



**Peccato e pena**  
**Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente**  
Ciclo di lezioni 2006/07

**GUIDO PADUANO**  
Università di Pisa

***Edipo greco\****  
***Complesso di colpa e interiorizzazione della vergogna***

7 novembre 2006

Se e come la violazione dei tabù del parricidio e dell'incesto commessa da Edipo sia riconducibile a una sua responsabilità, e le sia dunque pertinente la categoria della colpa, è un problema già centrale per lo stesso Sofocle. Non però per il Sofocle dell'*Edipo Re*, ma per l'*Edipo a Colono*, il capolavoro ultimo che conclude la dolorosa esistenza di Edipo col paradossale lieto fine della sua trasfigurazione in *genius loci* della nuova patria, Atene.

Le due opere, che distano l'una dall'altra un trentennio, stanno in relazione di reciproca autonomia in un modo che non ha nulla a che fare con quella esistente in Eschilo fra parti della stessa trilogia, cui spesso l'insieme delle tragedie tebane di Sofocle viene imprudentemente equiparato; tuttavia non solo non si riscontra nessuna contraddizione esplicita circa la valutazione delle stesse vicende, ma è sostenibile a mio parere l'ipotesi che attribuisce alla tragedia più recente un ruolo metalinguistico di chiarimento – chiarimento dello sconcerto e dei dubbi che la più antica poteva aver sollevata con la discesa del re saggio e benefico nell'universo della disperazione e della distruzione<sup>1</sup>.

Nell'*Edipo a Colono* il tema torna a tre riprese, marcando dunque tematicamente l'integrazione di Edipo nella nuova patria.

---

\* Testo pubblicato in: *Peccato e pena. Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente*, Modena, 2007, pp. 77-101. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

<sup>1</sup> L'ipotesi è stata avanzata da T. Gould, *The Innocence of Oedipus. The Philosophers on Oedipus the King*, in «Arion», 4 (1965), p. 603.

La prima volta, la scoperta della sua identità porta il Coro dei colonati a una svolta traumatica: dopo aver allontanato Edipo e Antigone dal terreno sacro, e aver loro assicurato ospitalità al di fuori degli stretti limiti di quello, disconoscono la loro promessa quando apprendono l'identità dell'ospite, giustificando il voltafaccia con il male che verrebbe loro dal contatto con i crimini da lui commessi. Ma Edipo ribatte con limpido coraggio, contestando attraverso l'esperienza attuale la fama della filantropia ateniese (vv. 263-269):

Mi togliete dal luogo dove ero seduto e mi scacciate per paura di nient'altro che un nome: non della mia persona, non delle mie azioni. Azioni subite, non compiute, se solo vi raccontassi la storia di mia madre e di mio padre, che è quella per cui vi faccio paura, lo so bene.

«Subite e non compiute» è un modo forte di affermare la categoria giuridica dell'involontarietà (*akusia*), che di fronte a un tribunale attico avrebbe portato al proscioglimento<sup>2</sup> – s'intende che l'involontarietà del parricidio è riferita propriamente al parricidio, cioè all'ignoranza circa l'identità del vecchio ucciso da Edipo al trivio, e non all'atto di sangue in quanto tale. Peraltro la certezza di Edipo è tale da condurlo a un *a fortiori* sconcertante, a sostenere cioè che anche nel caso di parricidio consapevole egli sarebbe stato giustificato nei confronti del padre che ha voluto, e per quanto stava in lui posto in essere, la sua morte da bambino (vv. 271-274):

Ho fatto del male in cambio del male sofferto, e quindi neanche se l'avessi fatto in piena coscienza sarei colpevole. Ma io invece sono giunto al punto dove sono giunto senza saperne nulla, mentre invece chi mi ha colpito lo sapeva bene.

L'*a fortiori* va considerato nella sua specifica natura, come prodotto cioè di una ridondanza caratteristica della retorica greca (si pensi a Gorgia), e non colora di nessuna tinta psichica la vendetta che *involontariamente* Edipo si sarebbe preso. Antigone a sua volta aveva già nell'esordio anticipato la sostanza di questo discorso con una sola parola chiave, appunto *akon*: «se non sopportate la vista del mio vecchio padre per aver sentito la voce di misfatti involontari...» (vv. 238-240).

L'accorata eloquenza degli esuli sortisce un risultato, almeno interlocutorio: il loro caso sarà sottoposto al re Teseo, che si dimostrerà all'altezza del ruolo filantropico assegnatogli dal mito in forma funzionale alla propaganda ateniese.

Ma quando già l'atteggiamento del Coro è ammorbidito, e l'accoglienza è di fatto avvenuta, la ripulsa originaria si converte in un atteggiamento opposto, di curiosità e malsana attrazione, che costringono Edipo a tornare sui punti dolenti: «Ho avuto dei mali atroci, contro la mia volontà, il dio me ne sia testimone. Non ci fu mia scelta» (vv. 521-523).

Subito dopo, di fronte a una prima insinuazione esitante del Coro, «hai patito», Edipo conferma: «Ho patito mali spaventosi»; quando invece il Coro prolunga lo stesso movimento discorsivo con le parole «hai fatto...» ribatte perentoriamente: «niente ho fatto» (v. 539). Qui la rivendicazione della passività assume valore letterale non solo in riferimento all'implicito agente divino, ma anche rispetto alla trama delle relazioni umane: Edipo non ha preso nessuna iniziativa, ha solo «accettato un dono per aver salvato la città. E così non fosse stato!» (vv. 539-541). E d'altro canto, neppure la città sapeva nulla (v. 526).

L'ultima discussione è più ampia e approfondita perché si tratta non più di superare un pregiudizio di costume, ma di affrontare un vero e proprio dibattito, dove il giudizio sulle azioni di Edipo è discriminante non solo per la sua sorte, ma per quella della sua patria di elezione. Creonte infatti sostiene di essere meravigliato che Atene abbia accolto un uomo

<sup>2</sup> Su questo punto, e in genere sul quadro giuridico che viene presupposto dalle tragedie sofoclee, cfr. G. Greiffenhagen, *Der Prozess des Oedipus*, in «Hermes», 114 (1966), pp. 147-176.

segnato dalle impurità di parricidio e incesto, e di fronte a questa posizione Edipo è tenuto a difendere insieme se stesso e Atene, mostrando come l'impurità addotta da Creonte, indubitabile, non è però addebitabile in nessun modo a lui, e dunque non può attivare un giudizio morale di esclusione.

