “sempre qualcosa in meno di quel che dovrebbe e qualcosa in più di quel che è sopportabile”: cfr. S. Fornaro, *Antigone*, cit., 26, sulla scia di E. Sanguineti, *Teatro antico. Traduzioni e ricordi* (a cura di F. Condello-C. Longhi), Milano 2006, 227 s.

6 Con un *dicházein* che in questo caso veramente si fa *dikázein*, secondo il gioco di parole fra *díke* e *dícha* che si concedeva Aristotele, *Etica Nicomachea* V.1132a – accostamento, peraltro, espressivo di un intero stile mentale, in quanto dietro all'assonanza fonetica era percepita un'analogia sostanziale (così, per tutti, N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, tr. it. Vicenza, 2006, 353).

in sé davvero ammirevole – è rivelatrice, dal momento che l'immedesimarsi presuppone e anzi esige lo schierarsi, l'accentuare le dinamiche agonali<sup>7</sup> sino a condurle a un esplicito verdetto, laddove, nel testo antico, lo stallo (tipicamente) tragico<sup>8</sup> e poi l'insuccesso dei due contendenti consegnava entrambi a una valutazione non difforme e sostanzialmente irrisolta (giacché fondate erano le posizioni tanto dell'uno che dell'altra, ma infelice l'intransigente contegno con cui esse venivano difese, sino alla rovina)<sup>9</sup>.

Quanto, nel "processo" oggi messo in scena, viene apertamente dichiarato non è che espressione di quello scarto, o eccedenza, che sempre rinveniamo fra la scrittura plurivoca dell'antico (ri)elaboratore di miti e le sue esegesi moderne di volta in volta imperniate su un'unica (o almeno prevalente) cifra semantica<sup>10</sup>. Esegesi artistiche e letterarie non meno che filosofiche: nel nostro caso le celebri pagine della *Fenomenologia dello spirito*<sup>11</sup> appaiono anzi, ancor oggi, fra le meno votate a elidere o comprimere il dissidio tragico, in quanto esso non vi era affatto risolto (ma semmai 'superato', in una prospettiva che trascendeva le vicende dell'Atene del V secolo a.C.), né propriamente vi si registrava uno sbilanciamento dalla parte di Antigone (come è accaduto invece in innumerevoli altre rivisitazioni), anche se certo la sua vicenda era integralmente ricondotta a una griglia interpretativa pressoché esclusiva, che celebrava il fronteggiarsi della famiglia e della *pólis*<sup>12</sup>.

---

7 Sul cui rilievo nel vissuto greco non è il caso di insistere particolarmente, soprattutto dopo le pagine di Burckhardt e quelle (specificamente dedicate alla concezione del processo come *agón*) di Gernet: cfr. E. Stolfi, *Quando la Legge non è solo legge*, Napoli 2012, 13 s.

8 Considerazioni interessanti, di recente, attorno alla natura del tragico e la sua peculiare "rappresentazione del confronto tra opposti", in F. Cavalla, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli 2011, 102 ss. In riferimento all'opera sofoclea cfr. anche E. Rippepe, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in *Scritti in onore di A. Cristiani*, Torino 2001, spec. 684 s.

9 Secondo un esito, a sua volta pressoché paradossale, secondo cui – osserva E. Rippepe, *Ricominciare da Antigone*, cit., 708 – "se per un verso a soccombere ... è ... Antigone, per un altro sono proprio i suoi principi a trionfare su quelli proclamati da Creonte", costringendolo a una pur tardiva revoca del proprio editto: il che segna (sempre nell'interpretazione di Rippepe) "non ... la vittoria dell'autonomia della morale sull'eteronomia del diritto, ma di un'eteronomia su un'altra eteronomia", in quanto il potere del sovrano tebano deve inchinarsi a un potere ad esso superiore: quello (anche per lui) vincolante degli dei.

10 Come scrive M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998, 352, a proposito della distanza che corre fra la tessitura antica delle maglie del mito, col suo minuzioso ordito di connessioni e di segni, e il nostro sforzo di una sua (ri)appropriazione conoscitiva: noi "possiamo al massimo «captive» i loro simboli, loro invece li «pensavano»".

11 Su cui rimane fondamentale G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., spec. 33 ss.; ma cfr. anche P. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma 2001, 31 ss.; F. Brezzi, *Antigone e la Philía. Le passioni tra etica e politica*, Milano 2004, 46 ss. ove bibl.; S. Fornaro, *Antigone*, cit., 107 ss. ove altra bibl.

12 Incarnati da due figure che – secondo Susanetti (*Di ciò che nasce morto. Il complesso di Antigone*, in Sofocle, *Antigone. Introduzione, traduzione e commento* di D. Susanetti, cit., 16) – fungono da "emblemi di un mondo greco che non sa ancora comporre individuo e comunità". Esprimendosi in tal modo mi sembra, peraltro, che venga introdotta una polarità non del tutto coincidente con quella che si instaurava in Hegel, nel quale il contrasto interveniva piuttosto fra due ordini di comunità, disposti lungo assi cronologici diversi – sebbene, nel complesso, "il diritto della *libertà soggettiva*" costituisse indubbiamente per il

Se quanto appena osservato vale sostanzialmente per ogni grande opera classica (in tutti i sensi), qualche elemento in più dovrà essere richiamato a proposito della tragedia portata in scena per la prima volta (con ogni probabilità) nel 442 a.C. Proprio sulla domanda circa le ragioni del suo plurisecolare successo, capace di innescare rimediazioni e approcci anche assai lontani (sia fra sé che dal modello originario) si soffermano non a caso due libri dedicati (in tutto o in parte) alla storia di Antigone fuori dal mondo antico<sup>13</sup>.

Credo che la direzione in cui muoverci per tentare una risposta sia quella delle molteplici polarità che scandiscono l'opera e si traducono in dispositivi capaci di portare alla luce le ambiguità che ci attraversano, sagomano (o alterano) le identità individuali, le articolano (forse sgretolano) e poi ricompongono nel confronto delle generazioni e degli opposti, così come nel misterioso trasformarsi di ogni uomo nel tempo – nel suo essere, per rimanere a Tebe, non la risposta alla domanda rivolta a Edipo dalla Sfinge, ma l'enigma stesso<sup>14</sup>.

Dispositivi in grado non tanto di produrre confortanti certezze<sup>15</sup>, ma semmai di conferire un senso al dolore, come tradotto in musica, riconsegnato alla sonorità quasi narcotica della “voce addolorata”<sup>16</sup>, e scandagliato in

---

filosofo “il punto critico e centrale della differenza tra l'*antichità* e l'*età moderna*” (in questi termini G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. Roma-Bari 1974, 131, su cui mi sono soffermato in *Concezioni antiche della libertà. Un primo sondaggio*, in corso di pubblicazione in BIDR., § 2 ove altra bibl.).

13 “Il mito di Antigone passa senza esitare attraverso più di due millenni. Perché?” si chiedeva G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 118. “Perché il mito di Antigone ha avuto una influenza così duratura e significativa? Perché continua a emozionare e coinvolgere?” si domanda ora S. Fornaro, *Antigone*, cit., 11.

14 Importanti rilievi, al riguardo, sono in J.-P. Vernant, *Il tiranno zoppo: da Edipo a Periandro* [1981], ora in J.-P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, tr. it. Torino 2001, 39 ss.; L. Alfieri-D. Corradini, *Abissi. Meditazioni su Nietzsche*, Milano 1992, 85 ss.; U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 2002<sup>2</sup>, 36 ss., 67 ss.; G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo*, in M. Bettini-G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2004, spec. 156 s.; R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano 2009<sup>14</sup>, 384. Di un “«enigma» Antigone” parla a sua volta F. Ost, *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, tr. it. Bologna 2007, 173 ss. Nella nostra tragedia ci troviamo, peraltro, di fronte a due dimensioni del tempo peculiari e parimenti bloccate (quello istantaneo ed eterno di Antigone, quello schiacciato sul solo presente di Creonte): pressoché in questi termini F. Ost, *Mosè*, cit., 217 ss., ma cfr. altresì G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 279 ss. e D. Susanetti, *Commento*, in Sofocle, *Antigone*, cit., 204 s. Anche in questa prospettiva il contegno di Creonte sembra rinviare a un tipico tratto tirannico (cfr. *infra*, § 4), poiché in genere “la tirannide è immersa nel presente, non può essere tesaurizzata geneticamente”, tanto che “il rapporto con i figli” – e quello con Emone decisamente non fa eccezione – “è il lato debole del potere tirannico ... la tirannide è un regime egoisticamente sbilanciato sul presente” (così C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996, rispettivamente, 14 e 185).

15 Della tragedia si è correttamente parlato, piuttosto, come di una “macchina per fabbricare perplessità”: l'espressione è di Barel ed è ripresa in tono adesivo, proprio riguardo all'*Antigone* sofoclea, da F. Ost, *Mosè*, cit., 179.

