
VIOLA CAROFALO*

IL CORPO RESISTENTE DI ANTIGONE: HEGEL, WEIL, IRIGARAY

Abstract

Throughout her career, Luce Irigaray has had a tumultuous but enduring relationship with Hegel's philosophy, evidence of which is present in all her work. Irigaray sees the critical comparison with Hegel as an imperative tied to the necessity of liberating culture from male dominance; this reinterpretation is condensed in the figure of the Sophoclean heroine Antigone. Antigone's body – buried alive – represents not only the price of love, but also the irruption, on the public scene, of a Subject that is, normally, erased. Antigone represents the subordinate, the last, the forgotten; Irigaray and Weil, another central author in the reinterpretation path proposed here, try to give space and voice to these cancelled existences.

Keywords: Antigone; Body; Critical Thought; Ethics; Sexual Difference

*e non fosti indulgente in nulla verso i potenti,
e non scendesti a patti con gli intriganti, e non
dimenticasti mai l'ingiuria e sui loro misfatti
non crebbe mai l'erba.*

(B. Brecht, *Antigone*, 1948)

Ne *In the Country of the Last Things*, Paul Auster fa rivivere il mito di Antigone attraverso il personaggio di Victoria¹: in un mondo distopico nel quale è fatto divieto di dare sepoltura ai morti – a tutti i morti, quale sia stato il loro rango o le circostanze del loro decesso – per ricavare dalle loro membra materiale combustibile, Victoria sceglie di compiere un atto di pietà estrema e di allestire un rito funebre clandestino per il vecchio Frick. Non potrebbero essere più diversi, per età, ceto, nel corpo e per il ruolo che rivestono, Frick e Polinice, fratello di Antigone. Uno morto ottantenne, nel sonno, l'altro nel fiore degli anni, in battaglia. E se il corpo di Polinice, campione e traditore, non deve trovare sepoltura in quanto nemico della città di Tebe, che ha portato la *stasis* tra le sue mura, quello dell'anziano, anonimo personaggio del mondo di rifiuti e 'scarti' immaginato da Auster, deve assolvere alla sua ultima funzione: quello di essere profanato e consumato, come ogni 'ultima cosa' presente nel romanzo.

Ma, al di là dell'apparente distanza, questi due corpi e l'atto della loro sepoltura sono legati da uno stesso, intimo, significato: a fronte di leggi impietose, che li vogliono

* Università degli Studi di Napoli L'Orientale; vcarofalo@unior.it

1 P. AUSTER, *Nel Paese delle ultime cose* (1987), Einaudi, Torino 2018, pp. 154 e ss; troviamo 'l'eco' di Antigone anche in: ID., *Invisibile* (2009), Einaudi, Torino 2009; cfr. K. WALLER, *Echoes of Sophocles's Antigone in Auster's Invisible*, in «Comparative Literature and Culture Web», 13, 1, 2011.

divorati dalle bestie o utilizzati come puro oggetto d'uso, abbandonati senza alcuna sacralità, che vogliono disperso il ricordo di ciò che è stato – della loro storia, valori e legami – questi corpi divengono preziosi oggetti di devozione e cura, la funzione funebre concessa loro, che segna il passaggio dalla vita alla morte, diviene così la riaffermazione di principi che vanno oltre il cinismo della ragion di Stato e del puro utilitarismo. Sono corpi che, anche solo nella loro materialità e consistenza, resistono, che finiscono per bloccare un meccanismo, per incepparlo, per mostrare come, oltre ogni editto 'astratto', la materia stia lì a rivendicare la sua presenza.

Come ha sottolineato Weil, nella sua forma *incorporea*, astratta, il diritto non è in grado di proteggere, di sollevare dal dolore gratuito, dall'iniquità, dalla mancanza di pietà. Se guerre, stermini, persecuzioni e deportazioni sono state possibili è perché, nel Moderno, si sarebbe persa questa capacità di osservare, di immaginare, di farsi carico della sofferenza dell'altro, al di là di vuoti principi, nella sua concretezza. Così il corpo esanime, il corpo nelle sue ferite, nella sua carnalità diviene un principio di resistenza, che ci obbliga quantomeno a sforzarci di percepire la singolarità di ogni dolore, è necessario «avere l'anima vulnerabile alle ferite di ogni carne, senza eccezione, come a quella della propria carne, né più né meno. Ad ogni morte come alla propria morte. Significa trasformare ogni dolore, ogni sventura subita (– e che si vede subire – e che si infligge) in sentimento della miseria umana»² e in occasione, possibilità di trasformare le condizioni dell'oppressione e dell'ingiustizia.