Il primo argomento da lui usato esplicita la responsabilità divina, quale risultava anche nel resoconto dell'oracolo fatto in *Edipo Re* (vv. 791-793):

Il mio destino era quello di unirmi a mia madre, mettere alla luce una stirpe intollerabile alla vista umana, diventare assassino di mio padre.

Si tratta di una previsione certa del futuro, non di una profezia condizionale, che preveda la possibilità di sfuggirle e con ciò suggerisca il modo di farlo.

A quest'ultimo tipo appartiene invece il vaticinio che secondo i *Sette a Tebe* di Eschilo sta alla base della rovina del *ghenos* dei Labdacidi, quello che diffidava Laio dall'aver un figlio, altrimenti sarebbe stato ucciso da lui; si noti come i due momenti del mito siano connessi con una precisione che di rado si riscontra: una volta che Laio ha esercitato nel modo sbagliato la sua facoltà di scelta, generando Edipo, la sua sorte è segnata, e dunque Edipo non ha più nessuna scelta (vv. 969-973):

Dimmi: se mio padre ebbe un vaticinio, secondo il quale era destinato a morire per mano di un figlio, è forse giusto rimproverarlo a me che non ero ancora nato, non concepito, non partorito dal grembo di mia madre?

Il secondo argomento non si limita a deresponsabilizzare il parricidio, ma giustifica anche l'omicidio commesso da Edipo, inquadrandolo nella fatti-specie – decisiva per noi come per il diritto attico – della legittima difesa (vv. 991-999):

Rispondi tu ora a una mia domanda, una sola: se qualcuno qui cercasse di ucciderti, tu, che sei così giusto, gli chiederesti prima se per caso non sia tuo padre, o colpiresti subito? Se ami, come ami, la vita, io penso che colpiresti senza fare questione di giustizia. Io mi sono trovato in questa triste situazione spintovi dagli dei, e neanche l'anima di mio padre, se tornasse al mondo, potrebbe smentirmi.

Possiamo dunque dire che, come nella formula che definiva il matrimonio con Giocasta, Edipo ha subito non solo la costrizione divina, ma l'iniziativa della controparte umana, che con la sua aggressione l'ha spinto al delitto.

La relazione con l'*Edipo Re* suona di piena conferma: è vero che raccontando dell'incontro col vecchio ignoto al trivio Edipo sottolinea come egli sia stato ripagato ben oltre la sua aggressione (v. 802); ma questa notazione sposterebbe solo la *nostra* sensibilità giuridica sul terreno di un reato come "eccesso di legittima difesa", men che meno applicabile alla Grecia mitica e avventurosa. Nel fare il suo racconto, Edipo è angosciato e preoccupato: non per il fatto di sangue in sé e neppure perché qualcosa gli faccia sospettare la sua parentela col morto, ma a quel livello intermedio che è stato innestato dall'ultimo oracolo, che gli fa temere di avere ucciso il suo predecessore, e di essere quindi esposto alle maledizioni da lui stesso formulate. Nella rievocazione della strage non c'è dunque nemmeno traccia della vanteria epica che astrattamente spetta al successo ottenuto da uno contro molti, e direi che la frase suggerisce piuttosto l'imprudenza del vecchio nello sfidare qualcuno più forte di lui.

Infine a proposito dell'incesto l'apologia di Edipo nell'ultima tragedia torna sull'argomento basilare dell'ignoranza doppia e reciproca, sua e di Giocasta, ma lo alimenta dell'indignazione che gli ispira il confronto con l'atteggiamento di Creonte, il quale invece, come Laio al momento del tentato infanticidio, è cosciente del male che arreca ai suoi congiunti, il danneggiamento del vivo e la diffamazione della morta (vv. 982-987):

Mi aveva partorito, sì, me infelice, ma non lo sapeva e non lo sapevo io, e dopo avermi partorito mi diede dei figli per sua infamia. Però una cosa so, che tu invece di tua volontà offendi me e lei, io invece contro volontà l'ho sposata e contro volontà ne sto parlando ora.

Sono stato a mia volta lungo e ripetitivo nella recensione di questi passi; tuttavia era mia attenzione mettere in rilievo quanto l'argomento fosse essenziale nella drammaturgia dell'*Edipo a Colono*, oltre che fondante, nella nostra cultura, del poderoso edificio etico cui diamo il nome di morale delle intenzioni: per entrambi questi aspetti ha rilievo, oltre alla quantità e alla qualità delle asserzioni la loro collocazione nel sistema dialogico.

In un testo teatrale deve sempre essere relativizzata e verificata l'attendibilità del parlante, che *non* si identifica, se non in casi rarissimi, con l'autore: dal non tener presente questo punto possono risultare fraintendimenti pesanti, come quello commesso dai critici antichi e moderni che prendendo alla lettera gli espedienti truffaldini della retorica di Giasone o l'exasperazione moralistica di Ippolito hanno parlato di una misoginia euripidea.

Nel nostro caso invece la parola di Edipo esce rafforzata dalla considerazione degli effetti che essa produce sugli interlocutori: la prima ondata delle dichiarazioni di innocenza sposta la posizione del Coro da una chiusura totale a un'apertura provvisoria, rimessa all'autorità regale; e neanche la seconda ondata, dove è ancora Edipo a correggere la posizione del Coro, riscuote da loro alcuna reazione negativa.

Quanto a Creonte, il suo discorso e quello di Edipo costituiscono una coppia agonale canonica, il cui esito si lascia leggere senza alcuna difficoltà: la reazione del personaggio-giudice chiamato in causa, Teseo, è ispirata alla preoccupazione che discutere faccia perdere il tempo che sarebbe più utile impiegare per recuperare le figlie di Edipo, rapite da Creonte (vv. 1016-1017). Inoltre Creonte ha lasciato trasparire la palese contraddizione fra il discorso precedente, in cui chiedeva a Edipo di rientrare a Tebe (sorvolando ipocritamente sul fatto che il tabù rituale lo avrebbe obbligato a soggiornare fuori delle mura della città), e questo, dove l'argomentazione porta a concludere che Edipo dovrebbe essere escluso da qualsiasi comunità. Inoltre non poteva non essere accolto che con un atteggiamento immediatamente e quasi automaticamente sfavorevole del pubblico Creonte, re della nemica Tebe, che si presenta a dettar legge in un'Atene che contro di lui deve difendere la propria autonomia – se non anche la superiorità del proprio regime politico come avveniva nelle *Supplici* di Euripide per opera dello stesso Teseo.