16 Nel senso finemente indagato da N. Loraux, *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia*

quell’“abominio contro natura” che era (per Nietzsche interprete della tragedia)<sup>17</sup> la conoscenza stessa, alla cui base tante volte, soprattutto in Eschilo e Sofocle, troviamo posta la sofferenza, giacché appunto “il tragico non è che un modo specifico di esprimere il nesso conoscenza-dolore”<sup>18</sup>.

L’*Antigone* è, quasi per antonomasia, celebrazione di queste forme dialettiche, che attingono al profondo di noi e si dispongono in un intreccio mirabile, che coinvolge ogni profilo identitario, dal momento che tutte le principali dinamiche oppostive vengono chiamate in causa e reciprocamente connesse<sup>19</sup>: quelle tra divinità e uomini, vivi e morti<sup>20</sup>, uomini e donne, vecchi e giovani, società e individuo. E tuttavia non dobbiamo dimenticare come queste cinque polarità, e le loro interazioni, non si risolvano esclusivamente in ‘scontri’: accanto alle forme polemiche e agonali (e più volte al loro stesso interno) il confronto assume tratti ulteriori e più complessi, come verificheremo persino per il ‘duello’ fra Antigone e Creonte, e tra i *nómoi* rispettivamente chiamati in causa.

2. Proprio per questa ragione ho inteso porre l’accento, sin dal titolo della mia comunicazione, sull’elemento – ancora una volta tutt’altro che univoco, ma oppositivo e connettivo insieme – della ‘dualità’. Nei versi di Sofocle troviamo un gioco costante e seducente di sdoppiamenti e integrazioni, in cui ogni compatta unità viene lacerata e scissa, il simile e il vicino posti in conflitto, rovesciati nel proprio doppio oscuro, e fra quanto appare distante e inconciliabile si delineano invece trame riposte che accomunano e accostano, replicano pur in una sfasatura di tempi<sup>21</sup> e di luoghi, sino a rivelare come

---

*greca*, tr. it. Torino 2001, che apre la sua ricerca trattando di alcune rivisitazioni novecentesche delle *Troiane*. E proprio nella tragedia di Euripide, che di quella disperata vocalità (così difficile da restituire nelle lingue e messe in scena moderne), leggiamo esclamazioni come quella che il poeta pone in bocca a Ecuba (vv. 120 s.: “poesia per gli infelici è far risuonare tristi sventure”) o al coro: (vv. 608 s.: “che piacere piangere, lamentarsi, cantare di dolore quando si sta male”).

17 Da tener presente soprattutto il capitolo IX di *Die Geburt der Tragödie*: cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia ovvero greicità e pessimismo*, tr. it. Roma-Bari 1990, 69 ss., spec. 71.

18 Così U. Curi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Roma-Bari 1991, 13, ma si veda anche Id., *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino 2008, spec. 48 s.

19 È stato merito (uno dei molti, a mio avviso) di G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 260 ss. aver valorizzato quest’aspetto, nella convinzione che la nostra tragedia sia l’unico testo cui “è stato concesso di esprimere tutte le costanti principali del conflitto presente nella condizione umana”. Prende le mosse dalla sua analisi anche P. Ricouer, *Sé come un altro*, tr. it. Milano 1993, rist. 2005, 347 s.

20 In particolare, insiste sulla capacità dell’*Antigone* di “affondare nel cuore della distinzione tra vivi e morti”, come l’*Edipo re* “colpisce il punto più profondo della distinzione tra i sessi e le generazioni” F. Ost, *Mosè*, cit., 195 s.

21 Notoriamente, l’elemento temporale gioca nell’*Antigone* un ruolo essenziale: vi abbiamo già accennato *supra*, nt. 14. Si consideri poi che anche quella sofoclea, come e persino più di *Amleto*, è tragedia dell’indecisione umana, in cui più volte si rivela decisivo e drammatico lo scarto fra il momento in cui una decisione dovrebbe essere assunta e quello in cui è messa in atto, fra il gesto invocato (da altri) ed effettivamente compiuto – il

l'identità si specchi integralmente solo negli opposti. Le scelte lessicali ed espressive in genere, soprattutto (anche se certo non solo) nell'*Antigone*, amplificano al massimo questo fenomeno, ma nel senso di 'ri-velarle': scoprirle nel lampo di un verso, o persino di una parola, e poi subito di nuovo celarle, consegnate a un gioco aperto e pressoché infinito di risonanze.

In effetti alcune opzioni linguistiche, così come la struttura stessa dell'*Antigone*, offrono spunti importanti in questa direzione – nel segno (soprattutto dal secondo punto di vista) anche di non lievi innovazioni introdotte da Sofocle rispetto ad anteriori versioni del mito. Pensiamo al mirato e non sporadico ricorso alle forme verbali del duale<sup>22</sup>, come pure alla costruzione dell'intero testo quale “tragedia a dittico”, in quanto (fra l'altro) rappresenta prima il dramma di Antigone e poi quello di Creonte<sup>23</sup> e vi è valorizzata – con un'intensità senza precedenti – anche la “«coppia duale» in senso femminile”<sup>24</sup>, col ruolo centrale che vengono ad assumervi le due sorelle più che i due fratelli. Assistiamo così, davvero, alla messa in scena del ‘due-in-uno’<sup>25</sup>, di una dicotomia “perturbante”<sup>26</sup>, che inibisce una reale alterità (cui

---

che vale sia per Ismene che per Creonte (“un uomo destinato ad «arrivare troppo tardi»”, come, riprendendo le parole di Reinhardt, scrive G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 204). Anche la presa di coscienza, ossia (ancora) la conoscenza e il dolore insieme, esige un divario cronologico, si riconduce (e si realizza grazie) all'enigma del tempo.

22 Su quest'aspetto, per tutti, G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 132, 237 ss.; L. Bruzzese, *Dai Sette contro Tebe di Eschilo all'Antigone di Sofocle: la dualità nel mito dei Labdacidi*, in A.M. Belardinelli-G. Greco (a cura di), *Antigone e le Antigoni. Storia forme fortuna di un mito*, Milano 2010, 190 ss.; D. Susanetti, *Commento*, cit., 156 s.

23 Vi insiste giustamente, ad esempio, R. Nicolai, *Antigone allo specchio*, in A.M. Belardinelli-G. Greco (a cura di), *Antigone e le Antigoni*, cit., spec. 183. Ma cfr. già G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 198, che parla di una “architettura doppia o «ad arco spezzato» della drammaturgia di Sofocle”, ricordando come secondo vari interpreti il titolo corretto per la nostra tragedia sarebbe *Antigone e Creonte*.

24 Cfr., in particolare, L. Bruzzese, *Dai Sette contro Tebe*, cit., spec. 214.

25 Segnala proprio questa “strutturale compresenza del due-in-uno, come sigillo inconfondibile” della casa regnante di Tebe, U. Curi, *Endiadi*, cit., 14; ma si veda, di recente, anche R. Girard, *Edipo liberato*, tr. it. Massa 2009, spec. 46. È alla luce di simili interpretazioni che ho richiamato le vicende della casa dei Labdacidi (come pure degli Atridi) nell'evocare certe paradigmatiche emersioni antiche della prestazione teorica posta al centro dell'indagine di R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013 (cfr. il mio intervento alla discussione di tale volume, in corso di pubblicazione in SDHI, § 1).

26 Impiego volutamente quest'aggettivo, col quale possiamo almeno parzialmente restituire la nozione freudiana di ‘unheimliche’, sottoposta di recente a un'elegante disamina da U. Curi, *Straniero*, Milano 2010, 28 ss. (‘unheimliche’ era anche il termine utilizzato per rendere il greco *deinós* di un notissimo passaggio [v. 332] dell'*Antigone* da Heidegger – nella traduzione curata da Vattimo il vocabolo tedesco è opportunamente conservato, accanto alla sua restituzione come ‘inquietante’: cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. Torino 1972<sup>2</sup>, spec. 157). Si veda inoltre G. Guidorizzi, *Lo specchio e la mente: un sistema d'intersezioni*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto*, Roma-Bari 1991, 39, proprio in connessione al tema del “doppio”. Su quest'ultimo, come “categoria psicologica” si vedano più in generale (e pur in una prospettiva sensibilmente difforme) le classiche pagine di J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, tr. it. Torino 1978, 343 ss.

tenderebbe l'*éros*, cui invece Antigone antepone la *philia* per ciascun parente, quasi “un se stesso sdoppiato e moltiplicato”<sup>27</sup> ma per porre in crisi ogni rigorosa e definita individualità<sup>28</sup>.