A compiere questi riti funebri sono due donne – e, come vedremo, questo dato non è di secondaria importanza – che non celebrano e manifestano attraverso di essi solo il proprio legame di amicizia, di sangue, ma un patto con la comunità, che riguarda la possibilità di contrastare, attraverso il diritto dell'amore, una legge profondamente inumana e ingiusta.

Com'è noto, in filosofia, il mito di Antigone è stato riletto – e riscritto – molteplici volte e in molteplici contesti – da Heidegger, Zambrano, Bultmann, Kierkegaard e moltissimi altri pensatori. Partendo dalla rilettura proposta da Luce Irigaray dell'interpretazione hegeliana della tragedia sofoclea, ci si propone, qui, di mettere in luce la funzione del femminile come presenza del 'marginale', capace di riportare al centro la concretezza dei corpi come ciò che è inaggrabile e non rimuovibile, che reclama il proprio 'diritto di apparizione'³, come elemento di resistenza.

Possiamo affermare che l'intera lettura critica di Irigaray – lettura tutt'altro che indipendente, nel senso di slegata – del pensiero hegeliano si coagula proprio nel ripensamento della figura di Antigone. Figura che sembra riassumere in sé per un verso la potenza del 'corpo', nella sua presenza simbolica e materiale, per l'altro tutti i limiti della rappresentazione del femminile nel pensiero filosofico occidentale: il confino alla dimensione familiare, l'assenza, la funzione di pura mediazione e rispecchiamento⁴.

2 S. WEIL, *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 224.

3 Su questo 'diritto di apparizione' cfr. J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), trad. it. a cura di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.

4 Luce Irigaray ha con il pensiero di Hegel un rapporto burrascoso e ininterrotto, che attraversa tutta la sua riflessione, dalla prima opera, *Speculum. De l'autre femme* del 1974, alla più recente, *To be Born*

L'Antigone della *Fenomenologia dello Spirito*, scrive Irigaray in *Speculum* è, «inconsapevole e muta», non corpo, ma pietra su cui si fonda la città, in cui risiedono le sue origini oscure, che conserva in sé le leggi del diritto divino, ma che al contempo non è altro che *medium*, vuoto da riempire e strumento per passare da una fase all'altra, da un'epoca all'altra, dal particolare all'universale, dalla *polis* allo Stato. Antigone finisce per essere totalmente deprivata della possibilità del riconoscimento, della propria individualità, della sua specificità, della 'concretezza'⁵ e unicità della sua esistenza, della sua 'carne'.

La funzione assegnata all'eroina greca è quella di portare a termine il rito funebre – significativo fondamentale e originario in Lacan, segno più antico della civiltà, del passaggio dalla natura alla cultura. Prendersi cura del corpo del fratello Polinice caduto in battaglia è una forma di «mediazione effettiva ed esterna volta a riconciliare», in questa descrizione non possiamo non notare il sarcasmo di Irigaray, «il morto con se stesso»⁶.

La donna, bloccata nella sua naturalità e privatezza è mediatrice per eccellenza, si occupa, nella «cura dell'esangue», del passaggio di trasformazione dal fenomeno naturale all'atto spirituale; «spetta alla femminilità, custode del legame con il sangue, il compito di raccogliere la virilità in figura conclusa, permettendo così che si elevi alla pace dell'universalità pura, fuori e sopra l'inquietudine della vita contingente»⁷. Custode del

del 2017 (*Nascere. Genesi di un nuovo essere umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2019). Obiettivo critico per eccellenza di Irigaray è la dialettica hegeliana che, secondo l'autrice, costituisce l'acme di un pensiero occidentale che rimuove la differenza. A partire da Platone, questo pensiero si fonda sull'«Idea, da cui discendono proiezioni imperfette e incomplete. Queste immagini altro non sono che i soggetti nella loro concretezza così ciò che è cancellato da questa traiettoria speculativa è il corpo. L'aspirazione all'Uno, all'Assoluto e all'Universale, che si deposita nel pensiero e nel linguaggio occidentale, si paga con la soppressione dei soggetti in carne ed ossa, nella loro 'differenza', con il loro 'depotenziamento'. Assoggettandosi a questo universo simbolico, la donna sceglie, più o meno deliberatamente, di rinunciare alla possibilità di sfuggire alla sua oggettivazione, abdicando alla sua facoltà di immaginarsi nella sua autonomia e indipendenza, piegandosi al ruolo che le è stato assegnato, all'«indifferenziato». Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (1974), a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 199 e ss. Nella riflessione di Irigaray Antigone e la sua legge rappresentano la concretezza che si contrappone al dominio dell'«astratto (maschile): «Antigone non si esprime mai in un modo soltanto astratto, non discute né litiga mai con argomenti estranei ad un messaggio presente. [...] La sua legge [...] non è astratta né vuota, non riguarda soltanto le proprietà dei beni, ma concerne il rispetto delle persone, delle persone concrete [...]: i vicini, i più prossimi. [...] Chi è Creonte? La risposta potrebbe essere: è niente, è soltanto la sfida di un'abilità che vuole dominare», IRIGARAY, *Essere due* (1997), Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 89-90.

