



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

20
2022

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO JONICO

PIERLUCA TURNONE

Il conflitto tra individuo e stato nell'*Antigone* di Sofocle.
Riflessioni antropologico-educative per una pedagogia
mediterranea



EDIZIONI
S.G.E.

ISBN: 978-88-946651-0-9

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORI DEI QUADERNI

Claudia Capozza - Adriana Schiedi - Stefano Vinci

COMITATO SCIENTIFICO

Cesare Amatulli, Massimo Bilancia, Annamaria Bonomo, Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Carnimeo Nicolò, Daniela Caterino, Nicola Fortunato, Pamela Martino, Pierluca Massaro, Maria Concetta Nanna, Vincenzo Pacelli, Fabrizio Panza, Pietro Alexander Renzulli, Umberto Salinas, Paolo Stefanì, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli.

COMITATO DIRETTIVO

Aurelio Arnese, Anna Bitetto, Danila Certosino, Ivan Ingravallo, Ignazio Lagrotta, Francesco Moliterni, Paolo Pardolesi, Lorenzo Pulito, Angela Riccardi, Claudio Sciancalepore, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio (in aspettativa per incarico assunto presso l'ANVUR), Umberto Violante.

Contatti:

Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture

Convento San Francesco Via Duomo, 259 - 74123 Taranto, Italy,

e-mail: quaderni.dipartimentojonico@uniba.it

telefono: +39 099 372382 · fax: +39 099 7340595

<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>



IL MEDITERRANEO: CULTURE E CIVILTÀ.
LA “VOCE DEL MARE”,
TÒPOS DI CONTAMINAZIONE

A cura di
Riccardo Pagano



L'editore "Dipartimento Jonico in Sistemi
giuridici ed economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture"
dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro"

ha chiuso il volume, composto da 189 pagine, il 31 agosto 2022.

Il testo è disponibile *open source* sul sito

<http://edizionidjsge.uniba.it/index.php/i-quaderni>.

All'editing di questo numero dei Quaderni hanno collaborato i
dottorandi Rosatilde Margiotta, Anna Tataranni e Pierluca Turnone e il
dott. Nico Abene. A tutti loro va un sentito ringraziamento.

ISBN: 978-88-946651-0-9

REGOLAMENTO DELLE PUBBLICAZIONI DEL DIPARTIMENTO JONICO IN
SISTEMI GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO:
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE – EDJSGE

Art. 1. Collane di pubblicazioni del Dipartimento Jonico

Il Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro ha tre distinte collane:

- **Collana del Dipartimento Jonico** (d'ora in poi Collana Cartacea), cartacea, affidata alla pubblicazione di una Casa Editrice individuata con Bando del Dipartimento, ospita lavori monografici, atti congressuali, volumi collettanei.
- **Annali del Dipartimento Jonico**, collana di volumi pubblicata on line dal 2013 sul sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici>, ospita saggi, ricerche, brevi interventi e recensioni collegati alle attività scientifiche del Dipartimento Jonico. Gli Annali del Dipartimento Jonico hanno cadenza annuale.
- **Quaderni del Dipartimento Jonico**, collana di volumi pubblicata on line sul sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici>, ospita lavori monografici, atti congressuali, volumi collettanei monotematici.

Art. 2. Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico

È istituito un Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico formato dai Direttori delle tre collane che dura in carica per un triennio.

Il Coordinamento è diretto dal Direttore del Dipartimento in qualità di Direttore della Collana cartacea, ed è convocato, secondo le necessità, anche su richiesta dei Direttori delle Collane. La riunione del Coordinamento a discrezione del Coordinatore può essere allargata anche ai componenti dei Comitati Direttivi delle tre collane dipartimentali.

Il Coordinamento approva o rigetta le proposte di pubblicazione dei volumi delle Collane, dopo l'espletamento delle procedure di referaggio da parte dei Direttori e dei Comitati Direttivi. In caso di referaggi con esito contrastante, il Coordinamento decide sulla pubblicazione del contributo, sentito il parere del Comitato Direttivo della collana interessata. Il Coordinamento provvede alla formazione dei Comitati scientifici e dei Comitati Direttivi secondo le modalità stabilite dagli articoli successivi.

Art. 3. Direttori delle Collane

La Collana Cartacea è diretta d'ufficio dal Direttore del Dipartimento Jonico che può nominare uno o più condirettori scelti tra i membri del Consiglio di Dipartimento che siano in possesso degli stessi requisiti di seguito elencati per i Direttori degli Annali e i dei Quaderni.

Il/i Direttore/i degli Annali del Dipartimento Jonico è/sono eletto/i dal Consiglio di Dipartimento.

Il/i Direttore/i dei Quaderni del Dipartimento Jonico è/sono eletto/i dal Consiglio di Dipartimento.

L'accesso alle cariche di Direttore degli Annali e dei Quaderni è riservato ai docenti in servizio presso il Dipartimento Jonico ed in possesso dei seguenti requisiti:

- professori ordinari in possesso delle mediane ASN richieste per la partecipazione alle commissioni per le abilitazioni nazionali;

- professori associati in possesso delle mediane ASN per il ruolo di professore ordinario;
- RTI in possesso dell'abilitazione per la II o la I fascia, in possesso delle mediane ASN per partecipare alle abilitazioni per la II fascia;
- RTB in possesso di abilitazione alla II o alla I fascia.

I Direttori ricevono le istanze di pubblicazione secondo le modalità prescritte dagli articoli seguenti, valutano preliminarmente la scientificità della proposta tenendo conto del *curriculum* del proponente e dei contenuti del lavoro e procedono, nel caso di valutazione positiva, ad avviare le procedure di referaggio.

I Direttori presiedono i lavori dei Comitati Scientifici e Direttivi e relazionano periodicamente al Coordinamento.