La vicenda dei personaggi mitici (o semplicemente l'esistenza umana?) è scandita – quasi catturata – tramite una sequenza capillare di rifrazioni: si replica la vita degli altri e, al tempo stesso, si consuma una scissione, nel profondo di sé. Pensiamo, in particolare, ai meccanismi di proiezione e quasi ripetizione fra consanguinei (e i rispettivi ruoli, e i conseguenti “dilemmi parentali”)<sup>29</sup>, che ridisegnano e persino compromettono (ai nostri occhi) le identità soggettive<sup>30</sup>, ma innescano anche un'aggressività ancestrale, destinata a riversarsi di generazione in generazione: dallo scontro primigenio fra gli Sparti (i ‘seminati’, che sorsero armati dalla terra, laddove Cadmo aveva posto i denti del grande serpente di Ares, pronti a uccidersi a vicenda) sino al conflitto fra Eteocle e Polinice, che riproducono l'odio di Edipo per tutti i maschi della stirpe dei Labdacidi<sup>31</sup>. Ma pensiamo ancora all'ombra oscura e sempre incombente, forse persino replicata<sup>32</sup>, dell'incesto con Giocasta

27 Così F. Ost, *Mosè*, cit., 175. Cfr. ora anche D. Susanetti, *Di ciò che nasce morto*, cit., 34 s.

28 Come scrive L. Bruzzese, *Dai Sette contro Tebe*, cit., 215, in Sofocle (ma già nell'Eschilo dei *Sette contro Tebe*, ossia ancora in riferimento al mito tebano) il “meccanismo ... del doppio ... non è altro se non l'immagine speculare del medesimo”. Scorge nella nostra tragedia “una «comunità» di sangue di sostanza pre-egoica ... una storia di carne narrata per materna generazione, nella quale la singolarità si fonda e affonda” A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 2003<sup>3</sup>, 36.

29 Oggetto di un'esemplare disamina soprattutto da parte di M. Bettini, *Il fratello di Antigone. Dilemmi parentali, survivals e regole del lutto*, in A.M. Belardinelli-G. Greco (a cura di), *Antigone e le Antigoni*, cit., 109 ss.

30 La distanza storica riesce in tal caso, peraltro, affatto decisiva: come noto, è infatti solo moderna la prospettiva che colloca l'identità su un piano propriamente individuale. L'edificazione di una soggettività in senso forte e costitutivo rappresenta una delle grandi svolte dei secoli a noi più vicini, che dal piano antropologico e culturale si proietta, in modo determinante, anche sul terreno giuridico (posso rinviare, in proposito, a E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna 2010, 139 ss., spec. 159 ss. ove bibl.). Osserva invece J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, tr. it. Milano 1998, 70, con specifico riguardo alla Grecia antica (e in termini assai calzanti anche per le vicende della nostra tragedia): “l'esperienza di sé non è orientata verso l'interiorità, ma verso l'esteriorità. L'individuo si cerca e si trova negli altri, in quegli specchi che sono per lui tutti coloro che costituiscono ai suoi occhi il suo alter ego: genitori, figli, amici. Anche l'individuo si situa nelle operazioni che lo realizzano, che lo mettono «in atto», *energeia*, e che non sono mai nella sua coscienza. Non c'è introspezione, il soggetto è estrovertito, si guarda al di fuori”.

31 Per replicarsi e superarsi a vicenda anche nel contegno colpevole assunto nei confronti della città, il potere sulla quale – stando almeno alla versione del mito usualmente accreditata (ma sono da tener presente i rilievi di L. Pepe, *I Sette contro Tebe e la spartizione dell'eredità di Edipo*, in E. Cantarella-L. Gagliardi [a cura di], *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007, spec. 35 ss.) – Eteocle per primo si rifiutò di cedere, com'era nella turnazione pattuita con Polinice.

32 Tanto nel legame di Antigone col padre-fratello, di cui ella si è presa cura come di un figlio, amandolo di un amore totalizzante e a un passo dal rivelarsi incestuoso, quanto – secondo un'ulteriore significativa simmetria – nel rapporto non meno assoluto e viscerale che intrattiene poi con Polinice (cfr. in particolare *Antigone*, vv. 73 e 891 ss.) Su tutto ciò, da ultimo, S. Fornaro, *Antigone*, cit., 41; ma già, fra gli altri, C. Meier, *L'arte politica della tragedia greca*, tr. it. Torino 2000, 254 (che parla, per il rapporto col fratello, di “un amore così

(con la conseguente innaturale duplicazione dei rapporti parentali, così da sovrapporre le generazioni), alla perfetta simmetria del contegno di Creonte nei confronti di Tiresia<sup>33</sup> rispetto a quello già tenuto da Edipo<sup>34</sup>, alla progressiva, corrispondente accentuazione dei tratti tirannici nel contegno di entrambi i regnanti<sup>35</sup>, o al suicidio di Emone che risulta come fungibile col suo tentativo di uccidere il padre.

Potremmo ricordare ulteriori dinamiche di questo tipo, che finiscono per coinvolgere tutti i protagonisti della saga tebana, soprattutto per come ricostruita, a decenni di distanza, nelle tre tragedie di Sofocle. Ma ancor più rilevante, ai nostri fini, è la circostanza che non diversa da quella appena descritta appare anche la logica entro cui si consuma il confronto fra i diversi *nómoi* rispettivamente invocati da Antigone e da Creonte.

Non è qui il caso di insistere a lungo sulla difficoltà (se non proprio scorrettezza teorica e filologica) di restituire la parola greca con ‘leggi’: sono tornato più volte su questo punto<sup>36</sup>, e ormai dispero che i miei sforzi – come già quelli, ben più autorevoli, compiuti da altri, anche non specificamente studiosi del mondo antico<sup>37</sup> – sortiscano un vasto effetto. Eppure, ancora una volta, non è solo questione di parole, dal momento che evocare la nozione di ‘legge’ finisce col far smarrire non poco del più ricco e stratificato corredo semantico che connotava l’idea greca di *nómos*, e quindi col far restituire in modo (a mio avviso) inadeguato anche l’opposizione che troviamo al centro dell’*Antigone*, e sulla quale conviene ora fermare l’attenzione.

3. A stringere il nodo tragico è infatti, come sappiamo, l’esistenza di disposizioni di difforme provenienza, in virtù delle quali il cadavere di Polinice deve rimanere insepolto oppure, all’inverso, ricevere i dovuti onori funebri da parte dei congiunti. Ma la portata della contrapposizione è molto lontana da come è stata proposta in certe letture moderne, al cui fondo è appunto

---

enigmatico e in fondo scandaloso”). Davvero, la “contaminazione incestuosa del *genos*” (per usare le parole di M. Centanni, *La vergine necrofila*, *Antigone*, in S. Sebastiani [a cura di], *Donne in rivolta. Tra arte e memoria*, Bologna 2011, 40) non risparmia neppure gli affetti più profondi e i sentimenti in apparenza più puri.

33 Proprio su Creonte e Tiresia come “i doppi di Edipo” insiste R. Girard, *Edipo liberato*, cit., 26, 50 ss.

34 Scrivo ‘già’ tenendo conto della successione del mito, ma, come noto, la sequenza si rovescia guardando alla cronologia dei drammi sofoclei, dal momento che l’*Antigone* precede di quasi vent’anni *Edipo re*, verosimilmente composto poco prima del 425. Era quindi nello scrivere il dialogo fra Edipo e Tiresia (vv. 300 ss.) che il tragediografo doveva aver presente l’attacco contro il secondo da lui stesso, a suo tempo, attribuito a Creonte.

35 Posso rinviare, in proposito, a E. Stolfi, *Nómoi e dualità tragiche*, cit., 492 ss. ove bibl.

36 Cfr., di recente, E. Stolfi, *Quando la Legge*, cit., *passim*, spec. 25 ss.; Id., *Nómoi e dualità tragiche*, cit., 480 ss.; Id., *La legge e i due volti dell’antico*, in corso di pubblicazione in G. Luchetti (a cura di), *Legge, eguaglianza, diritto. I casi di fronte alle regole nell’esperienza antica. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna 9-11 maggio 2013)*, § II.

37 Ho in mente, naturalmente, soprattutto le riflessioni di Carl Schmitt, su cui mi sono soffermato in *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino 2006, spec. 131 s., 232 ove bibl. e in *Il diritto, la genealogia, la storia*, cit., 125 ss. ove altra bibl.

una concezione della legge (di Creonte) come asettico e occasionale precetto di chi ha il potere politico, inchiodato a uno spazio radicalmente altro (e completamente trasceso) dalle prescrizioni invocate da Antigone.

Quest'ultima, tuttavia, non è propriamente né una paladina della "disobbedienza civile"<sup>38</sup> né tantomeno una "giusnaturalista" *ante litteram*. Dal primo punto di vista, infatti, a connotarne il comportamento è semmai proprio il rispetto scrupoloso – quasi ossessivo, sino a cercare il martirio – di un altro ordine nomico non meno cogente nel disciplinare i rapporti fra gli uomini (soprattutto se legati fra loro da vincoli di sangue)<sup>39</sup>. Nella seconda prospettiva appare poi decisiva l'assenza, nelle argomentazioni dei contendenti, di un solo richiamo alla *phýsis*<sup>40</sup>, la connessione con la quale incontriamo piuttosto in due passaggi aristotelici ove alcuni versi della nostra tragedia vengono sottoposti a una visibile pressione (re)interpretativa – e senza che comunque, a mio avviso, possa dirsi realizzata, anche in quel contesto, un'elaborazione pienamente assimilabile a una teoria giusnaturalistica del diritto<sup>41</sup>.