Neppure nell'*Edipo Re* né Edipo né altri sostengono mai la colpevolezza del protagonista rispetto a quanto è avvenuto<sup>3</sup>, e la distinzione tra volontarietà e involontarietà è proclamata, sia pure una volta sola e in maniera implicita, dal messaggero che porta notizia del suicidio di Giocasta e dell'accecamento di Edipo, collocandoli in una scala di negatività al di sopra dei medesimi parricidio e incesto (vv. 1229-1231):

E ora verranno alla luce altre sciagure, e queste volontarie: le sofferenze che più colpiscono gli uomini sono quelle scelte da loro.

Con la stessa eloquente implicitezza, Seneca si ricorderà di questa distinzione, allorché Ercole, assassino involontario dei figli, sta per uccidersi, e il padre Anfitrione gli obietta che adesso si sta per compiere un delitto *volens sciensque* (v. 1301).

Involontarietà del resto rischia di essere una parola ancora debole per definire la ripugnanza di Edipo al destino che gli è stato fissato, quale essa si esprime nella sua immediata fuga da Corinto (ma su questo torneremo), e più ancora quando a metà del

<sup>3</sup> «Tranne forse qualche traduttore», aggiunge spiritosamente T.P. Howe, *Taboo in the Oedipus Theme*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 93 (1962), p. 134.

percorso della rivelazione teme solo di essere bandito da Tebe, in forza del suo stesso bando, come uccisore di Laio (vv. 823-827):

Debbo fuggire in esilio, e in esilio non potrò più vedere i miei cari né mettere piede in patria, o dovrò unirmi in matrimonio a mia madre e uccidere l'uomo che mi ha educato e mi ha dato la vita, Polibo.

Il rispetto per il testo ci obbliga comunque a prendere in considerazione il solo passo di Sofocle dove è testimoniato, se non il concetto di colpa, quello correlato di punizione, ed è il momento dell'*Edipo a Colono* in cui il protagonista rievoca la storia successiva alla scoperta, l'accecamento e il desiderio di sparire dalla città, desiderio che è stato ironicamente soddisfatto quando Edipo aveva riassunto il controllo di sé, «e capii che ero andato troppo oltre nel punire (*kolastes*) i miei errori (*hamartemata*)» (v. 439). Non è un caso che il giudizio negativo di Edipo investa non la punizione bensì ciò che ne è oggetto; e peraltro neanche qui la colpa è testimoniata chiaramente, per via delle molteplici sfumature semantiche di *hamartano* e dei suoi derivati. Nell'uso del quinto secolo il termine può coprire valenze che vanno dall'errore materiale al discredito morale; per cui risulta più facile scontare un moderato anacronismo e rifarsi ad Aristotele, che ne fa (nella *Retorica* 1374 b 6 segg. e nell'*Etica nicomachea* 1135 b 16 segg.) uno dei suoi cardini del giudizio morale: il gradino intermedio in una scala di valori che a un estremo ha l'*atychema*, la sventura, la negatività che colpisce l'uomo dall'esterno senza che egli potesse prevederla (*paralogos*), e all'altro estremo ha l'*adikema*, l'ingiustizia ovvero il male arrecato in piena volontà e coscienza. *Hamartema* invece designa un male in cui la volontà non è implicata ma che non era impossibile prevedere, e nell'uomo che ne è vittima presuppone (*Etica Nicomachea* 1110 b 32) un'ignoranza che non riguarda valori o principi (nel quale caso si ha *adikema*), bensì fatti: nel nostro caso il non sapere che lo sconosciuto ucciso al trivio era il padre di Edipo, che la regina vedova di Tebe era sua madre. Tocchiamo dunque con mano il paradosso per cui la sola accusa che sia possibile muovere a Edipo secondo il dettato aristotelico coincide con la discolpa che, contro l'ipotesi di aver commesso *adikema*, gli abbiamo visto avanzare con tanto impeto. Ma la *Poetica* (1453 a 9-12) scende ancora più nello specifico citando Edipo fra gli uomini che sono precipitati nella sventura non per vizio (*kakia*) o malvagità (*mochtheria*), ma appunto per un errore: è significativo non solo che *hamartia* qui si opponga alla negatività morale, ma che l'esemplificazione accosti a Edipo Tieste, presumibilmente per l'orribile cena in cui il fratello gli fece mangiare le carni dei figli: l'involontarietà di Edipo nel suo adempiere quella che Cocteau chiamerà la *machine infernale* degli dei esce potenziata dall'equiparazione implicita alla vittima dell'inganno davvero infernale del fratello.

Prevedibili entrambi? Non solo è possibile, ma è anche scritto nell'esigenza, sempre aristotelica, che gli eventi della tragedia siano collegati “secondo necessità e verosimiglianza”: ma la prevedibilità potrà costituire un capo d'accusa personale solo quando il provvidenzialismo cristiano avvertirà come intollerabile il tema dell'innocenza perseguitata, e questo capo d'accusa diverrà anzi un tratto caratteristico del teatro gesuitico: «J'ai pû les prevenir», dice l'Edipo del padre Melchior Folard (1722), e già qualche decennio prima il Tiresia di Emanuele Tesauro sentenziava: «Dovea sempre temer ciò ch'era incerto».

Così com'è, la respiscenza di Edipo in Sofocle non intacca la massiccia evidenza testuale che abbiamo ripercorso, e di fronte alla quale è legittimo stupirsi che il fantasma della colpa di Edipo si sia evocato e si continui a evocare con quella costanza che già Theodor Fontane prendeva garbatamente in giro<sup>4</sup>, e che è, in effetti, assai tedesca e assai ottocentesca<sup>5</sup>: essa

<sup>4</sup> Come riferisce M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, tr. it., Paideia, Brescia 1961, p. 249; cfr. anche G. Nebel, *Weltangst und Götterzorn*, Klett, Stuttgart 1951, p. 206.