I Direttori curano che si mantenga l'anonimato dei revisori, conservano tutti gli atti delle procedure di referaggio, informano sull'esito delle stesse gli autori invitandoli, ove richiesto, ad apportare modifiche/integrazioni, decidono, d'intesa con il Coordinamento, la pubblicazione o meno in caso di pareri contrastanti dei *referees*.

Art. 4. Comitati scientifici

Ogni collana ha un proprio Comitato Scientifico composto dai professori ordinari e associati del Dipartimento Jonico.

Il Consiglio di Dipartimento può deliberare l'inserimento nel Comitato Scientifico di studiosi italiani o esteri non appartenenti al Dipartimento Jonico.

Art. 5. Comitati Direttivi

Ciascuna delle tre Collane ha un Comitato Direttivo formato da professori e ricercatori, afferenti al Dipartimento Jonico, in possesso, per il rispettivo settore disciplinare, delle mediane richieste dall'ASN per il ruolo successivo a quello ricoperto o, se ordinari, per la carica di commissario alle abilitazioni nazionali.

A seguito di invito del Coordinatore delle Collane del Dipartimento Jonico gli interessati presenteranno istanza scritta al Coordinamento che, in base alle indicazioni del Consiglio di Dipartimento, provvederà alla scelta dei componenti e alla loro distribuzione nei tre Comitati Direttivi.

I Comitati Direttivi collaborano con il Direttore in tutte le funzioni indicate nell'art. 3 ed esprimono al Coordinamento il parere sulla pubblicazione nella loro Collana di contributi che hanno avuto referaggi con esiti contrastanti.

Art. 6. Comitato di Redazione

Le tre Collane sono dotate di un Comitato di Redazione unico, composto da ricercatori, dottori di ricerca e dottorandi, afferenti al Dipartimento Jonico e individuati dai Comitati Direttivi, che, sotto la direzione di un Responsabile di Redazione (professore ordinario, associato o ricercatore), nominato dal Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico, cura la fase di *editing* successiva all'espletamento positivo della procedura di referaggio.

Art. 7. Procedura di referaggio

Tutte le Collane del Dipartimento Jonico adottano il sistema di revisione tra pari (*peer review*) con le valutazioni affidate a due esperti della disciplina cui attiene la pubblicazione individuati

all'interno dei Comitati Scientifici o Direttivi, oppure, ove ritenuto necessario, all'esterno dei predetti Comitati.

La procedura di referaggio è curata dal Direttore della Collana con l'ausilio dei rispettivi Comitati Direttivi.

Art. 8. Proposta di pubblicazione

La proposta di pubblicazione deve essere indirizzata al Direttore della Collana su modulo scaricabile dal sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali> nel quale il proponente dovrà indicare le proprie generalità e sottoscrivere le liberatorie per il trattamento dei dati personali e per l'eventuale circolazione e pubblicazione on-line o cartacea del lavoro.

Se il proponente è uno studioso "non strutturato" presso una università o centro di ricerca italiano o estero, la proposta di pubblicazione dovrà essere accompagnata da una lettera di presentazione del lavoro da parte di un professore ordinario della disciplina cui attiene la pubblicazione proposta. Alla proposta di pubblicazione il proponente deve allegare il proprio *curriculum vitae et studiorum* (ovvero rinviare a quello già consegnato in occasione di una precedente pubblicazione) e il file del lavoro in due formati, word e pdf.

Per la pubblicazione sulla Collana Cartacea, il proponente dovrà indicare i fondi cui attingere per le spese editoriali.

Le proposte di pubblicazione dovranno attenersi scrupolosamente ai criteri editoriali pubblicati sul sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>. Nel caso di non corrispondenza, o di corrispondenza parziale, il Responsabile di Redazione, coadiuvato dal Comitato di Redazione, invierà agli autori le indicazioni cui attenersi per la fase di *editing*.

Nel caso siano previste scadenze, pubblicate sul sito, la proposta dovrà pervenire tassativamente entro la data indicata, pena la non ammissibilità della stessa.

INDICE

RICCARDO PAGANO	
<i>Prefazione</i>	1
NICO ABENE	
<i>Digitale e cultura per un turismo sostenibile</i>	3
GABRIELLA CAPOZZA	
<i>Il Mediterraneo e i Fliaci</i>	7
PAOLO CIOCIA	
<i>Intellegibilità della norma giuridica ed affidamento: una declinazione (purtroppo attuale) della certezza del diritto</i>	19
CIRA GRIPPA	
<i>L'esperienza della miticoltura tarantina: impresa, valorizzazione del territorio e difesa dell'ambiente</i>	27
MINO IANNE	
<i>Pensare la vita e il suo destino nella prospettiva orfica e pitagorica</i>	34
LUCA MANNARELLI	
<i>La tutela della salute dei lavoratori marittimi: problemi e prospettive</i>	56
ROSATILDE MARGIOTTA	
<i>L'umanità in cammino. Il racconto delle donne migranti come itinerario di formazione</i>	75
PATRIZIA MONTEFUSCO	
<i>La rappresentazione del mare Adriatico in Orazio</i>	89
FEDERICA MONTELEONE	
<i>Pensare storicamente il Mediterraneo in prospettiva interculturale</i>	101
VALENTINA SAMPIETRO	
<i>Mediterraneo, voce eterna. Un esercizio transculturale</i>	125

ADRIANA SCHIEDI

L'altra faccia del Mediterraneo. I viaggi dei migranti, tra latenza, formazione e cambiamento 136

ANNA TATARANNI

Covid-19 e migrazioni. Oltre l'indifferenza, per una scuola come laboratorio di inclusione 152