Non meno insoddisfacenti – perché ancora muovono, sia pure in maniera talvolta meno disinvolta, da concezioni esclusivamente moderne (soprattutto, di nuovo, attorno all'idea di 'legge') – appaiono altre letture, come quelle che vogliono giustapposti da Sofocle "ordine giuridico" e meri "vincoli religiosi o familiari", "diritto" ed "etica", "legge" e "coscienza", "legge o diritto scritto" e "legge o diritto non scritto". Confido che le ragioni per discostarsi da simili impostazioni, già di per sé intuibili, emergano da quanto sarà fra breve osservato: mi limito solo a un rilievo, in merito all'ultima polarità richiamata

---

38 Rispetto a questo profilo, è invece rigoroso sul piano storiografico e suggestivo nella ricostruzione G. Carillo, «Bia(i) politon». Sulla disobbedienza di Antigone, in *Filosofia Politica* 22 (2008), 5 ss.

39 In proposito G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull'Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Napoli 1979, 34 parlava senz'altro di un "diritto positivo in senso stretto", identificato nelle regole proprie dei *ghéne* aristocratici.

40 Lo ha posto in evidenza, di recente, G. Cambiano, *La Retorica di Aristotele e il diritto naturale*, in D. Mantovani-A. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, 65, ricordando come la menzione della natura è piuttosto introdotta da Aristotele in un passo della *Retorica* (1.13.1373b: *infra*, nt. seguente) che presuppone l'ampio dibattito di V secolo attorno ai rapporti tra *nómos* e *phýsis*, soprattutto in ambiente sofisticato – ambiente da cui, sotto molti aspetti, Sofocle aveva invece preso le distanze, come ad esempio rilevava M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli 1956, rist. an. (con un'appendice) Napoli 1993, 207 ove altra bibl. Quanto appena osservato non ha peraltro impedito ad autori come P. Nonet, *Antigone's Law*, in *Law, Culture and the Humanities* 2 (2006), 319 ss., spec. 323 s., di operare una sostanziale assimilazione fra la terminologia impiegata da Sofocle e da Aristotele, sino a parlare *sic et simpliciter* di una "Antigone's law of φύσις" (anche se poi, almeno, il termine greco non viene tradotto, in quanto ne è opportunamente segnalata l'imperfetta corrispondenza con "law of nature" o "natural law"). Per ulteriori interpretazioni al riguardo – alcune delle quali, per analoghi motivi, a mio avviso inaccoglibili – posso rinviare a E. Stolfi, *Nómoi e dualità tragiche*, cit., spec. 485 ss., spec. ntt. 94 e 99.

41 Si tratta di *Retorica* 1.13.1373b e 1.15.1375b: due passi – visibilmente connessi, ma relativi ad aspetti almeno in parte diversi – che pongono (non solo per questo) una pluralità di problemi, di cui ho cercato di dar conto in *Nómoi e dualità tragiche*, cit., 485 s. nt. 94 ove bibl.

(forse quella meno manifestamente infondata)<sup>42</sup>. Trovo affatto condivisibile, al riguardo, la recente, lineare osservazione di Susanetti<sup>43</sup>: “ma la norma posta da Creonte è orale tanto quanto le leggi degli dei”. Niente infatti ci autorizza a immaginare, da parte del sovrano di Tebe, una disposizione scritta, col collegamento che fra l'altro, nell'esperienza antica (tanto delle *póleis* che della Roma protorepubblicana, soprattutto al tempo delle XII Tavole), tendeva a instaurarsi fra questa modalità di prescrizione – nella sua pubblica fissità, tale da assicurare certezza, eguaglianza e trasparenza – e istanze isonomiche, se non (almeno più tardi) democratiche<sup>44</sup>. E in effetti Antigone chiede a Ismene (v. 8) se abbia “sentito” di questo *kérygma*: parola che non a caso ha la medesima radice (come il verbo *kerýsso*) del sostantivo che indicava coloro che, oralmente, ne assicuravano la comunicazione<sup>45</sup>: i *kérukes*, che nel linguaggio omerico, quasi onomatopeico, sono *eeróphones*, “dalla voce che risuona”, come nella notissima scena<sup>46</sup> raffigurata da Efesto sullo scudo di Achille e descritta nel XVIII libro dell'*Iliade*<sup>47</sup>.

Altre interpretazioni, anche molto autorevoli, tendono ad allontanare e distinguere in modo forse ancora più netto, da angolature diverse, i due ordini di *nómoi*. Penso – ancor più che ad alcune pagine di François Ost<sup>48</sup>, che

---

42 E alla quale si sono effettivamente richiamati, ancora di recente, I. Dionigi, *Aporie della legge*, in M. Cacciari-L. Canfora-G. Ravasi-G. Zagrebelsky, *La legge sovrana. Nomos basilisus* (cur. I. Dionigi), Milano 2006, 11 e G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia*, Bologna 2008, spec. 63. Più articolata era la lettura di G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., 34 ss., successivamente ripresa e puntualizzata – a fronte delle osservazioni critiche di Di Benedetto (poi in V. Di Benedetto, *Sofocle*, rist. an. Firenze 1991 [ed. or. 1983], 19 nt. 55), almeno parzialmente accolte sotto il profilo qui più rilevante – in G. Cerri, *Antigone, Creonte e l'idea della tirannide nell'Atene del V secolo (Alcune tesi di V. Di Benedetto)*, in *Quaderni Urbinati di cultura classica* 39 (1982), 151 ss. ove altra bibl. (il quale approfondisce le ragioni per cui Sofocle prospetta “una precisa antitesi tra «leggi non scritte» e quel κέρυγμα di Creonte che, pure, non è certo presentato come un documento scritto”).

43 *Di ciò che nasce morto*, cit., 37. In direzione analoga, negli ultimi anni, anche G. Cambiano, *La Retorica di Aristotele*, cit., 64 ove altra bibl. e G. Carillo, «Bia(i) politon», cit., 16. Ad avviso di G. Ugolini, *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma 2000, 153 e nt. 55 l'oralità del *kérygma* di Creonte non impedirebbe peraltro – considerato come anche per esso venga impiegato il termine *nómos* (vi torneremo fra breve) – di immaginare una sorta di *duplex interpretatio*: dal momento che quest'ultimo vocabolo a metà del V secolo a.C. “senza specificazioni lasciava intendere sempre una legge scritta ... così lo avranno inteso gli spettatori dell'*Antigone*”.

44 Posso rinviare, in proposito, al quadro storiografico (e a certe non lievi sfasature interpretative) che ho cercato di fornire in *Nómoi e dualità tragiche*, cit., 489 s. nt. 103 e *La legge e i due volti dell'antico*, cit., § 2 nt. 26.

45 Lo segnalano, fra gli altri, F. Ost, *Mosè*, cit., 185 e G. Cambiano, *La Retorica di Aristotele*, cit., 64.

46 Su cui, per tutti, S. Fusai, *Il processo omerico. Dall'histōr omerico all'istoriē erodotea*, Padova 2006, 9 ss. ove bibl.; D. Musti, *Lo scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico*, Roma-Bari 2008, 9 ss.; C. Pelloso, *Themis e dike in Omero. Ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria 2012, spec. 112 ss., 127 s. nt. 62 ove altra bibl.

47 Il nostro termine ricorre, in particolare, al v. 505. Altrove, come in *Odissea* 2.6, i *kérukes* sono invece detti *lighýphthongoi*, “dalla voce squillante”.

48 Il quale (*Mosè*, cit., 178 ss., 192 ss.) puntualmente ricomponne la “battaglia del «no-mos» nell'«Antigone»”, passando in rassegna tutto l'articolato lessico (più che giuridico,

scorge nel testo sofocleo un conflitto tra “diritto in vigore” e “diritto ideale” – soprattutto ad alcune considerazioni di Mario Talamanca e alle più distese argomentazioni proposte (in vari contributi) da Gustavo Zagrebelsky.

Colpisce, da parte del primo autore, la netta affermazione secondo cui ai decreti (*kérygmata*) di Creonte “il poeta non concede mai l'onore d'esser direttamente chiamati νόμοι”<sup>49</sup>: il compianto studioso tendeva così, verosimilmente, a marcare il livello più alto in cui sarebbe da collocare quest'ultima nozione, radicata nel rispetto degli dei e della tradizione, e non esauribile nella mera statuizione di chi ha il potere sulla città (tanto più se in una forma dispotica). Tuttavia, anche a prescindere dalle opinabili implicazioni teoriche che ne scaturirebbero – con un perentorio sbilanciamento a favore delle norme cui faceva appello Antigone, così da risolvere in modo sin troppo lineare quell'angosciosa antinomia – la scrittura sofoclea sembra smentire nettamente una simile osservazione, dal momento che l'impiego di νόμος in riferimento esplicito (e quindi “diretto”) alla disposizione (o alle disposizioni) di Creonte ricorre con chiarezza, se vedo bene, in almeno sette versi<sup>50</sup> (anche tralasciando altre attestazioni meno univoche)<sup>51</sup>.