<sup>5</sup> Se ne può leggere una sorta di archetipo in A.W. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, Kurt Schröder-Verlag, Bonn-Leipzig 1923, pp. 84-85.

nasce dall'indebita estensione a tutta la tragedia attica dell'idea di Eschilo che la colpa sia consunzionale all'esperienza tragica e in particolare all'eroe tragico, in quanto non è possibile pensare che le sventure umane, argomento proprio della tragedia, non discendano da una trasgressione commessa dall'individuo, o almeno rapportabile al *ghenos*. Parola-chiave di questa concezione, è quella che ne condivide l'eccessiva fortuna, e si può grosso modo tradurre appunto con "trasgressione", *hybris*: parola che in Eschilo, certo, indica una pericolosa compromissione dell'equilibrio cosmico, ma che nel lessico del quinto secolo (ad esempio giudiziario) è di uso corrente per indicare anche modestissime forme di aggressività nelle relazioni intersoggettive.

In particolare, l'improbabilità di una colpevolizzazione di Edipo si legge con molta chiarezza nel fatto che in tutto il teatro superstite di Sofocle la colpa si predica del solo Aiace – protagonista della tragedia più arcaica e dunque più vicina ad Eschilo – e anche la sua colpa, che è un'*hybris* di tipo eschileo, consistente in una dichiarazione di autosufficienza nei confronti dell'aiuto divino, è senz'altro secondaria nella costruzione della vicenda drammatica.

Ho detto "la colpa si predica", e intendo nella esplicitezza e nella lettera del testo, cui è primo dovere del critico prestare fede sino a prova contraria: se invece la fede si presta alle costruzioni della critica, allora si può benissimo credere, con Hegel e l'infinita teoria dei suoi seguaci, che Antigone seppellendo il fratello violi chissà quale sacralità della norma sociale, anziché il provvedimento di polizia di un despota arrogante e stolido, sbugiardato dall'opinione pubblica (appena può manifestarsi senza rischio), dalla sapienza religiosa e dal suo stesso tardivo pentimento; oppure col regista polacco Jan Kott, che Filottete, quando lascia la vita di sofferenza e solitudine nell'isola dove era stato abbandonato, sia in realtà da considerare corresponsabile *a priori* della guerra di sterminio condotta contro Troia; oppure coi mammisti di ogni cultura e latitudine, che Elettra *non può non* essere condannata per il matricidio.

Tornando all'*Edipo Re*, è solo il Coro a parlare di *hybris* in uno stasimo inquietante ed enigmatico, dove si esprime il timore che l'impetuosa falsificazione degli oracoli compiuta da Giocasta (non da Edipo; Edipo ha solo manifestato un assenso distratto, su cui pesa l'ombra della preoccupazione) possa costituire un pericolo per i valori familiari e sociali, e per il buon governo della comunità. Che il Coro sia il depositario e addirittura abbia il monopolio della giusta lettura degli eventi, è però a sua volta un pregiudizio ottocentesco che la piana lettura delle tragedie basta a smentire: il Coro dell'*Edipo a Colono* ad esempio non ha sempre ragione per il buon motivo che *cambia* posizione, sotto la spinta di un'azione persuasiva che dimostra come il suo primo atteggiamento fosse meschino e crudele, e anche quello dell'*Edipo Re* oppone alla presa di distanze verso Edipo che ho appena ricordato tutta una serie di attestazioni di fiducia, lealtà, affetto: sentimenti manifestati anche in situazioni difficili, come quando Tiresia accusa inopinatamente Edipo di essere lui l'assassino di Laio, e il Coro che a Tiresia aveva – come il re stesso – affidato ogni propria speranza è ciò nonostante prontissimo a distinguere tra il dio che non può sbagliare e il profeta che è pur sempre un uomo, e ad osservare che in assenza di un conflitto notorio fra le case regnanti di Tebe e di Corinto l'accusa di Tiresia suona davvero poco attendibile. E quando Creonte, a sua volta, è accusato di complotto da parte di Edipo, il Coro che pure crede alla sua professione d'innocenza nega con veemenza che questo implichi da parte sua schierarsi contro il re. E infine, quando tutta la verità è venuta a galla, ecco il congedo del Coro, dove il riconoscimento nei confronti di Edipo prescinde dall'esito infelice del suo regno (vv. 1216-1222):

Figlio di Laio, vorremmo non averti mai visto e piangiamo su di te, gridando dalle nostre labbra i più tristi lamenti. Eppure, se si deve dire la verità, grazie a te abbiamo avuto respiro, grazie a te abbiamo potuto chiudere gli occhi.

Ma veniamo invece ai capi d'accusa, cioè ai comportamenti nei quali prenderebbe forma la fantomatica *hybris*.

Per chi crede all'assunto apparentemente ovvio che parricidio e incesto stanno al centro dell'esperienza tragica di Edipo<sup>6</sup>, e finché la psicanalisi non consentirà di negare fede all'ignoranza, da parte del protagonista, dell'identità dei suoi genitori, l'incesto risulterà inattaccabile<sup>7</sup> e il parricidio risulterà attaccabile solo come omicidio generico, e solo a patto di disconoscere la situazione di legittima difesa e di investire l'*orghé*, l'ira che spinge Edipo a compiere la strage al trivio, di quella condanna antistorica che le infliggono la filosofia stoica e la morale cristiana.

Ma un appiglio a questa condanna si è ritenuto di trovare nei due violenti alterchi che avvengono invece in scena tra Edipo e Tiresia e tra Edipo e Creonte, il quale ultimo Edipo considera mandante del profeta e istigatore delle sue accuse. La durezza di Edipo in queste scene configura agli occhi di molti<sup>8</sup> una negatività che, se non è certo *causa* delle sue sventure (su questo punto Dodds ha fatto della sacrosanta ironia<sup>9</sup>), dovrebbe spiegarle attraverso una sorta di analogia.