PIERLUCA TURNONE

Il conflitto tra individuo e stato nell'Antigone di Sofocle. Riflessioni antropologico-educative per una pedagogia mediterranea 165

Pierluca Turnone

IL CONFLITTO TRA INDIVIDUO E STATO NELL'ANTIGONE DI SOFOCLE.
RIFLESSIONI ANTROPOLOGICO-EDUCATIVE PER UNA PEDAGOGIA
MEDITERRANEA *

ABSTRACT	
<p>Il contributo, di taglio antropologico-educativo, indaga la fisionomia del τύπος mediterraneo riferendosi alla caratterizzazione spirituale dei protagonisti dell'Antigone di Sofocle (V sec. a. C.). La tragedia, com'è noto, tematizza il dissidio etico-politico tra γένος (la legge naturale, immediatamente avvertita e rispettata dal soggetto) e νόμος (la legge positiva, e impositiva, della comunità), o anche tra l'arbitrio dell'individuo e quello dello Stato: un conflitto antinomico, irrisolto e potenzialmente irrisolvibile, ma che si impone ancora oggi per la riflessione pedagogica.</p> <p>Su questa base, il lavoro, partendo dalla considerazione della dimensione liminale dell'ek-sistere quale fondamento ontologico e morale dell'umano, tematizza il dilemma sofocleo nella prospettiva di una nuova παιδεία di orientamento ermeneutico capace di ripensare le responsabilità educative dell'uomo alla luce di un nuovo modo d'intendere l'antinomia tra etica e politica.</p>	<p>This anthropological-educational contribution investigates the physiognomy of the Mediterranean τύπος referring to the spiritual characterization of the protagonists of Sophocles' Antigone (5th century BC).</p> <p>The tragedy, as is well known, thematizes the ethical-political conflict between γένος (the natural law, immediately perceived and respected by the subject) and νόμος (the positive and imperative law of the community), or even between the will of the individual and that of the State: an antinomic conflict, unsolved and potentially unsolvable, but which still imposes itself today for pedagogical reflection.</p> <p>On this basis, our work, starting from the consideration of the liminal dimension of the existence as the ontological and moral foundation of the human, thematizes the Sophocles dilemma in the perspective of a new παιδεία of hermeneutic orientation, in order to rethink man's educational responsibilities in the light of a new way of understanding the antinomy between ethics and politics.</p>
Antigone – antinomia – limite	Antigone – antinomy – limit

SOMMARIO: 1. Introduzione. L'*homo mediterraneus* della grecità ionica e ateniese. – 2. Antigone *versus* Creonte. Il dissidio etico-politico tra γένος e νόμος. – 3. L'antinomia in ambito pedagogico: una riflessione "liminale". – 4. Antigone e Creonte. Una proposta neo-paideutica per la pedagogia mediterranea del nostro tempo.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

1. Una prospettiva teoretico-pedagogica fondata sul recupero e sulla valorizzazione della mediterraneità costituisce un lodevole tentativo di corrispondere alle esigenze educative dell'*esprit du temps*. Non solo perché il Mediterraneo, al netto dei *cliché* più usati, è tornato realmente, e invero già da tempo, a rivestire un ruolo di prim'ordine per gli interessi strategici degli Stati e delle organizzazioni internazionali (valgano in questo senso i consueti rondò offerti dalla diplomazia), oltre che di numerosi altri *stakeholder*. Non solo perché la sua "nuova centralità", irraggiandosi in un quadro "allargato", intercetta e disvela radicali disomogeneità socio-economiche, culturali e politico-istituzionali, con le quali oggi più che mai risulta necessario confrontarsi. Ancora, non soltanto perché l'attrazione irrefrenabile suscitata dallo stile di vita europeo, o piuttosto dalla sua proiezione, ha fatto del Mediterraneo la tomba d'acqua di donne, uomini e bambini tragicamente strappati ai loro cari dalla speranza, infranta, di una vita migliore. La riflessione di una pedagogia mediterranea, intesa come proposta *paideutica* di riconfigurazione/ricalibrazione eidetica dell'uomo e del suo agire educativo, *situato* in un dato *contesto* storico-geografico e socio-culturale (a sua volta contraddistinto da caratteristiche sfumate, bisogni sfaccettati e variegati, attese profonde), si giustifica alla luce di tutte queste ragioni assieme, e di molte altre ancora. Perché esse interpellano il cuore dell'uomo, spingendolo a indagare nuovamente sé stesso, a *formarsi* e a rendersi protagonista del proprio tempo. Al centro di tale orientamento filosofico-educativo sta «un'antropologia dell'"umano troppo umano" e non dell'*homo technologicus* o *oeconomicus*»¹: un'antropologia che ha la sua matrice, anzitutto spirituale, nella mediterraneità, intesa secondo la duplice accezione dell'*appartenenza* e dell'*emancipazione*. Appartenenza: "fedeltà alla terra", alla cultura, alla tradizione, a quel particolare tassello del monumentale, caleidoscopico mosaico del *Mare Internum* (si ricordi con Braudel che «tutto il mondo attuale è molto più unito nelle sue diverse parti di quanto lo fosse il Mediterraneo ai tempi di Pericle»)². Emancipazione: ragione cognitiva, libertà-di-essere, responsabilità, autonomia. La pedagogia s'impegna a tenere insieme entrambe le dimensioni, valutando l'efficacia pratica dell'operazione secondo il tempo e il luogo: educare alla terra, educare alla libertà. Tale è, o dovrebbe essere, la cifra di comprensione dell'*homo mediterraneus*.