Il caso del costituzionalista piemontese è, per certi versi, ancor più sorprendente, perché da un lato illustra felicemente il fascino che certe vicende antiche (sia pure nella loro elaborazione mitologica) esercitano sui

---

direi) della legalità e della giustizia che ricorre nella tragedia: da *thémis* a *díke*, *kosmouménē*, *kérygma*, *thesmós* e *psêphos*, sino a *nómima* e proprio *nómos* (unico termine che, significativamente, viene impiegato da tutti i principali personaggi, oltre che dal coro). Cfr. in proposito anche F. Cancelli, *Le leggi divine di Antigone e il diritto naturale*, Roma 2000, spec. 133 ss. e E. Rippepe, *Ricominciare da Antigone*, cit., 703 (riguardo ai vv. 449-481, ove le medesime disposizioni di Creonte vengono denominate *nómoi* da quest'ultimo e *kérygmata* da Antigone).

49 Mi riferisco a M. Talamanca, *Ἔθνη e νόμος ἄγραφοι nel 'Corpus oratorum Atticorum'*, in L. Bove (a cura di), *Prassi e diritto. Valore e ruolo della consuetudine*, Napoli 2008, 70.

50 I passi principali cui fare riferimento sono in effetti costituiti dai vv. 191 (ove Creonte stesso afferma, parlando delle proprie prescrizioni, in cui è con ogni probabilità da includere anche il *kérygma* che ci riguarda, che “con questi *nómoi* renderò grande la nostra città”), 213 (in cui il coro, rivolgendosi a Creonte, riconosce che è in suo potere “adottare qualsiasi *nómos*”), 382 (in cui ancora il coro segnala la disobbedienza, da parte di Antigone, ai “*nómoi* del re”), 449 (in cui Creonte chiede esplicitamente ad Antigone, dopo la conferma della sua conoscenza del divieto di seppellire il fratello, se ha “osato trasgredire questi *nómoi*”), 452 (laddove la figlia di Edipo replica sostenendo che non furono né Zeus né *Díke* a “fissare per gli uomini questi *nómoi*”), 481 (ove Creonte conclude, al cospetto del coro, che Antigone deve essere punita poiché “ha infranto i *nómoi* stabiliti”), 847 s. (in cui la figlia di Edipo recita: “per quali *nómoi* vado verso il carcere”). In quasi metà delle ricorrenze è dunque lo stesso sovrano di Tebe a impiegare il vocabolo in questione: come ha osservato C. Meier, *L'arte politica della tragedia greca*, cit., 254, in riferimento al *kérygma* da lui emanato, “Creonte stesso ... ama definirlo *nómos*”. Su queste ricorrenze cfr. ora anche D. Susanetti, *Commento*, cit., 202 s.

51 Come nel caso dei vv. 59 s. – in cui Ismene sembra identificare la violazione del decreto (*psêphos*) e del potere del *týrannos* con la violenza (*bía*) inferta al *nómos* – o del v. 663, ove il riferimento di Creonte, pressoché simmetrico, al “fare violenza alle leggi” (*nómous bíazetai*) rinvia in modo evidente, anche se non così diretto ed esclusivo, alla disobbedienza di Antigone rispetto al proprio *kérygma*.

cultori di diritto positivo di maggior cultura e sensibilità storica, ma dall'altro pone in evidenza come anche per loro sia difficile sottrarsi al rischio di una sovrainterpretazione che può condurre all'arbitrio filologico. Zagrebelsky insiste in effetti su una contrapposizione: quella fra il diritto di Antigone e la legge di Creonte<sup>52</sup>, quali dimensioni di cui Sofocle avrebbe reclamato la coesistenza nell'Atene democratica, dove sarebbe stato necessario essere contemporaneamente Antigone e Creonte e non essere integralmente Antigone né Creonte<sup>53</sup>. Ma questo comporta il ricorso a una polarità (diritto *versus* legge) che può avere un senso nella storia romana (con la dialettica, precocemente istituita, fra *ius* e *lex*)<sup>54</sup> e poi ancor più in quella dell'Europa continentale a partire dal XVIII e XIX secolo, ma che trovo improponibile per la Grecia classica, che neppure disponeva di un termine per designare il nostro diritto<sup>55</sup> (come noto, solo il latino, fra le lingue antiche, conio un vocabolo apposito) e che al *nómos* assegnò un significato ben più esteso e composito di quello che noi scorgiamo nella legge<sup>56</sup>.

4. Le letture appena richiamate mi sembrano accomunate da un presupposto, che in esse vale per i *nómoi* come in altri approcci vale per l'intera trama della tragedia: quello di ricondurre a una chiave ermeneutica univoca e talora, come nell'ultimo caso, persino estranea alla semantica sofoclea un ordito di motivi e interazioni originariamente ben più complesso e (volutamente) ambiguo. Potremmo dire, banalizzando un po', che (anche, o forse soprattutto) i giuristi e gli storici del diritto razionalizzano e cercano risposte (interpretazioni) limpide e funzionali, laddove il tragediografo mirava essenzialmente a suscitare domande, evocare problemi profondi, molteplici e concatenati, portando in scena, senza una dichiarata via di uscita, un conflitto angoscioso, tale da suscitare quei moti di terrore e pietà nella cui produzione

---

52 Mi riferisco a G. Zagrebelsky, *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in M. Cacciari-L. Canfora-G. Ravasi-G. Zagrebelsky, *La legge sovrana*, cit., 19 ss., spec. 50, la cui impostazione è sostanzialmente riproposta in *La legge e la sua giustizia*, Bologna 2008, spec. 69 ss. e *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vivere comune*, Torino 2009, 6 s., ove addirittura gli *ágrapta nómina* cui fa riferimento Antigone ai vv. 454 s. (e non 566 s., come scrive Zagrebelsky) vengono resi come "ius" e poco dopo contrapposti a "lex": il che mi sembra conduca a smarrire completamente (anche sul piano linguistico, con l'inspiegabile ricorso al latino) la specificità dell'esperienza storica in cui la tragedia si trova inscritta, pur di individuarvi a ogni costo "un inizio", ossia la prima testimonianza di quel "confronto a fasi alterne tra il diritto e la legge" consumatosi nei "secoli che separano noi da Antigone" (*Intorno alla legge*, cit., 11). Per ulteriori rilievi circa le tesi di Zagrebelsky posso rinviare a E. Stolfi, *Nómoi e dualità tragiche*, cit., 484 s.

53 Così G. Zagrebelsky, *Il diritto di Antigone*, cit., 50, con osservazioni che trovo stavolta sostanzialmente condivisibili (si veda anche *infra*, § 4).

54 Importante, in proposito (e con penetranti rilievi anche in merito alle versioni moderne di quella contrapposizione: pp. 93 ss.), A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, 2005, spec. 74 ss. Si veda ora anche E. Stolfi, *La legge e i due volti dell'antico*, cit., § I ove altra bibl.

55 Un vuoto terminologico che ovviamente dobbiamo valutare con cautela, ma certo è già di per sé indicativo. Sul punto, per tutti, A. Maffi, *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia*, I.1, Roma 1992, 419 ed E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia*, cit., 13 e nt. 3 ove altra bibl.

56 Vi abbiamo accennato più volte e vi torneremo nel § 4.

Aristotele<sup>57</sup> individuava, come noto, lo scopo specifico dell'“imitazione” tragica.

Quel che in realtà manca, nel contrasto fra il *kérygma* di Creonte e gli *ágrapta nómina* invocati da Antigone<sup>58</sup>, è a mio avviso proprio la loro effettiva, sostanziale alterità. La contrapposizione si consuma tutta entro la logica del duale che abbiamo visto<sup>59</sup> presiedere a tanta parte delle dinamiche e delle soluzioni espositive della tragedia. Ci troviamo di fronte non tanto a dettami o sistemi direttivi indipendenti e altri fra sé, ma a un'identità nomica scissa e lacerata, che innesca – come per gli (altri) protagonisti del dramma – giochi multiformi di simmetrie, rifrazioni e rovinosi antagonismi.

Le sorti della casa regnante tebana assurgono ancora una volta, nella loro eccezionalità (che però, come sempre, presuppone una regola)<sup>60</sup>, a paradigma: autentico luogo di emersione di uno scarto o sfasatura all'interno di quanto era (e si vorrebbe fosse ancora) armonico e unitario, e va invece diversificandosi in elementi che conservano la medesima natura ma possono approdare a esiti opposti e confliggenti, rovesciandosi nel proprio doppio oscuro. È su questa linea di faglia<sup>61</sup> del due-in-uno che si consuma l'ultimo dramma dei Labdacidi, il contrasto interno (*stásis*)<sup>62</sup> che conclude, nella città fondata da Cadmo, una lunga catena di scontri fra persone dello stesso sangue (fratelli, padri-fratelli, congiunti che occupano il ruolo del padre-fratello). Ed è un conflitto la cui portata è pienamente comprensibile solo se, ancora una volta, sappiamo valorizzare le stratificazioni di senso trattenute nel segno *nómos*, lontano dall'univoca e rigorosa concezione laica della legalità di stampo moderno (o anche, in larga parte, già romano)<sup>63</sup>.