6 IRIGARAY, *Speculum*, cit., p. 200. In riferimento alla riflessione lacaniana sulla tragedia sofoclea e su lutto e rito funebre si vedano in particolare: J. LACAN, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008 e ID., *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, Einaudi, Torino 2016. Irigaray riprende l'analisi di Hegel sulla differenza tra i generi a partire dal rapporto fratello/sorella di Antigone e Polinice. Mentre il fratello può utilizzare la sorella come 'specchio vivente', guardarsi attraverso di lei, la sorella non trova in lui alcuna immagine che le consenta di accedere alla generalità; è solo attraverso la famiglia, la generazione di un figlio che potrebbe accedervi, al prezzo della rinuncia del suo desiderio particolare, singolare: nell'obbligo che la distacca dai suoi affetti presenti, nel divenire madre e sposa, cfr. ID., *Etica della differenza sessuale* (1984), Feltrinelli, Milano 1985, p. 116 e ss; sulla rilettura irigarayana della sepoltura di Polinice cfr. G. ZANARDO, *Lettura dell'Antigone di Sofocle in «Etica della differenza sessuale»*, in Gruppo di filosofia femminile Diotima, *Il filo di Arianna. Letture della differenza sessuale*, Utopia, Roma 1987, p. 89.

7 IRIGARAY, *Speculum*, cit., p. 199.

corpo maschile e senza alcuna funzione autonoma, Antigone resta intrappolata in questa mediazione: vale più la carne morta del fratello che la sua stessa carne viva.

Bloccata in questo suo ruolo, nessuna azione – anche l’infrazione dell’ordine di Creonte, la messa a rischio della sua stessa vita – concorre, sottolinea Irigaray, ad elevare Antigone a soggetto, nel percorso dell’autocoscienza. Il riconoscimento di Antigone sembra passare esclusivamente attraverso la possibilità di rispecchiarsi e identificarsi nel valore di Polinice. È vero che Antigone si muove verso e contro la città infrangendone le leggi, ma lo fa solo a partire dal lutto per il fratello, solo per il tempo «di restituire a questi la virilità perduta con la morte»⁸. Una volta compiuto il suo gesto di *pietas*, la sua trasgressione, Antigone sembra tornare nell’ombra da cui è venuta, «viene condotta lungo il sentiero dimenticato, per essere rinchiusa viva in un buco della roccia»⁹, torna a essere inghiottita dalla terra, suo elemento ‘naturale’.

Ciò che le donne potrebbero fare, la loro azione etica, è proibito dalle leggi della *polis* – Antigone è bandita, privata della casa e della parola, viene sepolta viva in una grotta ai margini della città; così non le resta che compiere quel gesto che Creonte (il re, lo Stato, il potere maschile) non osa portare fino in fondo, togliendosi la vita. Creonte ha lasciato ad Antigone uno spiraglio per respirare, un po’ di cibo, la possibilità di una – breve – sopravvivenza, la sola forma di esistenza, sembra suggerire Irigaray, che alle donne è, in fondo, consentita. L’eroina sofoclea si priva, volontariamente, di questa vita che è niente più che *zoé*, o ancora meno, vita vegetativa¹⁰. La sorte di Creonte è indissolubilmente legata a quello di Antigone – «una forza negativa li inghiotte entrambi [...] il destino onnipotente e giusto»¹¹ – ma egli ha, a differenza della nipote, la facoltà e la possibilità di agire.