Il nostro τύπος antropologico ha una lunghissima storia. Le sue radici più antiche sono rintracciabili già nell'ἕπος omerico, e precisamente nella figura di Odisseo, espressione di quel «nuovo tipo di uomo»³ che andava affermandosi tra l'VIII e il VII secolo a. C., nel pieno della colonizzazione greca dell'Italia meridionale, della Sicilia e del Ponto Eusino. Come scrive Werner Jaeger, «Odisseo non è tanto il bellicoso cavaliere, quanto l'incarnazione dello spirito d'avventura e del gusto dell'esplorazione

¹ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019, p. 7.

² F. Braudel, *Memorie del Mediterraneo*, tr. it., Bompiani, Milano 2016, p. 31.

³ B. Andreae, *L'immagine di Ulisse. Mito e archeologia*, tr. it., Einaudi, Torino 1983, p. 3.

in terre lontane e dell'accorta spigliatezza degli Ioni, usi a presentarsi in ogni paese e capaci sempre di trarsi d'impaccio»⁴. Lo sfondo odisseo, coincidente con l'orizzonte mediterraneo ma non esauribile in esso, si dilata a dismisura rispetto a quello tematizzato dall'*Iliade*, aprendosi alle dimensioni dell'ignoto, del casuale e del fantastico, rispetto alle quali la sola βία, contrassegno virile dell'ἀρετή achillea, appare insufficiente⁵. Il carattere odisseo appare invece improntato al realismo più attento e pragmatico, secondo una logica che lo distanzia notevolmente dal modello degli altri eroi iliadici: sarà proprio la σύνεσις proteiforme di Ulisse a costituire il paradigma esemplificativo di un'inedita modalità di guardare e di «stare-al-mondo», prefigurando i contorni di un pensiero «a vocazione universale» che crederà nel fare, ma anzitutto nel «farsi», dell'uomo⁶.

I primi virgulti di quest'atteggiamento spirituale compaiono in seguito alla graduale affermazione della πόλις (dovuta principalmente a ragioni di carattere demografico ed economico)⁷, il cui orizzonte istituzionale, etico e sociale consegnerà alla cultura europea «la vita dei Greci nella sua totalità»⁸. Si consideri il panorama delle floride πόλεις ionico-eoliche, formatesi ai confini con il mondo orientale e nell'incontro/scontro con la diversità: i loro abitanti, impossibilitati a penetrare più profondamente in Anatolia a causa dei bellicosi ἔθνη della penisola, stringono da subito un legame peculiare con il mare, incentivando la navigazione e i commerci a scapito della vita campestre immortalata dalle poesie di Esiodo. Ma non sempre le acque del Mediterraneo sono acque chete. La vita marittima si rivela difficile, irta d'insidie ed esposta al perdurante rischio dell'ignoto. Essa prevede bensì la possibilità della scoperta e dell'innovazione, poiché spinge i coloni, siano essi navigatori, commercianti o semplici avventurieri, ai limiti delle proprie capacità, stimolandone il genio e l'energia. Del resto, il continuo confronto con l'alterità, i cui mille volti assumono sembianze fenicie, egizie, babilonesi, misie, tracie, lidie, carie, promuove la ricerca di un piano e di un valore comuni, di un criterio equilibrato su cui possano essere istituiti la comunicazione, lo scambio, il dialogo: non casualmente si vuole che Cresos, l'ultimo re di una Lidia ormai fortemente ellenizzata, intorno al VI secolo abbia coniato le prime forme di monetazione aurea, così da agevolare le relazioni commerciali con le popolazioni contigue.

Le città degli Ioni e degli Eoli sviluppano dunque un'economia fiorentissima, tale da migliorare sensibilmente le condizioni di vita dei ceti meno abbienti e causare seri problemi di sovrappopolamento. D'altro canto, solo apparentemente in controtendenza,

⁴ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it., Bompiani, Milano 2018, p. 198.

⁵ V. l'articolo di E.M. Bruni su *La paideia omerica: le origini del paradigma formativo europeo*, in *Education Sciences & Society*, 4 (2), 2013, p. 152 *passim*.

⁶ Cfr. P. Turnone, *Riccardo Pagano, "Pedagogia mediterranea"*, *Scholè, Brescia 2019*, pp. 224, in *CQIA Rivista (Formazione, lavoro, persona)*, X (30), 2020, p. 244.

⁷ V. M.H. Hansen, *Polis. Introduzione alla città-stato dell'antica Grecia*, tr. it., UBE Paperback, Milano 2016, p. 205.

⁸ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 157.

la vita di frontiera dei Greci d'Oriente li porta ad acquisire anzitempo una certa consapevolezza dei limiti insondabili dell'esistenza umana. Già nei versi di un Archiloco, di un Semonide, di un Mimnermo è esplicitata con chiarezza la polarità strutturale del pensiero greco, ove il mortale è contrapposto all'immortale, il limite (πέρας, πείραρ) a ciò che è illimitato, il finito al senso dell'eterno. L'intonazione pessimista della poesia si spinge presto sino alle vette della teoresi: tra il VII e il VI secolo, nelle personalità «ardite e solitarie»⁹ di taluni Milesi, germina un impulso progressivo e inarrestabile, votato alla ricerca (ἱστορίη) del principio (ἀρχή) e del significato dei fenomeni naturali. La genesi della riflessione razionale si situa in un clima culturale che favorisce parimenti l'affermazione dell'ideale etico della πόλις (δίκη), incardinato sulla normatività della legge, finalmente trasposta in forma scritta (νόμος): sia la filosofia che il diritto recano così l'impronta viva dell'*homo mediterraneus* e della sua *Weltanschauung*.