---

57 *Poetica* 1452b-1453b, ma si veda anche – per un riferimento, in verità assai rapido, alla funzione catartica di questo genere letterario (poi esaltata, e forse sovradimensionata, in innumerevoli rivisitazioni del brano aristotelico) *Poetica* 1449b, da leggere assieme a *Politica* 8.1341b-1342a.

58 Secondo la terminologia dei vv. 454 s., impreziosita dall'*hápax legómenon* del sintagma, su cui, di recente, M. Talamanca, *Ἔθνη e νόμος ἀγγραφος*, cit., 70 s. (non mi è invece chiaro perché liquidi quest'espressione quale un mero “pleonasma” F. Cancelli, *Le leggi divine di Antigone*, cit., 120 e 142).

59 *Supra*, § 2.

60 Ho in mente soprattutto quanto scrive G. Agamben, *Stato di eccezione (Homo sacer II,1)*, Torino 2003, spec. 90.

61 Mutuo l'espressione, coniata in altro contesto, da F. Tedesco, *Eccedenza sovrana*, Milano-Udine 2012, 27 ss.

62 Torneremo fra breve sul rilievo di questo concetto – col ricco corredo di significati e implicazioni che assunse nell'immaginario pubblico greco (per il quale posso rinviare a E. Stolfi, *Immagini della guerra nell'antica Grecia: 'stásis', 'pólemos' e 'díkaios pólemos'*, in *Rivista di studi militari* 1 [2012], 16 ss. ove bibl.) – anche per la comprensione della tragedia sofoclea.

63 Sebbene anche la *lex populi Romani* – come ogni atto pubblico dell'uomo antico – non mancherà di conservare qualche rapporto col divino: come è stato osservato di recente (da J. Scheid, *Leggi e religione*, in J.-L. Ferrary [a cura di], *Leges publicae. La legge nell'esperienza giuridica romana*, Pavia 2012, 219) “da un certo punto di vista la legislazione è anche un'attività religiosa”.

Quando l'*Antigone* viene rappresentata per la prima volta, quel termine ha assunto, ormai da vari decenni, una connotazione precisa: è l'atto normativo, di portata generale e non temporanea<sup>64</sup>, emanato dai legittimi detentori del potere cittadino – incarnati dai grandi riformatori del passato (Solone, ma non ancora Dracone, le cui disposizioni venivano prevalentemente indicate come *thesmói*)<sup>65</sup> e ormai, nella *pólis* democratica, dall'assemblea dei cittadini. Il *nómos* è dunque il volto politico del diritto, del quale quasi non si riconoscono altre fonti, così come all'interno della dimensione del comune (*koinón*) quasi non vi è uno spazio separato del sociale e dell'economico rispetto al politico<sup>66</sup>.

Eppure non tutto dell'originaria valenza del *nómos* è andato dissolto con la sua assunzione a termine chiave nella vita della *demokratía*. Quella parola evoca ancora, ai livelli più riposti ma persistenti di significato (svelati già dalla sua etimologia), l'ordinarsi fondativo e spontaneo in luogo dell'autoritativa statuizione del *thesmós*, l'immutabile perennità dell'ordine divino, trascendente le stesse distinzioni umane fra violenza e giustizia (come nel caso celebre del *nómos basiléus* pindarico)<sup>67</sup>, il complesso degli usi più sacri di un popolo – in particolare, proprio di quelli attinenti al trattamento da riservare al corpo dei defunti, come nel noto brano delle *Storie* (3.38.1-4)<sup>68</sup> ove Erodoto ci consegna un mirabile affresco di antropologia comparata, con accenti di spiccato relativismo<sup>69</sup>.

Certo poteva meritare la qualifica di *nómos* la decisione (*dóγμα*) di chiunque detenesse il *krátos*, fosse pure un tiranno<sup>70</sup> – il che costituiva la

64 La testimonianza più esplicita in tal senso è quella delle *Definizioni* (415b) pseudo-platoniche, su cui, per tutti, M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, tr. it. Milano 2003, 254 e J. De Romilly, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, tr. it. Milano 2005, spec. 114.

65 Ho indicato le fonti più rilevanti in proposito (non prive, peraltro, di significative oscillazioni terminologiche), e le diverse letture che ne hanno fornito gli storici moderni, in *Introduzione*, cit., 125 s., 229 e in *Quando la Legge*, cit., 44 s. Cfr. inoltre M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, tr. it. Milano 2002, 207 s. ove altra bibl.

66 In cui si esprime quell'autentica "identità civica" o "militanza" di cui hanno parlato C. Meier-P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, tr. it. Bologna 1989. Sul sorgere e il caratterizzarsi del 'politico' in Grecia è qui sufficiente il rinvio a C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, tr. it. Bologna 1988 (ormai un classico).

67 Il quale – scrive il poeta tebano (fr. 152 Bowra = fr. 169 Schröder = fr. 49 Puech) – "conduce rendendo conforme a *dike* l'atto più violento (*dikaiôn to biaiótaton*) ...". Circa questa testimonianza – giustamente famosa e già al centro della densissima ricerca di M. Gigante, *Nomos Basileus*, cit., spec. 76 ss. – posso rinviare a quanto da ultimo osservavo, con riguardo anche alle successive citazioni o varianti della medesima formula, in *Quando la Legge*, cit., spec. 22 ss. ove altra bibl.

68 In merito a questo testo posso di nuovo rinviare a E. Stolfi, *Quando la Legge*, cit., spec. 31 s. ove altra bibl.

69 In questi termini cfr. soprattutto – dopo M. Gigante, *Nomos Basileus*, cit., 111 ss. – M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, 244 ss. Si veda, di recente, anche D. Susanetti, *Commento*, cit., 197.

70 Come nei *Memorabili* di Senofonte (1.2.41-43).

soglia estrema cui potesse spingersi una simile raffigurazione<sup>71</sup>, anche se in realtà, poco più avanti (*Memor.* 1.2.44), i protagonisti del dialogo senofonteo introducono, a mitigare quest'estrema dilatazione, un elemento ulteriore e davvero significativo, consistente nella necessaria adesione dei consociati<sup>72</sup>. E comunque anche un uomo poco tenero col regime democratico quale Socrate avrebbe potuto cogliere ed esaltare, nel *Critone* (54b-c), l'identità di natura – una vera e propria 'fratellanza' – fra i *nómoi* della propria città (non di un luogo ideale, ma proprio dell'Atene del 399), frutto di istituzioni anche criticabili, ma non per questo meno inviolabili, e i *nómoi* dell'Ade<sup>73</sup>. Il tradursi in norme positive non cancella l'originario e costitutivo legame con disposizioni divine, che governano altri luoghi e momenti cui va incontro l'uomo (o almeno la sua anima). I "fratelli, *nómoi* dell'Ade" rinviano a una polarità ineludibile e pressoché totalizzante per l'immaginario greco del tempo: fuori e prima della morte vi è solo la vita nella (propria) città, con norme diverse, ma di sostanza non dissimile e fra loro comunicanti, che le dominano entrambe.

Il *nómos* che Sofocle aveva dinanzi era così tanto l'arcaico ordine cosmico, che non conosceva cesura fra il divino e l'umano e neppure poneva il problema della propria 'giustizia', quanto la singola prescrizione della *pólis*, che quel problema poteva invece sollevare con drammatica urgenza, sebbene (e anzi proprio perché) non riducibile alla statuizione contingente, potenzialmente innovativa e sempre revocabile che noi identifichiamo con la legge. Era il *nómos basiléus* e la sua ombra sulla terra: il "fratello" (come sarà nel lessico socratico-platonico appena ricordato) – ma abbiamo già più volte ripetuto come

---

71 Atteso il consolidato *tópos* che vuole il *týrannos* estraneo e ostile rispetto a ogni ordine nomico, e persino alle regole primarie dell'etica e della convivenza umana. Penso soprattutto alla sua raffigurazione quale licantropo, condannato a nutrirsi di carne umana: un motivo particolarmente sviluppato – con rara forza evocativa – in Platone (*Repubblica*, 8.565d-e e 10.619b-c, su cui cfr. almeno D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, 65 ss. e G. Carillo, *Atteone o della democrazia*, Napoli 2007, spec. 96 ss.), ma dalla circolazione assai più ampia, in cui mutano immagini e metafore ma rimane sempre attestata, per il tiranno, una "edacità bestiale, senza regole, che può sfociare direttamente o indirettamente perfino nell'antropofagia": per una ricognizione delle fonti più significative si veda C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe*, cit., 213 ss. (sue le parole citate).