Perché il destino di Antigone non si ripeta è necessario restituire alle donne la loro voce, le condizioni per l’azione. Questo mondo delle/per le donne è da inventare e, al contempo, esiste già. Esiste già come rimosso, come latente. Può essere riscoperto e portato alla luce tramite il simbolo più potente, ma allo stesso tempo dimenticato del pensiero occidentale, la differenza sessuale, e il pensiero ‘situato’, non più neutro e neutralizzante, che ne deriva¹².

8 *Ivi*, p. 205.

9 *Ivi*, p. 203. Sull’immagine di Antigone come ‘sepolta viva’, come esistenza sospesa, come vita che non può nascere, si rimanda alla riscrittura di M. ZAMBRANO, *La tumba de Antígona* (1967).

10 Cfr. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., pp. 97 e ss.

11 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. de Negri, v. II, La nuova Italia, Firenze 1973, pp. 294-295. Sulla tragicità della figura di Creonte si veda la riscrittura proposta da J. ANOUILH, *Antigone* (1944).

12 La rimozione della donna, del femminile, nasce, per Irigaray, proprio da questa aspirazione e dall’operazione mistificatoria per cui, dietro all’universale, si cela, in realtà, il maschile; «il soggetto si è sempre scritto al maschile benché si pretendesse universale e neutro: *l’uomo*. L’uomo è stato il soggetto del discorso: teorico, morale, politico. E il genere di Dio, guardiano di ogni soggetto e di ogni discorso, è sempre maschile-paterno in Occidente»; obiettivo di Irigaray è dunque ristabilire – anche attraverso la demolizione di quella linea genealogica che da Platone arriva fino a Cartesio, Kant e Hegel, in cui il *logos* cancella il corpo, l’universale assorbe il singolare, in cui la presenza femminile non è concepita, nelle varie declinazioni, che come mero riflesso, come negativo, come rovescio – la possibilità di produzione di un’epoca nuova di pensiero, IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 12. Bisogna,

Nel non-incontro tra Antigone e Creonte il femminile, le sue prerogative e rivendicazioni, rappresentano un materiale amorfo, caotico, presto ‘digerito’ e accantonato, che viene ‘marcato’, a cui viene data unità e misura normativa solo dal discorso maschile. Ma la teoria del soggetto – e del raddoppiamento del soggetto – e del ‘diritto sessuato’ che la pensatrice belga propone finisce per evidenziare l’anomalia e il potenziale del personaggio di Antigone, più che la sua subordinazione. È l’agire tragico di Antigone che spezza l’equilibrio della *polis*, la convivenza tra le due leggi antiche che ne dettano e ne regolano la vita. Equilibrio che era rappresentato anche dagli onori funebri, che lungi dall’appartenere solo alla sfera familiare e del privato, rendevano possibile questa conciliazione. Antigone, applicando la sua legge, fa entrare in crisi l’esercizio ordinario del potere e ne fa emergere il carattere dispotico. La sua figura svela, al di là delle sue rassicuranti autorappresentazioni, che il potere è fragile, che ‘il re è nudo’.

Se abbracciamo la tesi che Antigone rappresenti pienamente il femminile, possiamo allora dire che questo femminile è tutt’altro che gestibile e pienamente collocato e confinato in uno spazio proprio (di subalternità). L’obbedienza di Antigone al suo ‘sentimento interiore’ è strettamente collegata, connaturata, alla sua disobbedienza alle leggi della città. Non è allora, come voleva Irigaray, Creonte a ‘marcare’ lo spazio e determinare il linguaggio della sua trasgressione, viceversa è la ribellione di Antigone a rivelare l’instabilità del perimetro e delle regole della *polis* – così come l’infrazione di Victoria rimanda non solo al divieto e alla punizione, ma alla presenza di un residuo insopprimibile di umanità all’interno della rigida regolamentazione del mondo distopico, in via di disumanizzazione, raccontato da Paul Auster.

Come sottolinea Weil, pensatrice che forse più di ogni altra si identificherà nell’irrequietezza e nella determinazione dell’eroina sofoclea¹³, Antigone rappresenta e rivela la persistenza, oltre ogni possibile editto e al di sopra di ogni possibile castigo, di un elemento caotico, di permanente e insopprimibile conflitto. Non incarna dunque soltanto la legge della notte, ma l’impossibilità di superarla e separarla una volta per tutte da quella del giorno.