Ad Atene, ancora piuttosto marginale per buona parte dell'età arcaica, spetterà il compito di raccogliere l'eredità spirituale degli Ioni, sviluppandola originalmente sul piano politico. Al volgere del VI secolo, Clistene ne riforma la πολιτεία, fondandola sui principi dell'ἰσονομία (uguaglianza di fronte alla legge), dell'ἰσηγορία (uguaglianza dell'opinione di ciascun cittadino) e della παρρησία (libertà di esprimere ciò che si ritiene vero): comincia a tutti gli effetti la storia della δημοκρατία ateniese¹⁰. Qualche decennio dopo, le vittorie di Maratona (490), Salamina (480) e Platea (479) danno la misura del ruolo giocato da Atene nella conduzione del conflitto contro il Gran Re achemenide, oltre che all'interno della lega panellenica: la fine delle guerre persiane ne inaugura la *leadership* talassocratica, che si protrarrà senza soluzione di continuità sino alla morte di Pericle (429) e alla definitiva sconfitta nella guerra del Peloponneso (404). Durante la πεντηκονταετία, il prestigio della città attica, ormai divenuta una popolosa metropoli, si riverbera in ogni ambito, dalla politica estera alla dimensione economico-produttiva, determinando la straordinaria fioritura architettonica, scientifica e artistico-letteraria che da allora in poi sarà associata al suo nome: nel V secolo prende così corpo il mito di Atene, facendone una delle capitali spirituali dell'*homo mediterraneus*. A questo ruolo paradigmatico contribuisce, come ora vedremo, l'essenziale ufficio educativo della tragedia, intimamente legata all'organizzazione politica e ai valori della “città educante” per eccellenza.

⁹ Ivi, p. 290.

¹⁰ Per evitare fraintendimenti in proposito, particolarmente facili a ingenerarsi per la notevole inflazione in cui il termine è ormai incorso (non solo in ambito pedagogico), occorre ricordare che la parola “democrazia” è relativamente recente (ricorre ad esempio nelle *Storie* di Erodoto, ma anche nelle *Supplici* eschilee, ove δήμου κρατοῦσα significa “mano dominante del popolo”: cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari, Roma 2013, pp. 151-152) e sembra inizialmente connotata da un'accezione negativa e «di rottura», segnalando «la prevalenza di una parte più che la partecipazione paritetica di tutti indistintamente alla vita della città (che è espressa piuttosto da *isonomia*)» (ivi, p. 152).

2. All'origine dell'anima tragica c'è il mito, ma il mito "radicale", legato alla terra, alle passioni ruvide e brutali, alle pulsioni istintuali; il mito che confessa e celebra al contempo l'impotenza dei mortali, simboleggiata dal τράγος, il capro sacrificato sull'altare delle potenze della natura. Mentre i Greci orientali si avviano a dileguare le ombre notturne del μύθος all'abbagliante ma fredda luce del λόγος, la cultura attica rivela «uno spirito d'eroismo nuovo», che risuscita il dispositivo mitologico e i suoi schemi, «abbeverandoli del sangue del suo olocausto»¹¹. Ma non si tratta di una resurrezione fine a sé stessa. La tragedia dispone la complessa intelaiatura del mito secondo le «premesse interiori del presente»¹², e tuttavia, una volta giunta all'apice dello sviluppo, è destinata a eternare l'umano e i suoi dilemmi esistenziali in un grandioso affresco, entro cui religione, arte, educazione e filosofia, non ancora disgiunte, dettano l'intonazione del πάθος e dell'ἦθος.

I drammi sono usualmente rappresentati in occasione delle Grandi Dionisie primaverili e costituiscono un momento catartico per l'Ateniese, a qualunque ceto sociale appartenga: questi, entrando in connessione empatica (συμπάθεια) con la maschera (πρόσωπον) e il mondo interiore del personaggio rappresentato, può riconoscere il significato veicolato dall'ordito narrativo, rigenerando il proprio legame identitario con la comunità e i suoi valori. Di qui, l'impareggiabile funzione educativa del teatro e il rilievo assegnato da Atene ai suoi grandi tragediografi: Eschilo, reduce delle guerre mediche, cantore della vendetta di Oreste e del castigo di Prometeo; Sofocle, nitido emblema di umanità e di classicità; Euripide, psicologo del destino, scrutatore di cuori tormentati dalla passione, dal rancore, dalla follia.

Nel panorama poetico e letterario del V secolo, l'opera del secondo si staglia come una stella fissa, ma piuttosto isolata. I suoi personaggi, «nati da una necessità che non è né la vuota generalità del tipo, né la determinatezza unica del carattere individuale, ma l'essenzialità stessa»¹³, sono modelli imperituri di paideuticità. Con Sofocle, l'umano, imperturbabile nel suo slancio morale e nella fedeltà alle sue leggi, acquista il centro della scena, proponendosi quale criterio oggettivo e autentico motore della narrazione: diversamente da quanto avviene in Eschilo, l'elemento tragico non alberga più in lui, ma fuori di lui, nel dolore inevitabile del mondo, accettato come dato e non più come problema. Jaeger può così affermare che la poesia greca consegue il suo massimo sviluppo proprio nel dramma sofocleo, creazione di un'età in cui la cultura, coincidente con «l'essere umanamente formati [...] per se stesso», è finalmente considerata il «sommo ideale»¹⁴ della comunità. L'antico spirito della καλοκαγαθία trova la sua espressione più matura nella forma (oggi diremmo nel *Sollen*, nel *dover-essere*) di caratteri contraddistinti da una «serenità senza vento»¹⁵, tutti impegnati a non

¹¹ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 430.

¹² Ivi, p. 442.

¹³ Ivi, pp. 473-474.

¹⁴ Ivi, p. 476.