72 Senza la quale la legge si ridurrebbe a mera coazione – *anomía* come negazione, e non solo assenza, del *nómos*, che viene contrapposto a *bía* (secondo un motivo che, pur non senza registrare reciproche, inquietanti interferenze fra le due nozioni, risaliva almeno a Esiodo, Solone e poi Pindaro, in enunciazioni che ho ripercorso in *Quando la Legge*, cit., 24 ss., 43 ss.). Il personaggio senofonteo precisa infatti che "mi pare che tutto ciò che, per scritto o in altro modo, viene imposto senza persuasione, non si possa chiamare legge, ma violenza" (il che varrà in particolare per le statuizioni assunte dal *týrannos* senza esercitare *peithó* sui cittadini). Sul punto, per tutti, E.M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge 2006, 48 s.

73 Ho cercato di approfondire quest'aspetto del *Critone* in *Quando la Legge*, cit., 76 ss., spec. 82 ss.. La relazione che vi è instaurata fra i due ordini di *nómoi* di cui dicevamo riecheggia, in qualche misura, quella rinvenibile nel finale dell'*Apologia* (41a), i cui termini sono però costituiti dai giudici ateniesi da un lato e i giudici del regno dei morti (i "veri giudici") dall'altro. Un suggestivo confronto fra l'obbedienza tributata alle leggi della propria città tanto da Socrate che da Antigone, con conseguenze consapevolmente fatali per entrambi, è in E. Rippepe, *Ricominciare da Antigone*, cit., 709 ss.

(soprattutto) a Tebe i fratelli fossero da sempre armati l'uno contro l'altro<sup>74</sup>. Il partecipare della medesima natura, sino all'instaurarsi di una relazione adelfica, anziché lenire, radicalizzava il conflitto, con la violenza che solo tra consanguinei può divampare tanto irriducibile. Viene anzi da chiedersi se la chiave di lettura girardiana non possa essere in qualche misura applicata, oltre che a Edipo<sup>75</sup>, agli stessi Creonte e Antigone, contestuali "capri espiatori" in quanto espressione dei due eccessi da cui la città esige di liberarsi<sup>76</sup>, e contro i quali finisce appunto per essere canalizzata la carica distruttiva (o autodistruttiva) del gruppo, acuita dai legami parentali.

Né questo dissidio fra i *nómoi* della comunità politica e quelli di un ordine che le preesisteva può ricomporsi col delegittimare l'ordine di Creonte ed enfatizzare la forma degenerata del potere su cui esso si fondava. Certo un simile dato è presente e partecipa della deriva tirannica cui va incontro il sovrano di Tebe, o almeno del suo crescente isolamento, imposto dalla graduale perdita di consenso<sup>77</sup>. Quel che però più ferisce Antigone, nel suo attaccamento alla mentalità degli antichi *ghéne*, è il contenuto indifferenziato del provvedimento, il fatto che tutti, senza alcuna esclusione, gli debbano obbedienza. "Questo il nobile Creonte ha ordinato a te e a me. A me, ti rendi conto?" ella dice sdegnata a Ismene nel primo dialogo (v. 31 s.).

L'orgoglio della nobiltà di sangue e l'amore ferito per il fratello assumono i contorni della *hýbris*<sup>78</sup> (una *hýbris* al femminile era già stata, del resto, declinata da Eschilo nelle *Supplici*)<sup>79</sup>, rinviano ai tratti ereditari di una casata

74 Sul tema dei "fratelli nemici" nella saga tebana, per tutti, R. Girard, *Edipo liberato*, cit., 88 ss., 96 s.

75 Al cui caso si riferisce appunto R. Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it. Milano 2008<sup>8</sup>, spec. 102 ss., 137 ss.; *Il capro espiatorio*, tr. it. Milano 2008<sup>8</sup>, 194 ss.; *Edipo liberato*, cit., spec. 60 s., 70 ss., 121 ss. (in quest'ultimo studio vi è anche un richiamo [p. 68] al "capro espiatorio" con riguardo all'*Antigone*, ma il riferimento è a Polinice). Su Edipo quale *pharmakós* cfr. anche J.P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, tr. it. Torino 1976<sup>6</sup>, spec. 102 ss.; J. Hillman, *Edipo rivisitato* (1987), ora in K. Kerényi-J. Hillman, *Variazioni su Edipo*, tr. it. Milano 1992, 91; W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, tr. it. Roma-Bari 1998, 98 ss., 153 nt. 22 ove altra bibl.; G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo*, cit., 186 ss.

76 Torneremo fra breve su questo punto.

77 Sulla progressiva assunzione, da parte di Creonte (come sarà per il nipote-cognato nell'*Edipo re*), di tratti propri del *tyrannos* (irascibilità, esercizio esclusivo del potere, violenza e sfrenatezza, sospettosità che diviene autentica "sindrome del complotto") mi sono soffermato in E. Stolfi, *Nómoi e dualità tragiche*, cit., 492 ss., ove ho cercato di dar conto anche delle interpretazioni di autori che qualificano diversamente il contegno del sovrano tebano, ma anche del coinvolgimento nella medesima logica – sia pure di una *tyrannis* paradossalmente priva di *krátos* – del comportamento di Antigone.

78 Così, per tutti, G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., 53; N.R.E. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992, 308 ss.; F. Brezzi, *Antigone e la Philía*, cit., spec. 267 s.; F. Ost, *Mosè*, cit., 174 s., 211; D. Susanetti, *Di ciò che nasce morto*, cit., 42 e *Commento*, cit., 253.

79 A una forma di *hýbris* – figura notoriamente polisemica – sembra infatti riconducibile il contegno delle danaidi sia nei confronti di Zeus (supplicato con fede e dedizione fremente, ma come invocando un atto dovuto, non compiendo il quale il dio viene minacciato di "giusti biasimi" [vv. 168 ss.]) che nei riguardi dei cugini (contro i quali, non limi-

senza equilibrio (una stirpe ‘zoppa’ di tiranni, secondo l’interpretazione classica, anche se non da tutti condivisa, di Lévy-Strauss e Vernant)<sup>80</sup>: conducono al rifiuto di un valore che è nella tragedia ben percepibile, anche se non richiamato apertamente, e che ormai da tempo (dopo i suoi esordi aristocratici, in funzione, appunto, meramente antitirannica)<sup>81</sup> si è saldato con l’ideologia democratica di Atene: quella *isonomía* in cui Erodoto poteva riconoscere, praticamente negli stessi anni, “il nome più bello di tutti” (*oúnomá pánton kálliston*)<sup>82</sup>.

È dunque l’ombra sinistra della tirannide - emblema di un rapporto degenerato ed esiziale col potere, suo nucleo riposto e torbido mai completamente eliso, partecipe della *deinótes* umana - ad allungarsi su tutti i protagonisti sofoclei della saga tebana<sup>83</sup>, coinvolti in dinamiche pressoché speculari: da Edipo (e i suoi ascendenti) a Eteocle e Polinice, strenuamente aggrappati all’indivisibile potere paterno (l’insostenibile due-in-uno, ancora una volta) sino ai due contendenti della nostra tragedia. La presenza ricorrente, quasi ossessiva, di questo tema nel teatro sofocleo<sup>84</sup> - entro un contesto che nella presa di distanza dall’esperienza tirannica trovava un dato ormai consolidato nella prassi, ma anche uno dei (pochi) punti di coesione teorica fra democratici e aristocratici - sarebbe del resto difficilmente comprensibile se non immaginassimo una dinamica del due-in-uno, analoga a quella più volte evocata in queste pagine, in virtù della quale i vari Edipo e Creonte portavano in scena lo scarto torbido e tuttavia irriducibile di un potere che si voleva posto “in mezzo al popolo”, ma tratteneva pur sempre la sopraffazione anomica del polo contrapposto, del dispotismo<sup>85</sup> negato e superato nell’unità

---

tandosi a sottrarsi alla loro seduzione, ritorcono una carica di violenza eguale e contraria) che, infine, rispetto alla propria condizione femminile, negata dallo smodato e inflessibile rifiuto di ogni soluzione matrimoniale (dallo squilibrio, in altre parole, determinato dalla devozione esclusiva ad Artemide a scapito di Afrodite). Aspetti tanto più significativi ove consideriamo il particolare rilievo che la *hýbris* assume nella visione del mondo propria del tragediografo più antico (parla efficacemente di essa come della “grande parola eschilea della trasgressione” G. Paduano, *Edipo. Storia di un mito*, Roma 2008, 61).

80 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale I*, tr. it. Milano 1980<sup>8</sup>, 238 ss., la cui tesi di fondo è ripresa, con ulteriori approfondimenti, da J.-P. Vernant, *Il tiranno zoppo*, cit., 31 ss. (di cui si veda anche *Tra mito e politica*, cit., 159 ss. ove altra bibl.). Alcune valutazioni critiche si leggono in R. Girard, *Edipo liberato*, cit., 84 s.; obiezioni di ordine linguistico, ma con una sostanziale condivisione dell’interpretazione di fondo, sono in G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo*, cit., 113 ss.