La figura dell’eroina rimanda a quell’idea di ‘doppia cittadinanza’ – civile e spirituale – proposta da Weil secondo cui, lungi da vivere in campi separati, queste due

insomma, far emergere una nuova genealogia: al *logos* occidentale Irigaray contrappone «il silenzio di Maria», come spazio per preservare la propria intimità e differenza, cfr. Id., *Il mistero di Maria*, Paoline, Milano 2010, pp. 26-27; su questo tema si veda anche Id., *Entre Orient et Occident*, Grasset, Paris 1999.

13 WEIL, *La persona e il sacro* (1957), Adelphi, Milano 2012. Arrivata in Inghilterra, alla fine di novembre del 1942, Simone Weil viene trattenuta in un campo di smistamento alla periferia di Londra per diciotto giorni, il tempo di permanenza era di norma dai sei ai dieci giorni. Weil scrive una lettera alla madre raccontandole la disavventura e si firma: «Antigone». Già alcuni anni prima, riferendosi a se stessa, aveva scritto: «Antigone ha passato qualche brutto momento. Ma non è durato molto. Ormai è acqua passata», cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil* (1973), Adelphi, Milano 1994, pp. 615 e 243; si veda anche S. FRAISSE, *Le myte d’Antigone*, Armand Colin, Paris 1974, p. 159; F.R. RECCHIA LUCIANI, *L’Antigone, l’Elettra e il Filottete di Simone Weil, i racconti di una portatrice d’acqua*, in *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, a cura di F.R. Recchia Luciani, Il Melangolo, Genova 2020, p. 45.

appartenenze si mettono reciprocamente in discussione. L'azione pietosa di Antigone è connaturata alla sua condizione: certo, non è una libera 'scelta', ma non è priva di effetti. Attraverso l'azione, che è dunque esperienza fattiva e determinante, ella acquisisce la consapevolezza che la sua legge e quella di Creonte sono «essenzialmente congiunte» e che «il compimento dell'una evoca l'altra, la evoca come un'essenza violata e ora nemica, gridante vendetta»¹⁴. Antigone, proprio come Creonte – e questo sembra essere trascurato da Irigaray – non riesce a portare a termine il suo percorso di soggettivazione, non perché è puro *medium*, vuoto rispetto ad un pieno¹⁵, ma perché, pur divenuta consapevole dell'intreccio tra le leggi del giorno e della notte, non può che coincidere con sé stessa, chiudendosi in un agire singolare e cieco – agire singolare che produce un'interruzione nell'equilibrio armonico, nella simmetria del mondo greco.

Molto si è detto sull'impossibilità dell'eroina sofoclea di comportarsi altrimenti da come ha fatto: vincolata alla legge del sangue ne sarebbe portatrice e interprete contro e oltre la sua volontà individuale. Nella trasgressione si compirebbe dunque nient'altro che un destino – proprio per questo l'azione tragica è sempre colpevole e assieme innocente. Ma in questo ella è identica a Creonte, che non agisce o sceglie più di quanto non faccia Antigone stessa. E che è legato a lei da una comune impossibilità a separare stabilmente pubblico e privato: il vincolo di parentela che lo lega alla donna di cui decreta la morte e la morte del figlio Emone e della moglie, dirette conseguenze della sua decisione, fanno trasbordare e compenetrare continuamente gli ambiti. Antigone e Creonte sono certamente l'una il limite dell'altro, ma sono anche indissolubilmente implicati, sconfinano continuamente l'uno nel perimetro dell'altra e viceversa.

La donna, «eterna ironia della comunità»¹⁶, è stata posta ai margini del politico, se non del tutto esclusa o addirittura considerata 'nemica'¹⁷, ma in questo sta la forza della

14 HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 239.

15 Lo *speculum*, strumento che dà il titolo alla più celebre opera di Irigaray, rimanda in primo luogo all'idea di donna che – come hanno sottolineato, da prospettive diverse, anche Woolf e de Beauvoir – è semplicemente specchio, *speculum*, ovvero ciò in cui il soggetto (maschile) si riflette, deformato, moltiplicato, ingrandito, confermato nella sua presenza nel mondo. L'altro – e il femminile, alterità per eccellenza – ha dunque la funzione di un miraggio capace di mantenere sempre identico a se stesso l'universo del soggetto (maschile). Lo *speculum* restituisce, in secondo luogo, l'idea della passività della donna e il suo essere oggetto di discorso, dal momento che è quello «strumento che serve a *sco-stare* le labbra, i bordi, le pareti, affinché l'occhio possa penetrare all'interno. Affinché possa andare a vedere, specificamente a fini speculativi» (*Speculum*, cit., p. 140). Ma soprattutto *speculum* rimanda all'immagine di un vuoto, il cui inevitabile corrispettivo è un pieno (maschile).