¹⁵ Ivi, p. 478.

tradire sé stessi e ad agire secondo giustizia: un atteggiamento che rivela esplicitamente la centralità della ψυχή quale «punto di partenza d'ogni cultura dell'uomo»¹⁶. E della donna, spesso al centro della tragedia di Sofocle. Abbiamo scelto, come molti altri prima di noi, di riferirci alla «sovra nobiltà»¹⁷ di Antigone, protagonista del dramma eponimo (Ἀντιγόνη), per restituire al lettore l'«alto apprezzamento dell'uomo»¹⁸, ma anche le intime contraddizioni dell'umano che animano l'opera sofoclea. Lo svolgimento narrativo del dramma è, o dovrebbe essere, patrimonio comune della nostra coscienza culturale. Non si comprende la storia di Antigone se non sullo sfondo delle preliminari vicende del suo casato e della patria, unite in un'indissolubile crisi. La ragazza è l'erede dei Labdacidi, dinastia sovrana di Tebe discendente da Cadmo, fondatore della città. Insieme ai fratelli Eteocle e Polinice e alla sorella Ismene, è frutto di relazione incestuosa, ma inconsapevole, tra la regina Giocasta e il re Edipo, rispettivamente madre e figlio; la scoperta della verità induce Giocasta al suicidio ed Edipo a trafiggersi gli occhi con la spilla della donna. In seguito all'allontanamento e alla morte del re, Eteocle e Polinice si contendono il trono di Tebe, finendo per darsi vicendevolmente la morte: il primo a difesa di una delle sette porte della città, il secondo al comando delle milizie assedianti, provenienti da Argo. È evidente che il destino di ciascuno dei membri della stirpe sia scritto col sangue e finisca nel sangue: del resto, il mito racconta che sui Labdacidi, sin dal tempo del re Laio (padre di Edipo), grava il peso di una maledizione orrenda e imprescrittibile. Ma nell'*Antigone* non è la condanna *ex ante* del fato a giocare un ruolo determinante nella successione degli episodi e nel ritmo incalzante della narrazione. La tragedia, infatti, si apre con una richiesta d'aiuto, piuttosto decisa e perentoria, che la protagonista rivolge ad Ismene: avendo saputo che Creonte, nuovo sovrano di Tebe, intende tributare gli onori funebri al solo Eteocle, decretando che il cadavere di Polinice resti invece «illacrimato, insepolto, tesoro agognato per soddisfare la fame degli uccelli all'erta nel cielo»¹⁹, Antigone decide senza esitazione di contravvenire agli ordini regi e di seppellire anche il corpo dell'altro fratello. Invano Ismene, il cui carattere è più fragile e titubante, invita la sorella a sottomettersi al volere del despota, dal momento che due donne, a suo dire, non riuscirebbero a «tener testa a degli uomini»²⁰, per giunta tanto potenti; Antigone giustifica le proprie intenzioni alla luce della *pietas* dei padri, cara agli dèi, e dell'amore verso il consanguineo estinto, accingendosi a compiere il suo «santo crimine»²¹. La fierezza della fanciulla, artefice consapevole del proprio destino²², non viene meno

¹⁶ Ivi, p. 484.

¹⁷ Ivi, p. 473.

¹⁸ Ivi, p. 485.

¹⁹ Sofocle, *Antigone*, vv. 29-30 (cfr. Id., *Antigone/Edipo re*, tr. it., RCS MediaGroup, Milano 2012, p. 7).

²⁰ Ivi, p. 9.

²¹ *Ibidem*.

²² La nostra interpretazione di Antigone si avvicina a quella tratteggiata da Jaeger e si discosta volutamente dalla lettura di María Zambrano, pur pregnante ed evocativa. Secondo la filosofa iberica,

neanche quando, colta in flagrante dalle guardie di Creonte, viene portata al cospetto del tiranno, affrontandolo a viso aperto:

Antigone: Che aspetti dunque? Non una delle tue parole mi è sopportabile, né mai lo sia; del resto anche le mie parole sono fatte per dispiacerti. Eppure, come acquistare fama più illustre che dando sepoltura a mio fratello? E tutti costoro mostrerebbero di apprezzare il mio gesto, se la paura non sbarrasse loro la bocca. Ma fra i suoi molti privilegi il potere possiede anche quello di fare e dire ciò che vuole.

Creonte: Tu sola, fra tutti i Tebani, la pensi così.

Antigone: No, la pensano come me, ma frenano la lingua per compiacerti.

Creonte: E tu non ti vergogni a distinguerti da loro?

Antigone: Non è una vergogna onorare i consanguinei.

Creonte: E non era tuo fratello colui che cadde sul fronte opposto?

Antigone: Sì, nato dalla stessa madre e dallo stesso padre.

Creonte: E dunque perché tributi all'altro un empio onore?

Antigone: Neppure il morto ti darebbe ragione.

Creonte: Certo, se tu lo consideri alla stessa stregua di quel sacrilego.

Antigone: Ma suo fratello è morto, non il suo schiavo!

Creonte: Che assali questa terra! E lui cadde per difenderla.

Antigone: E tuttavia Ades desidera questi riti.

Creonte: Ma i giusti non devono ottenere gli stessi onori dei criminali.

Antigone: Chi può dire se fra i morti questa legge è santa?

Creonte: Il nemico non è mai un amico, neppure da morto.

«Antigone, in verità, non si suicidò nella sua tomba, come Sofocle, incorrendo in un inevitabile errore, ci racconta. E come poteva, Antigone, darsi la morte, lei che non aveva mai disposto della sua vita? Non ebbe nemmeno il tempo di accorgersi di se stessa. Destata dal suo sonno di bambina dalla colpa di suo padre e dal suicidio di sua madre, dall'anomalia della sua origine, dall'esilio; costretta a servire da guida al padre cieco, re-mendicante, innocente-colpevole, le toccò entrare nella pienezza della coscienza» (M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, tr. it., La Tartaruga, Milano 1995, p. 43). A nostro parere, al contrario, la libertà d'azione e di de-terminazione che costituisce l'*ubi consistam* del personaggio rifulge in tutto il suo abbagliante chiarore, specie se confrontata all'atteggiamento tenuto inizialmente da Ismene, sulla quale pure incombe il peso della maledizione della sua schiatta.