81 Posso rinviare, in proposito, alle fonti e alla letteratura che indicavo in *Introduzione*, cit., 202 s. e in *Il diritto, la genealogia, la storia*, cit. 44.

82 L’espressione si legge in *Storie* 3.80.6, nel contesto del noto dibattito fra Otane (cui sono attribuite le parole in esame) e Megabizo riguardo alla forma politica preferibile.

83 Per un quadro della questione e delle varie letture che essa ha sollevato si veda, fra i più recenti, P. Schirripa, *Le figure tragiche del potere a Tebe tra legittimità e usurpazione*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna 2003, 201 ss.

84 Su cui, in particolare insiste, con rilievi in larga parte condivisibili, G. Ugolini, *Sofocle e Atene*, cit., 113 ss.

85 Che, soprattutto nei decenni successivi alle guerre persiane, era inevitabile pensare nei suoi tratti asiatici, come il modello politico più distante da sé. Affiora qui, di nuovo, una prestazione teorica coincidente con (o almeno molto vicina a) quella su cui ha

politica cittadina (l'autentico "universale" dell'uomo greco), eppure mai completamente rimosso.

Ma è poi l'altro grande male della città (anche) democratica, non privo di legami e interazioni con la stessa tirannide<sup>86</sup> – ossia la *stásis* – che dà conto nel modo forse più compiuto del conflitto tra *nómoi*. Anche di questo pericolo, sempre incombente sulla città divisa<sup>87</sup>, scorgiamo un richiamo nella nostra tragedia, attraverso la scena raccapricciante degli uccelli "che si dilaniavano a vicenda con gli artigli" (v. 1003), descritta da Tiresia quale conseguenza per la mancata sepoltura di Polinice<sup>88</sup>. Ma la logica della *stásis* – la scissione e della duplicità nella sua versione più apertamente conflittuale – è soprattutto quella in cui mi sembra da inscrivere la stessa dialettica fra i *nómoi* cui fanno appello Antigone e Creonte.

Il loro fronteggiarsi ha molto in comune col modo in cui viene concepito ogni dissidio interno alla città: atroce come non può esserlo alcuna guerra esterna, foriero di esiti che rovesciano l'ordine naturale (un motivo ricorrente nell'*Antigone*, come pure, ad esempio, nella descrizione tucididea del conflitto, per molti versi emblematico, che si scatenò a Corcira)<sup>89</sup>, ma anche tale da esigere uno schieramento dichiarato e deciso<sup>90</sup> (pena la perdita delle medesime prerogative di *polítes*, come nella controversa "legge della *stásis*" di Solone)<sup>91</sup> e, in definitiva, gestibile tramite i mezzi della politica da cui invece,

---

lavorato, da ultimo, R. Esposito, *Due*, cit., spec. 32 s., richiamando un motivo dominante la filosofia della storia hegeliana, il cui corso veniva descritto "in termini di appropriazione dell'estraneo", secondo un fenomeno costitutivo dell'intera parabola dell'Occidente, a cominciare almeno dalla "connessione disgiuntiva" che appunto si delineò fra Asia e Grecia (un tema che nei medesimi anni trovava una declinazione diversa, ma non meno originale e suggestiva, ad esempio, in Hölderlin, impegnato a tradurre i tragici ponendone "in primo piano il sostrato e la fonte «orientali»": così G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., 85). Ma se, come scrive Esposito, "la separazione presuppone l'unità, questa a sua volta, porta dentro di sé i germi di una nuova separazione".

86 Secondo un motivo che troviamo sviluppato soprattutto in Platone: cfr., per tutti, G. Carillo, *Atteone o della democrazia*, cit., spec. 102 ss.

87 Nel senso, ovviamente, di N. Loraux, *La città divisa*, cit.: uno studio fondamentale.

88 Vi si sofferma, da ultimo, D. Susanetti, *Di ciò che nasce morto*, cit., 45 s.

89 Dove (Tuc. 3.81 ss.) "nulla ci fu che non si desse ... il padre uccideva il figlio, i supplici venivano strappati via dai templi e subito uccisi ...". Per qualche orientamento in proposito, anche bibliografico, posso rinviare a E. Stolfi, *Immagini della guerra*, cit., spec. 19. Più in generale, circa la duplice immagine della *stásis* nel pensiero greco, come "una realtà naturale", ma al contempo quale "scandalo di un affrontarsi contro natura", cfr. N. Loraux, *Oikeios polemos. La guerra nella famiglia*, in *Studi Storici* 28 (1987), spec. 10. Quanto alle violazioni dell'ordine naturale nell'*Antigone*, basti ricordare – oltre alla duplicità delle relazioni parentali determinata dall'incesto di Edipo e Giocasta – la circostanza per cui rimane insepolto il corpo di Polinice e chiusa in una tomba è invece la sorella, autentico contrappasso per "essersi schierata, lei viva, dalla parte dei morti" (così M. Centanni, *La vergine necrofila*, cit., 44).

90 Non quello, per intendersi, a cui si limita Ismene, salvo poi acquisirne una tardiva consapevolezza (*supra*, nt. 21).

91 Circa le testimonianze antiche su di essa e le varie interpretazioni storiografiche che ne sono state proposte (cogliendovi anche un'ulteriore, e a mio avviso più che verosi-

per definizione, rimangono esclusi i nemici posti fuori della città, tanto più se barbari, in quanto (scriverà pochi decenni più tardi Platone)<sup>92</sup> combattuto fra “gente destinata a riconciliarsi”.

Appunto in questa chiave stasiologica proporrei, in definitiva, di leggere la frattura che interviene nell'ordine nomico e che si riflette nel giustapporsi di Antigone e Creonte, sino ad assumere uno straordinario impatto sulla vita della *pólis*. Se è vero, infatti, che l'*Antigone* si dimostra, fra le tragedie antiche, la più politica di tutte, anche se non *immediatamente* politica<sup>93</sup>, e in essa non percepiamo una critica diretta ed esclusiva a questa o quella figura pubblica o di una determinata esperienza istituzionale, ma semmai una sofferta rimeditazione attorno all'ambivalenza del potere, le stesse dualità nomiche della mitica Tebe interpellano in profondità la coscienza civica di Atene.

Proprio l'ostinazione e l'intransigenza (in sostanza, la *hýbris*) di chi rimaneva ancorato a uno solo degli inconciliabili dettami in cui era andata scindendosi l'unità arcaica del *nómos*, era rappresentata come il male da esorcizzare. L'eccesso e la dismisura, con quel *quid* di tirannico che vi rimaneva inscritto, incombevano ancora sulla città del V secolo, coi suoi interni dissidi e il rischio della sopraffazione della maggioranza che (come rivela la stessa etimologia di *demokratía*)<sup>94</sup> ne costituiva il lato oscuro.

Sofocle non aveva, ovviamente, soluzioni univoche da additare, tantomeno in modo esplicito; al massimo poteva indurre a immaginare un percorso, all'insegna della mediazione e di una faticosa ricomposizione delle dualità nomiche, così da contemperare rispetto degli dei e delle più risalenti tradizioni familiari (e perciò aristocratiche) con la salvaguardia dell'assetto della *pólis*. Ma soprattutto era suo compito disseppellire un'inquietudine riposta e latente, portare alla luce le angosce dell'uomo (e) del proprio tempo, indurre a interrogarsi. È quello che, a partire dai suoi versi, continuiamo a fare, incessantemente, da oltre due millenni.

---

mile, connessione col pericolo della tirannide), cfr. E. Stolfi, *Immagini della guerra*, cit., 18 s. ove bibl.

92 *Repubblica* 5.471a. La costruzione teorica di Platone attorno alla *stásis* è peraltro alquanto complessa, e non priva di mutamenti di prospettiva da un'opera a un'altra: ho cercato di darne conto in E. Stolfi, *Immagini della guerra*, cit., 20 ss. ove bibl.

93 Nel senso che tocca i caratteri primigeni della politica ed è quindi sempre politicamente rilevante: così G. Zagrebelsky, *Il diritto di Antigone*, cit., 27. Inutile ricordare come i risvolti politici della tragedia – non solo dell'*Antigone* ma dell'intero genere letterario – siano da tempo al centro dell'attenzione degli studiosi (per limitarsi a un'unica citazione, basti ricordare C. Meier, *L'arte politica*, cit.), sebbene non manchino raffinate proposte di sottrarre quei testi al monopolio dell'interpretazione politica: penso in particolare all'impostazione di N. Loraux, *La voce addolorata*, cit., 3 ss., spec. 46 ss. Rilievi interessanti, a partire proprio dal testo dell'*Antigone*, sono anche in M. Cacciari, *La parola che uccide*, in Sofocle, *Antigone. Traduzione di Massimo Cacciari*, Torino 2007, XI.

94 Posso rinviare, in proposito, a E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia*, cit., 82 ss. ove bibl.