Proprio distinguere, al contrario, è utile, e dire che l'ira di Edipo per il rifiuto di Tiresia a parlare è connotata in senso positivo; come dice Ettore Bignone, «è passione magnanima di bene e di salvezza della sua città»<sup>10</sup>. E alla positività morale, vorrei ricordare, si associa quella giuridica: se di Edipo siamo arrivati a concludere che non ha commesso nessun reato, lo stesso non si può dire di Tiresia, il cui comportamento realizza in forma esemplare la fattispecie del testimone reticente, oggetto specifico del bando appena emanato dal legittimo sovrano. Può essere che alla legislazione ordinaria Tiresia ritenga di non essere tenuto (se questo è il significato della frase «non sono servo tuo, ma di Apollo», v. 410), ma da parte di chi detiene il governo questa deroga non è accettabile, tanto più quando configura con tutta evidenza un danno pubblico.

---

<sup>6</sup> Assunto peraltro negato in interpretazioni illustri dell'*Edipo Re*, come quella di Vernant, *Ambiguité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe Roi*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tr. it., Einaudi, Torino 1976, pp. 88-120, o di Girard, *La violence et le sacré*, trad. it., Adelphi, Milano 1980, pp. 97-122. Per entrambi, parricidio e incesto sono solo diversivi incidentali di una crisi sociale, per Vernant definite dalla coincidenza degli opposti presenti in Edipo, il re e il capro espiatorio; per Girard dalla presenza circolare e reciproca dell'aggressività. Ma la tesi di Girard impedisce di leggere attraverso quella che egli chiama "indifferenziazione violenta" le opposizioni portanti del conflitto tragico (ad esempio, omologare Edipo e Tiresia, come tanti sono stati tentati di fare in nome della cecità che in prospettiva li accomuna, vuol dire negare la rilevanza del conflitto tra pensiero laico e sapere religioso); quella di Vernant si rileva generica nel definire la condizione generale e macrotestuale dell'eroe sofocleo, la sospensione cioè tra i poli opposti della dignità e dell'abiezione, non la specificità di Edipo. E contro l'eccessivo fascino suscitato dalla figura del capro espiatorio non sarà male ricordare con H. Flashar, *König Oedipus: Drama und Theorie*, in «Gymnasium», 84 (1977), pp. 133-134, che la situazione di Edipo è proprio quella opposta e speculare, non il singolo che paga per la comunità, ma la comunità che paga per il singolo.

<sup>7</sup> O meglio, risulterà attaccabile dal moralismo settecentesco di Antoine Houdar de la Motte (*Oedipe*, 1726) che pur di rimproverare a Edipo un matrimonio perseguito per ambizione lo fa allevare non dal re di Corinto, ma da un oscuro pastore, modello di una vita virtuosa e arcadica.

<sup>8</sup> Per un panorama della critica su questo punto cfr. Paduano, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>9</sup> «Anni prima che iniziassero gli eventi del dramma, Edipo era già un parricida incestuoso. Se era questa la pena per il modo crudele in cui egli ha trattato Creonte, tale pena ha preceduto il delitto, il che configura una ben strana specie di giustizia» (*On Misunderstanding the Oedipus Rex*, in «Greece and Rome», 13 (1966), p. 39). Troppo credito è stato dato su questo punto alla frase con cui Creonte, pure graziato, obietta al rancore che sente persistere nell'atteggiamento di Edipo: «è giusto che nature come le tue facciano il maggior danno a se stesse» (*Oed. Tyr.* 674-675). Quando nell'*Edipo a Colono* Antigone esorta il padre a non essere troppo duro con Polinice che gli chiede udienza, lo accusa non troppo velatamente di avere «un animo irritabile» (*thymos oxyis*), ma come guasto prodotto da questa disposizione indica l'eccesso che, come abbiamo visto, anche Edipo si rimprovera, quello commesso verso se stesso con l'accecamento.

<sup>10</sup> *Introduzione all'Edipo Re*, in «Atene e Roma», serie III, 5 (1937), p. 19.

Quanto ai sospetti su Creonte, sono senza dubbio ingiusti, in quanto fattualmente sbagliati, ed Edipo stesso si pente di averli formulati (vv. 1420-1421). Rispondono tuttavia, oltre che a una verisimiglianza storico-politica ben messa in luce già da Wilamowitz<sup>11</sup>, a una coerente visione del mondo, che definirei politica e razionale, e politica in quanto razionale: se infatti l'istanza della ragione si risolve, aristotelicamente, nella ricerca delle cause, un suo corollario è che eventi capitali nel sistema politico-sociale, come l'uccisione del re Laio o l'incriminazione per essa del re Edipo non possono che discendere da una causa appartenente allo stesso ambito e dello stesso rango o rilievo: come non è probabile che Laio sia stato ucciso casualmente da un brigante, così non lo è neppure che l'accusa contro Edipo, sollevata dopo anni e anni di regno, non risponda a un disegno di sostituzione del vertice dello stato, e il criterio che anche la nostra civiltà giuridica continua a utilizzare, lo si chiami ricerca del movente o *cui prodest*, addita in modo univoco il fratello della regina, l'unico maschio adulto della famiglia reale destinato a uscire incolume dalla catastrofe e ad assumere il potere.

Se col quadro ipotetico elaborato da Edipo confrontiamo la realtà – sarebbe meglio dire il principio di realtà, che è il suo vero avversario – allora troviamo che non c'è stata nessuna motivazione politica né dell'uccisione di Laio né dell'accusa formulata da Tiresia: ma lo sapeva già il solito Aristotele (*Poetica* 1451 b 30-32) che il mondo non è affatto razionale, giacché dei fatti realmente avvenuti solo alcuni sono verosimili!

Sul terreno invece della relazione sociale, chi pensa che il comportamento di Edipo sia tirannico può confrontarlo con quello del Creonte dell'*Antigone* che pure da Hegel in poi ha trovato tanti sostenitori: Creonte al primo timidissimo cenno di dissenso del pavidissimo Coro lo investe di oltraggi volgari («stupidi, oltre che vecchi») e ribadisce il suo sciagurato editto; Edipo grazie alla perorazione del Coro lascia libero Creonte, pur essendo convinto della sua colpevolezza e pericolosità (vv. 669-671):

E va bene: se ne vada, anche se dovrò morire io o essere bandito da Tebe. Ho pietà della vostra compassione, non di lui.