Antigone: Io sono fatta per condividere l'amore, non l'odio.

Creonte: E allora, se vuoi amare, scendi sotto terra e ama i morti. Io, finché vivo, non prenderò ordini da una donna²³.

L'uomo, che di Antigone è zio materno e futuro suocero, non vuole sentire ragioni e applica al caso la logica coercitiva della legge cittadina, fondata sul suo indiscutibile arbitrio. L'esito non può che essere l'annientamento di entrambi: Antigone, immersa in una «straziante solitudine dell'anima»²⁴, preferisce il suicidio alla prospettiva di finire i suoi giorni murata in una caverna, ma Creonte, che vede il figlio Emone e la moglie Euridice togliersi a loro volta la vita, è un uomo distrutto dalla sua stessa protervia.

L'impianto complessivo della narrazione, come si vede, è fondato sulla tensione dialettica tra i due poli contrapposti dell'etica individuale, che qui assume i caratteri del numinoso, e della politica statale, intesa nella sua "positività": da un lato, l'inviolabilità sacrale della tradizione, rispettata da Antigone; dall'altro, il potere temporale e l'autorità della πόλις, simboleggiati da Creonte. «A far rivivere il mito nel tempo», ha scritto Eva Cantarella, «è la tensione che si verifica ogniqualevolta nel tempo, e ovunque nel mondo, l'applicazione della regola di diritto si scontra con una realtà sociale e una valutazione che non ne riconoscono il fondamento etico»²⁵. Al nostro sguardo, la dicotomia fondamentale dell'*Antigone* non oppone i diritti dell'umano alle regole della città, o piuttosto le norme divine alle leggi umane: al contrario, essa rivela le contraddizioni *constitutive* dell'umano, che si esprimono tanto nella dimensione morale, quanto in quella sociale e politica. Avremo modo di tornare sul punto. Quel che è certo è che la contrapposizione non dà luogo ad alcuna sintesi o mediazione e si risolve solo con la sconcertante entrata in scena di θάνατος, che tutto vanifica al di sotto del suo manto oscuro.

Nei secoli, il dissidio etico-politico dell'*Antigone* ha dato vita a numerose interpretazioni e sovrapposizioni: c'è anche chi vi ha scorto le tracce primordiali del conflitto di genere o della lotta intergenerazionale, temi in verità più vicini alla sensibilità della nostra epoca. Antigone difende essenzialmente le ragioni del γένος, il vincolo di carne e sangue che sente di avere con i propri congiunti, in ossequio alla volontà degli dèi: un legame concreto, che rimanda a una legge di natura immediatamente avvertita *in interiore homine* e il cui rispetto è uno dei capisaldi dell'αρχαία παιδεία. Creonte sostiene invece le ragioni del νόμος, la legge (im)positiva della comunità, che esige l'obbedienza dell'intero corpo civico, pena la στάσις e la rovina della città. La posizione dell'uomo riflette lo spirito attico del V secolo, che pone lo Stato e il suo rapporto con i singoli al centro del dibattito civile e intellettuale: «nessuno dei problemi sorti sul terreno di quella forma statale [...] si limita [...] nel

²³ Sofocle, *Antigone*, vv. 499-525 (cfr. Id., *Antigone*, cit., p. 39; p. 41).

²⁴ Cfr. E. Borgna, *Sofocle, Antigone e la sua follia*, il Mulino, Bologna 2021, p. 21.

²⁵ E. Cantarella, *Prefazione*, in Sofocle, *Antigone*, cit., pp. VII-VIII.

suo significato all'ambito della democrazia greca dello Stato-città. Sono i problemi dello Stato, in senso universale, assolutamente»²⁶. Problemi ben evidenziati dalla riflessione sofistica: si pensi ad Antifonte e alla dialettizzazione del rapporto tra νόμος, limite "artificiale", e φύσις, limite "naturale" («il tono dominante della sua analisi conduce a una presa d'atto della difficile condizione dell'uomo, che si trova stretto tra i due estremi dei bisogni naturali e delle costrizioni sociali»)»²⁷. Per questo l'interpretazione hegeliana, che nell'*Antigone* rintraccia soprattutto il conflitto tra modi diversi di esprimere la coscienza dell'ἦθος, risulta ancora oggi calzante e appropriata: *Familie gegen Staat*, un conflitto irrisolto, potenzialmente irrisolvibile, e tuttavia centrale per l'esistenza stessa della civiltà umana. La pedagogia non potrà mai esser paga di interrogarvisi.

3. Da quest'ultimo punto di vista, riteniamo che il dilemma al cuore della tragedia si configuri come una vera e propria antinomia educativa. Il termine "antinomia", com'è noto, fa riferimento all'*impasse* logica che si viene a determinare fra due proposizioni generali di opposto significato quando non sia possibile discernerne la verità o falsità: caduto il principio di non-contraddizione, il soggetto non ha modo di verificare la fondatezza del proprio ragionamento e s'avventura nella *terra incognita* del possibile e del probabile. Ma può anche impantanarsi nelle secche dello scetticismo: ce lo spiega la magistrale lezione kantiana, che nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* (1781) mostra le aporie della ragione quando, sulla base del proprio desiderio innato di conoscenza, si spinge «al di là dei limiti della esperienza»²⁸, confondendo i fenomeni con i noumeni:

Qui si presenta [...] un nuovo fenomeno della ragione umana, ossia un'Antitetica affatto naturale, per cui nessuno ha bisogno di sottilizzare e tendere artificiosi tranelli, ma in cui la ragione incorre da se stessa e inevitabilmente: un'Antitetica, in vero, per cui è premunita contro quell'assopimento in una convenzione immaginaria, che è il prodotto d'una apparenza unilaterale; ma è insieme esposta alla tentazione o di abbandonarsi a una disperazione scettica, o di attaccarsi a un'ostinazione dommatica e intestarsi in certe affermazioni senza voler più porgere ascolto e render giustizia alle ragioni della tesi opposta. L'una cosa e l'altra sono la morte della sana filosofia, quantunque il primo caso possa anche dirsi l'*eutanasia* della ragion pura²⁹.