16 HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 34.

17 Cfr. P.J. KAIN, *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New-York Press, Albany 2005, pp. 147 e ss; S. MOLLER OKIN, *Are Our Theories of Justice Gender-Neutral?*, in AA.VV., *The Moral Foundations of Civil Rights*, Rowman&Littlefield, Totowa 1986, p. 134; M. FARNETH, *Hegel's Social Ethics: Religion, Conflict, and Rituals of Reconciliation*, Princeton University Press, Princeton 2017, pp. 29-31. Ma Antigone non è semplicemente nemica, come Polinice, della città in quanto portatrice di instabilità e disordine, è (anche) 'nemica di genere': «Nella tragedia sofoclea si può notare come il nemico a tratti diventi di genere: donne e uomini, infatti, si fronteggiano a partire dalla propria corporeità sessuata. Ismene, la nemica seconda, che prima ancora che sorella e cittadina è una femmina tebana e in quanto tale non le è lecito farsi scherno dei decreti sovrani e delle leggi della città. Tuttavia Ismene è anche il nemico più debole tra tutti, vile e paurosa non è capace di lottare

sua condizione: in quanto liminale, costituisce allo stesso tempo anche una soglia tra l'interno e l'esterno della *polis*. Se è vero che per Hegel gli ironici sono coloro che non sanno essere saldi nel loro fine¹⁸, possiamo forse interpretare l'ironia anche come presa di distanza, come possibilità dunque di uno sguardo che, dai margini, non pienamente coinvolto, colga meglio le contraddizioni della *polis*. Così il femminile, grazie a questa distanza/esclusione dal discorso egemone, può essere letto a partire dalla sua possibilità di disporre di un punto di vista privilegiato che consente di individuare più lucidamente i limiti e le criticità della comunità stessa. In quest'ottica, spingendo all'estremo la suggestione fornita da Irigaray, si può dire che, pur nella sua subalternità, o anzi proprio in virtù di questa, l'essere «Soggetto Imprevisto»¹⁹ della donna può essere inteso non come *deficit*, ma come statuto privilegiato. Posta ai limiti della comunità, nel campo della famiglia, Antigone non è semplicemente l'esclusa, è colei che attenta alle regole della *polis*, *in primis* a quella della sua stessa espulsione. Il femminile non è una presenza stabilmente e pacificamente collocata 'fuori', ma una presenza del margine che 'preoccupa e sconvolge'. L'Antigone hegeliana, pur nell'impoliticità del suo gesto, irrompe sulla scena pubblica e rivela l'instabilità del potere sovrano e i chiaroscuri di una comunità che, quando regolata unicamente dalle leggi del giorno, si presenta come mero dominio²⁰. L'eroina greca, in quanto «soggetto del margine», come sottolinea Weil, appartiene a un 'altro mondo', al mondo dei folli²¹.

In questo spazio, attraverso questo sguardo dal e del margine, come per Antigone, anche per Weil – ecco ancora un segno dell'immedesimazione della pensatrice con la figura dell'eroina sofoclea – il corpo, così dimenticato, trascurato, addirittura rimosso dal pensiero occidentale, come sottolinea Irigaray, si fa invece luogo centrale. È il luogo dove è percepibile il segno della 'sventura', concetto chiave per la filosofa francese, ciò a cui si deve attenzione e rispetto – le spoglia da seppellire di Polinice, il sangue che li lega – e attraverso cui si paga il prezzo per la coerenza delle proprie azioni – il corpo

contro gli uomini e, proprio perché è *femmina*, le resta solo di obbedire ai comandi degli uomini che imperano»; «Antigone nel testo sofocleo è l'unico formidabile nemico femminile sulla scena tebana, poiché se gli uomini si occupano degli affari della città e intavolano le norme, la giovane principessa le infrange, sottomettendosi solo a quelle degli dei e recando obbedienza alle leggi *non scritte* del cuore (*agrapta nomina*)», A. PAPA, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita&Pensiero, Milano 2013, p. 10 e 11; sembra di particolare importanza il rimando di Papa sulla figura di Antigone come nemico di genere a A. CAVARERO, *Antigone*, in ID., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 17-62.

18 Cfr. HEGEL, *Estetica - Il concetto del bello artistico*, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1963, p. 92.