Questo rispetto dell'alterità, che è forse eccessivo definire “democratico”<sup>12</sup>, ma che non poteva non piacere ai democratici spettatori di Atene, toglie a mio parere ogni dubbio sull'orientamento e sul giudizio di valore che il testo sollecita.

Ma resta ancora da accennare a un altro ribaltamento, ancora più sconcertante: la passione eroica e incrollabile che Edipo nutre per la verità, prima come presumibile fonte di felicità individuale e sociale, poi, quando risulta chiaro che la sua funzione sarà l'opposta, come bisogno gratuito e assoluto; la battaglia che dunque Edipo sostiene contro una congiura del silenzio che inizia con Tiresia e prosegue col pastore che un tempo l'ha salvato e con la stessa Giocasta – tutto questo è colpa, e anzi la colpa decisiva, la causa della catastrofe, per Hölderlin<sup>13</sup> come lo era per il Plutarco del *De curiositate* 522 bc: entrambi indifferenti al fatto che la tragedia smentisca *esplicitamente* la loro interpretazione quando Tiresia, sottraendosi alle pressioni di Edipo, proclama: «Verrà quello che deve venire, anche se io lo copro nel silenzio».

Avevo prima anticipato che l'estraneità pulsionale di Edipo al parricidio e all'incesto può essere messa in dubbio dalla scienza che dietro alle affermazioni degli uomini scopre una sostanza psichica latente e spesso discordante da essa. Questa operazione è stata praticata in maniera massiccia da Freud e poi dai suoi seguaci per tutto il corso del Novecento, ed è stata

<sup>11</sup> Cfr. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Excursus zum Oedipus des Sophokles*, in «Hermes», 34 (1899), p. 61.

<sup>12</sup> Come fa B.M.W. Knox, *Oedipus at Thebes*, Yale University Press, New Haven 1957, p. 30.

<sup>13</sup> Per cui la catastrofe si deve all'atteggiamento «volto a cercare ogni cosa, a interpretare ogni cosa» (*Oedipus der Tyrann*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1991, p. 199).

oggetto di una contestazione altrettanto massiccia da parte di J.P. Vernant in un saggio dall'eloquente titolo *Oedipe sans complexe*<sup>14</sup>.

Se il dibattito si deve risolvere sull'asse dell'opposizione schematica ragione/torto, ce la possiamo cavare dicendo che Vernant ha ragione: è vero che l'immaginario di Edipo, e la conseguente elaborazione del triangolo non possono avere per riferimento che la famiglia adottiva, e che niente ci parla di uno slittamento su Giocasta dei tratti genitoriali di Merope<sup>15</sup>.

Se invece consideriamo con minore sbrigatività la relazione fra la tragedia di Sofocle e l'opera globale di Freud, che la fece oggetto di attenzione costante, allora vedremo che la scoperta iniziale di Freud, testimoniata dalla lettera a Wilhelm Fliess del 15 ottobre 1897 e dall'*Interpretazione dei sogni*<sup>16</sup>, non si espone alle obiezioni di Vernant, perché non attribuisce affatto a Edipo un desiderio parricida e incestuoso.

Fa invece riferimento all'enorme successo ottenuto in tutti i tempi dall'*Edipo Re* per avanzare l'ipotesi che esso si debba rapportare ai sentimenti di aggressività verso il padre e amore per la madre che Freud attribuisce a ogni bambino maschio – e ad alcuni adulti nevrotici che non hanno superato lo stadio infantile – e che permettono a tutti di avvertire la tragedia come cosa propria, che li tocca da vicino e nell'intimo. La vita psichica presa in considerazione è quella dello spettatore, nei confronti della quale si può dire che Edipo rappresenta «l'appagamento di un desiderio della *nostra* infanzia»<sup>17</sup> (corsivo mio), non necessariamente della sua. E anzi dicendo che «Edipo è la *realizzazione* di un sogno trasferito nella *realtà*»<sup>18</sup>, Freud qui colloca parricidio e incesto di Edipo, con la sovrabbondanza indicata dai miei corsivi, nel territorio opposto a quello del principio del piacere<sup>19</sup>.

Purtroppo questa ineccepibile distinzione di campi non è rimasta salda nell'opera di Freud, che in risposta a obiezioni concernenti l'apologia che ben conosciamo – cioè il fatto che Edipo ignorasse l'identità dei suoi genitori – ribatté a sua volta nell'*Autobiografia* che «il fatto che l'eroe si fosse macchiato di una colpa senza saperlo né volerlo fu inteso come l'esatta espressione della natura inconscia delle sue tendenze criminali»<sup>20</sup>.

Nel chiamare in causa con apparente perentorietà l'inconscio, la risposta di Freud non potrebbe essere, dal punto di vista metodologico, più infelice. Se infatti l'inconscio si identifica con ciò che è assente del discorso o non noto, la psicanalisi si offre alle più facili obiezioni a proposito della sua non falsificabilità.

Se invece per inconscio si intende, come suona il messaggio più vivo del medesimo Freud, un sistema linguistico che dalla sua estraneità alla coscienza si fa vivo attraverso pause e violazioni della razionalità sociale, sviluppando una retorica e una semiotica del sintomo, allora questi sintomi dovremmo cercare nell'*Edipo Re*, ma con una forte difficoltà aggiuntiva rispetto alla loro ricerca nella pratica analitica, che è data dallo statuto del testo letterario. Per un certo tempo, grazie a una concezione tardo-romantica dell'arte, si è ritenuto che in essa si potesse vedere una produzione diretta dell'inconscio; ora dovrebbe essere chiaro che arte e letteratura sono sistemi consapevoli di produzione di un messaggio sociale, un messaggio che

<sup>14</sup> Compreso in J.-P. Vernant, Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 64-85.

<sup>15</sup> Peraltro l'argomento, sia pure riferito al parricidio, era già in K. von Fritz, *Antike und moderne Tragödie*, de Gruyter, Berlin 1962, p. 14.

<sup>16</sup> Rispettivamente *Lettere*, Boringhieri, Torino 1960, pp. 192-193, e *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1980, III, pp. 242-243.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 244.