19 Il rimando è qui a Lonzi: «Chi non è nella dialettica servo-padrone diventa cosciente e introduce nel mondo il Soggetto Imprevisto» in C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti* (1974), *et al.*/edizioni, Milano 2010, p. 47; la donna diviene il «Soggetto Imprevisto» che proprio nel vuoto, a partire dall'esclusione, dalla *tabula rasa*, può immaginare una nuova dinamica nei rapporti tra i generi (e intersoggettivi in generale), cfr. ID., *Scritti sull'arte, et al.*/edizioni, Milano 2012, pp. 223, 266, 299, 518.

20 Cfr. R. BONITO OLIVA, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 89.

21 «Solo per un singolare malinteso si è potuto assimilare la legge non scritta di Antigone al diritto naturale. Agli occhi di Creonte, in ciò che faceva Antigone, non vi era alcunché di naturale. Egli la giudicava folle»; WEIL, *La persona e il sacro* (1957), Adelphi, Milano 2012, p. 30.

seppellito vivo di Antigone, ma è anche il segno e lo strumento di una resistenza, proprio in virtù della sua, in ultima istanza, inaggrabilità.

Antigone, in nome di una superiore giustizia, si scaglia contro le «pretese del potere d'imporre le sue regole astratte e l'infondatezza delle leggi quando negano l'umanità»²², pur senza speranza, colpita dalla sventura «tiene duro e non si lascia mai abbattere»²³ in nome della concretezza, della carne e del sangue, di quel grido di sofferenza²⁴, cui i corpi, nella loro materialità, la richiamano. Nella sua fine tragica, l'eroina è sostenuta dalla sua legge, che è legge 'concreta'²⁵, diversamente da Creonte, che pure è soggetto alla sventura nell'indistricabile vincolo di pubblico e privato, ma non può farne strumento di conoscenza, schiavo com'è del suo stesso sentimento di onnipotenza e accecato dalla fedeltà a un diritto 'astratto'.

«La nostra morte è soltanto una, riusciamo a comprendere la morte degli altri soltanto una alla volta. In astratto possiamo contare fino a un milione, ma non possiamo arrivare fino a un milione di morti»²⁶; le morti, concepite al plurale e in astratto, come semplici numeri o risultati di un calcolo statistico, divengono inevitabilmente niente più che l'effetto automatico e inevitabile di un meccanismo perenne. L'invito e l'auspicio, mossi da prospettive differenti, da Weil e Irigaray, a partire e per mezzo della figura di Antigone, sono quelli di un ritorno a un sentire concreto. «L'orrore», le persecuzioni programmate e l'abbandono, l'indifferenza che rivolgiamo agli 'scartati'²⁷, ai subalterni, sono resi possibili, scaturiscono «dal rifiuto [...] di immaginarsi al posto delle vittime. Hanno detto: "In quei vagoni-bestiami ci sono loro". Non hanno detto: "Come sarebbe se là dentro ci fossi io?". Hanno detto: "devono essere i morti a bruciare oggi e a far puzzare così l'aria e a far piovere cenere sui miei cavoli". Non hanno detto: "Come sarebbe se fossi io a bruciare?". Non hanno detto: "Sto bruciando, sto diventando cenere". In altre parole hanno chiuso i loro cuori. Nel cuore risiede una facoltà, l'*empatia*, che talvolta ci permette di condividere l'essere di un'altra persona. L'*empatia* ha tutta a che fare con il soggetto e poco a che fare con l'oggetto, con l'"altro"»²⁸. È possibile mettere al riparo l'inerte solo tenendo in conto la fame, il freddo, la sete – ma anche le necessità spirituali che per Weil sono altrettanto 'vitali'²⁹ – i bisogni concreti. Il diritto coincide con la giustizia solo quando ha a che fare con le vite incarnate degli ultimi, non con le forme vuote di soggetti più o meno identificati come portatori di diritti³⁰.

22 *Ivi*, p. 37.

23 WEIL, *Antigone*, in *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, cit., p. 80.

24 Cfr. WEIL, *La persona e il sacro*, cit.

25 Cfr. IRIGARAY, *Essere due*, cit., pp. 89-91.

26 J.M. COETZEE, *La vita degli animali* (1999), Adelphi, Milano 2004, p. 28.

27 Il riferimento è ovviamente a Z. BAUMAN, *Vite di scarto* (2004), Laterza, Bari-Roma 2019.

28 COETZEE, *La vita degli animali*, cit., p. 46.

29 Cfr. WEIL, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, tr. di F. Fortini, SE, Milano 1990.

30 Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1967), tr. it. Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 402 e ss. In quest'ottica l'elemento critico messo in luce da Weil e da Arendt nella loro serrata critica ai 'diritti umani' riguarda la difficoltà non a definire quali siano i diritti fondamentali – alla vita, all'uguaglianza, alla libertà – ma 'come' e 'chi' possa rivendicare questi diritti. «La privazione dei diritti

Il desiderio di Antigone è dunque desiderio concreto di amore: «il desiderio che sostiene Antigone è quello dell'amore per il padre nell'erranza. Dove cadono i puntelli di ciò che si ha, dove il padre è il figlio, figlio di niente, dove la paternità non esiste, un vuoto, un'incertezza abitata dal fratello. E qui il fratello è l'essere umano stesso, nudo, eguale, spoglio come solo il deserto e la povertà possono renderlo. Amore per uno sventurato, amore per ciò che non esiste, direbbe Simone Weil, dal momento che traduciamo l'esistenza in termini di assimilabilità, potere, vantaggi, beni»³¹. Consapevole della condizione di esposizione radicale dell'essere umano, Antigone spinge all'estremo, nella pietà verso il fratello morto e il padre esiliato, il suo amore e la sua accoglienza per lo sventurato, per l'escluso, per il subalterno. Sono desideri, sentimenti che conosce perché essa stessa – soggetto rimosso – ne è bisognosa.

È necessario fare nella pratica, non solo nella speculazione, «realmente attenzione a ciò che non esiste»³², a quella 'umanità assente', invisibile, addirittura già finita – finita fisicamente, morta, cui si deve non solo la pietà e il rispetto della memoria, ma la necessità di non disperdere l'esperienza, o finita esistenzialmente e socialmente, totalmente rimossa dal discorso e subalterna al potere, «la carne anonima e inerte sul ciglio della strada»³³. La possibilità stessa di questa 'attenzione', passa per la messa in discussione della legge, del governo che regola la comunità tutta.

Il corpo rigettato di Polinice e quello sacrificato, sepolto vivo, di Antigone, rimandano al tema più ampio della resistenza e dell'assenza. Proprio quando tutto sembra perduto, nel momento delle 'cose ultime', sulla soglia, il corpo nella sua materialità reclama il suo diritto a esistere e, come direbbe Butler, ad «apparire»³⁴. Antigone – proprio come Weil, come Irigaray, come Victoria di Auster – «impedisce di mettere le cose a posto» laddove questo significherebbe accettare il compromesso, cedere al diritto positivo delle leggi della città e al potere di Creonte, «non tranquillizza, non accetta, e, nel finale, non consente nemmeno una risoluzione»³⁵. Le voci vive di queste figure – reali o immagina-

umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto», gli individui privati dei diritti umani «sono prive non del diritto alla libertà, ma del diritto all'azione, non del diritto a pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto all'opinione» (*ivi*, p. 410), gli apolidi, i profughi di guerra, gli internati, gli sventurati, hanno mostrato l'inadeguatezza del diritto, il pericolo sempre presente di precipitare nell'isolamento e nella solitudine. Sul diritto incarnato, sul rapporto tra diritto e giustizia e sul confronto Weil/Arendt mi permetto di rimandare a V. CAROFALO, *Pensare in tempo di sventura. Saggio sulla filosofia di Simone Weil*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, in part. pp. 105 e ss.

31 A. PUTINO, *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, Ombre corte, Verona 2011, p. 141.

32 WEIL, *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Rusconi, Milano 1972, pp. 110-111. Nell'interpretazione weilliana, nel gesto esemplare dell'eroina ad emergere non sono i vincoli di parentela, ma l'obbedienza verso ciò che è oltre il mondo e i legami che uniscono indissolubilmente i viventi, pur nella loro solitudine.

33 *Ivi*, p. 111; «in questo mondo gli sventurati non hanno bisogno di altro che di uomini capaci di rivolgere loro la propria attenzione. Tale capacità di prestare attenzione a uno sventurato è cosa molto rara, molto difficile; è quasi un miracolo; è un miracolo», *ivi*, pp. 199-200.

34 Cfr. BUTLER, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, cit.

35 PUTINO, *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, cit., p. 139.

***Il** tema di B@bel*

rie – che non ‘scendono a patti’, partecipano a questo sconvolgimento, a questa rimessa in discussione continua dei confini e delle regole, della comunità, del linguaggio, della loro ‘scuola’ e del loro tempo.