<sup>18</sup> *Lettere*, cit., p. 193.

<sup>19</sup> In questi termini, nella relazione cioè tra il personaggio e gli spettatori, diventa davvero utile la definizione di Edipo come capro-espiatorio: il compimento del parricidio e dell'incesto è una punizione che gli viene inflitta per colpe non sue.

<sup>20</sup> *Opere*, cit., X, p.130.

per la sua caratterizzazione soprattutto formale – detto sbrigativamente, per la sua opacità, per la mancata compiutezza dell'identità tra significante e significato – può apparentarsi a quello dell'inconscio. La letteratura può dunque rappresentare, o come addirittura io preferisco dire con la terminologia aristotelica, “imitare” le dinamiche dell'inconscio, riproducendo la sua opacità attraverso la propria.

È addirittura banale, ad esempio, che le ripetute proteste d'innocenza nell'*Edipo a Colono*, dalle quali ha tratto le mosse il mio discorso, si esponano ad essere lette come *Verneinungen* [negazioni] e lo hanno puntualmente fatto Driek Van der Sterren e André Green<sup>21</sup>. Ma la *Verneinung* – un po' come l'ironia – si riconosce per la sua testualità parziale e aperta, che attiva la propria smentita; e noi abbiamo visto invece quanto solido e globale fosse il discorso di Edipo; è una risorsa disperata quella di Van der Sterren, che lo mette in contraddizione con il successivo rifiuto di Edipo di toccare la mano di Teseo, che ha salvato le sue figlie: quest'ultimo gesto non ha nulla a che fare con la topica della colpevolezza, iscrivendosi invece nel regime dell'impurità rituale.

Il sintomo più clamoroso che Freud, e sulla sua scorta i suoi discepoli, ha rintracciato in Sofocle, identifica nientemeno che il desiderio e il principio di realtà. Sarebbe proprio la voce divina dell'oracolo a esprimere i desideri inconfessabili di Edipo:

L'ammissione nuda e cruda dell'intenzione di commettere il parricidio, così come la raggiungiamo nell'analisi, sembra insopportabile senza una preparazione analitica. Nel dramma greco il necessario smorzamento, pur tenendo ferme le circostanze di fatto sostanziali, viene attuato magistralmente in questo modo: il motivo inconscio dell'eroe è proiettato nella realtà come un costrizione del destino a lui estranea<sup>22</sup>.

A rendere inattendibile la lettura di Freud non è solo o tanto la polarità delle istanze che verrebbero convogliate nella medesima voce, ma l'impossibilità di un simile procedimento nella cultura greca del quinto secolo, dove vige quella separatezza angosciosa tra uomo e dio, tra paternità oscura e filialità abbandonata che Dodds ha definito nei termini di una civiltà di colpa<sup>23</sup>.

Dopo Freud, si trovano anche “prove” della complicità di Edipo col suo destino: giacché Edipo ha consultato l'oracolo perché gli è stato rinfacciato da un ubriaco di essere falso figlio del re di Corinto, se davvero volesse evitare parricidio e incesto Edipo resterebbe a Corinto: la scelta della fuga indica la direzione autentica del desiderio<sup>24</sup>.

Essere falso figlio del re di Corinto non vuol dire necessariamente non essere nativo di Corinto: così possiamo dire che l'argomento è anche erroneo, oltre a essere superficiale e schematico nel suo non vedere come l'annuncio del parricidio e dell'incesto sia per Edipo così devastante dal fare *tabula rasa* del suo io passato, indirizzando l'intero suo essere verso l'impossibile smentita dell'oracolo, e verso il gesto fisico che placa nella lontananza il suo bisogno di innocenza<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. D. Van der Sterren, *Oedipe. Une étude psychanalytique d'après les tragédies de Sophocle*, tr. fr., Presses Universitaires de France, Paris 1976, p. 47; A. Green, *Un œil en trop*, trad. ingl., Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 230.

<sup>22</sup> *Dostoevskij e il parricidio* (*Opere*, cit., X, p. 532). La letteratura psicanalitica successiva è riassunta in Paduano, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>23</sup> Cfr. *The Greeks and the Irrational*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1959. In questi termini è curioso constatare che dell'intera epoca Dodds dà appunto una definizione freudiana, per quanto la rifiuti invece all'Edipo Re (*On Misunderstanding*, cit., pp. 48 e 50).

<sup>24</sup> Cfr. Van der Sterren, *op. cit.*, p. 46; M. Kaplan, *Dreams at Thebes*, in «Literature and Psychology», 10, 4 (1960), p. 12; D. Anzieu, *Oedipe avant le complexe*, in «Les Temps Modernes», 22 (1966), p. 492; A. Green, *La pensée d'Oedipe*, in «L'écrit du temps», 12 (1986), p. 119.

<sup>25</sup> Su questo punto cfr. J. Scherer, *Dramaturgie d'Oedipe*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, p. 28.

Inoltre è stata interpretata come “resistenza” in senso tecnico la scena in cui Edipo, dopo avere accusato con violenza Tiresia per la sua reticenza, non recepisce apparentemente le accuse molto nette che Tiresia gli rivolge, e che culminano in una terrificante apostrofe, dove vengono alla luce le relazioni familiari abnormi. La voce di Tiresia è voce sacra, e dunque anche qui si riprodurrebbe la complicità fra il dio e il fantasma psichico, con l’aggravante che la futura cecità di Edipo ha indotto molti a parlare di Tiresia come di un suo doppio<sup>26</sup>: secondo Rudnytsky<sup>27</sup>, i due sarebbero «due metà di un’unica *psyche*», dove a Tiresia è delegata intera la funzione cosciente, e a Edipo, si capisce, il desiderio inconscio. Della medesima scena una spiegazione persuasiva è stata proposta dallo studioso americano Newton<sup>28</sup>, il quale nota come in essa il registro discorsivo si modifichi passando dal piano della richiesta di informazione a quello della rissa, dove le parole sono soltanto veicolo di aggressione e violenza: basti pensare che l’accusa di Tiresia nasce come ritorsione di quella che Edipo ha avanzato contro di lui, e ha dunque l’aspetto non dell’informazione ma dell’insulto, tanto più che di dare informazioni Tiresia si è rifiutato, e non dichiara né mostra mai di aver cambiato posizione su questo punto.

Ma soprattutto lo stesso Freud riporta Edipo dentro il regime della colpa, considerando senz’altro alla stregua di una confessione l’accecamento («La colpa è ammessa e punita come una colpa pienamente cosciente»)<sup>29</sup>, con una perentorietà di cui fa fede la dimostrazione per assurdo, la domanda cioè, di André Green: «se non per questa, per quale altra ragione Edipo si sarebbe accecato?»<sup>30</sup>

Peraltro questa *non* è una delle domande cosiddette retoriche, cioè prive di possibile risposta, perché al contrario una risposta è chiara e certa, e non coinvolge la colpa, bensì la vergogna, l’altro concetto-guida della dicotomia di Dodds che anche il titolo di questo mio discorso riprende. Lo riprende perché io sono convinto che la magistrale analisi di Dodds abbia un punto di debolezza nello stabilire dei limiti cronologici troppo rigidi nell’operatività di colpa e vergogna, o che è lo stesso, nello stabilire troppo nettamente la loro incompatibilità e mutua esclusione.

Io credo che l’universo della tragedia, e quello di Sofocle in particolare – a partire dalla sua tragedia più vicina all’epica, l’*Aiace* – non escluda la civiltà di vergogna, ma si limiti a privarla delle sue connotazioni rassicuranti, che costituivano una garanzia antropologica contro la solitudine dell’individuo, per fare di essa la controparte funzionale della solitudine stessa, quando non, come in questo caso, addirittura la *causa*.

Senza nessuna sua colpa, Edipo è macchiato dall’impurità rituale che discende dall’aver versato il sangue di un congiunto; ma l’isolamento sociale che l’impurità comporta è nel suo caso ingigantito dal bando contro l’uccisore di Laio che egli stesso ha pronunciato, e che a sua volta non è che l’epifenomeno fattuale di un conflitto di valori svoltosi nelle pieghe del principio di realtà: una volta che parricidio e incesto abbiano compromesso in Edipo, una

<sup>26</sup> Dettagli bibliografici in Paduano, *op. cit.*, pp. 48-49 (cfr. anche *supra*, n. vi).

<sup>27</sup> Cfr. *Freud and Oedipus*, Columbia University Press, New York 1987, p. 269; cfr. anche Van der Sterren, *op. cit.*, pp. 47-49.

<sup>28</sup> Cfr. R.M. Newton, *Oedipus and the Ways of Knowing*, Diss. University of Michigan, Ann Arbor 1976, pp. 132 ss.

<sup>29</sup> *Dostoevskij e il parricidio*, in *Opere*, cit., X, p. 532. Ben maggiore interesse ha il passo del *Compendio di psicanalisi* (*Opere*, cit., XI, pp. 632-633) dove Freud osserva che la punizione di Edipo appare eccessiva così come eccessiva appare la severità dell’io che «chiama in giudizio l’Io non soltanto per le azioni effettivamente compiute, ma anche per i pensieri e gli intenti irrealizzati che a quanto pare il Super-io conosce». Le due situazioni sono equiparate senza ulteriore commento quando in realtà sono propriamente speculari: da un lato intenzioni non seguite da fatti, dall’altro fatti non preceduti da intenzioni. Ciò equivale a dire che per essere giudicato vittima di severità eccessiva Edipo deve *non* avere desiderato parricidio e incesto.

<sup>30</sup> *Un œil en trop*, cit., p. 230.

volta per tutte, il ruolo della paternità in quanto trasmissione di modelli, come risulta dal suo disinteresse verso la sorte dei figli maschi<sup>31</sup>, è inibita una volta per tutte quella funzione di paternità simbolica che coincide con l'esercizio stesso del governo, e che riceve impressionante enfasi dall'*incipit* della tragedia, quando Edipo si rivolge ai Tebani tormentati dalla peste chiamandoli *tekna*, «figli miei».

L'accecamento discende, con la letteralità delle grandi funzioni espressive, dal fatto che Edipo «da vedere non ha più nulla di dolce» (v. 1335), e ribadisce con ansia patetica: «Vedere che cosa? amare che cosa? sentire che cosa, che mi dia piacere?» (vv. 1337-1339). Non a caso esso si associa con l'impetuoso desiderio di essere allontanato dalla città, che insieme alla cecità realizza una figura attenuata della morte, pur corrispondendo alla pena (altrettanto attenuata) che richiedeva l'oracolo.

Non sarà un caso neppure che nell'*Edipo a Colono* la grandezza che gli dei concedono ad Edipo da vecchio dopo averlo colpito in giovinezza (v. 394) consista soprattutto nel recupero della socializzazione.

Concludo con un ultimo raffronto, che mi pare istruttivo, sulla distinzione tra colpa e vergogna: nell'*Eracle* di Euripide, l'eroe è reso pazzo da Era, divinità gelosa e maligna, e in tali condizioni portato a sterminare la sua famiglia. Ovviamente Eracle non ha nessuna colpa – anche se questa ovvietà non copre quella parte della critica che anche verso Eracle non rinuncia a esercitare un astio filisteo (stavolta, purtroppo, è proprio Wilamowitz il capofila di questa tendenza); ma ciò non toglie che rientrato in sé e sul momento di ricevere l'amico Teseo, accorso a prestargli aiuto, Eracle si veli il capo – con un gesto che richiama simbolicamente la cecità – e poi argomenti a lungo sulla propria decisione di darsi la morte, come coronamento di una vita che fin dalla nascita la divinità ha voluto negativa, e come constatazione dell'isolamento in cui lo colloca l'evento che anche lui potrebbe dire di aver patito e non subito. E se Edipo commenta tristemente la sorte delle figlie, che pagheranno la sua espulsione dal corpo sociale, l'*Eracle* di Euripide – con la crudezza acida di Euripide – intravede in anticipo l'astio pettegolo di una società che, per quanto involontaria sia, non gli perdonerà la sua disgrazia.

---

<sup>31</sup> Interessanti osservazioni su questo punto in V. Di Benedetto, *Sofocle*, La Nuova Italia, Firenze 1983, p. 128.