L'"antitetica" di cui parla il filosofo di Königsberg si sostanzia nelle quattro antinomie della cosmologia razionale (finità e infinità, semplicità e complessità, libertà e causalità, esistenza o inesistenza di un essere necessario come causa del mondo): come ha scritto Riccardo Pagano, «si tratta di un'errata applicazione della ragione a una nozione astratta e metafisica, quella di "mondo", che è inaccessibile all'esperienza

²⁶ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 499.

²⁷ M. Bonazzi, *I sofisti*, Carocci, Roma 2010, p. 108.

²⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it., Laterza, Roma, Bari 2017, p. 274.

²⁹ Ivi, pp. 279-280.

umana e perciò non può essere oggetto di giudizi scientifici»³⁰. Oggi, la “contaminazione” tra metafisica ed epistemologia viene spesso operata in ambito educativo/formativo, con il risultato di frustrare sempre di più l’esigenza normativa della pedagogia: se l’*ex-ducere*, infatti, «è un fare ma è anche un pensare, un teorizzare, non può essere il frutto di un’unica logica con la quale spiegare, dimostrare, comprendere e, al tempo stesso, elaborare un concetto astratto che ipotizzi l’educazione come sistema, come politica, come metafisica»³¹. Ma come venir fuori da tale *impasse*, che ancor oggi continua a «lacerare la coscienza umana indifesa»³² di una *Ismene*, più che di una *Antigone*?

Secondo noi, il primo passo da compiere consiste nel riconoscere che la forma antinomica non costituisce lo scacco della ragione pedagogica, ma esprime il «carattere ontologico»³³ dell’educazione, in ogni tempo e in ogni luogo. «È noto che la storia della pedagogia è intrisa di antinomie», continua Pagano, «si può dire che esse sono state la forza propulsiva che dialetticamente ha consentito il dibattito pedagogico, che lo ha alimentato, che lo ha sostenuto e sviluppato»³⁴. In proposito, valga richiamare la prospettiva del problematicismo neokantiano della scuola di Antonio Banfi: già negli *Schemi inediti di filosofia dell’educazione* (1921), infatti, la sfera dell’educazione è ricondotta a due diversi momenti spirituali, l’uno soggettivo e l’altro oggettivo («non si tratta di un rapporto dogmatico – soggetto-oggetto – ma fondato su un significato tipico: il significato educativo»)³⁵. Un significato condensato in un ideale regolativo che però «non rappresenta [...] l’essere dell’educazione», giacché quest’ultima, «in quanto è, è secondo mille forme e significati fenomenologici soggettivi ed oggettivi, positivi o negativi, ed è nella loro tensione ed irreducibilità stessa, tensione ed irreducibilità che si manifestano universalmente alla coscienza, come la relazione tra ideale e reale, non mai risolta, sul campo educativo»³⁶. Ma se per Banfi «il momento dell’antitetica o dell’antinomicità è [...] la tipica forma secondo cui la trascendentalità della ragione s’afferma»³⁷, a nostro modo di vedere rivela piuttosto i limiti ontognoseologici dell’educatore e dell’educando, evidenziando il ruolo incommensurabile dei fattori e del contesto in cui si svolge il processo formativo. In un recente articolo, abbiamo scritto che solo in riferimento alla dimensione del limite, la *Grenze* kantiana,

³⁰ R. Pagano, *La filosofia dell’educazione, oggi, tra antinomie e criticità*, in M. Attinà (a cura di), *Figure teoriche della pedagogia contemporanea. Transizione difficile e processi educativi*, Monduzzi, Milano 2012, p. 31.

³¹ *Ibidem*.

³² E. Borgna, *Sofocle, Antigone e la sua follia*, cit., p. 65.

³³ R. Pagano, *La filosofia dell’educazione, oggi*, cit., p. 37.

³⁴ *Ivi*, p. 33.

³⁵ A. Banfi, *Schemi inediti di filosofia dell’educazione*, in Id., *La filosofia dell’educazione. Scritti scelti*, Edizioni Conoscenza, Roma 2020, p. 58.

³⁶ Id., *Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca e il problema di una teoria filosofica dell’educazione*, in Id., *La filosofia dell’educazione*, cit., p. 105.

³⁷ Id., *Da principi di una teoria della ragione*, in Id., *La filosofia dell’educazione*, cit., p. 125.

ha senso postulare «una connessione integrale tra uomo, cultura ed educazione»³⁸: ma questa dimensione giustifica il ricorso a concetti e categorie che non appartengono più a una ragione “disincarnata”. Come ha scritto Giuseppe Catalfamo, «è utopia e sogno l’idealità senza legame dialettico con la determinazione, ossia non “correlata” alla realtà storica. Utopia e sogno sono infatti ideali irrealizzabili, in quanto progettati *fuori* del contesto storico e quindi non contigui alle determinazioni. Ma correlativi alle determinazioni, ossia inerenti alla storia, diventano valori»³⁹. Tale passaggio è essenziale nell’ottica di una cultura neo-paideutica che sappia cogliere le potenzialità educative implicite nel concetto di limite, autentico fondamento dell’umano:

La razionalità consegnataci dalla tradizione del criticismo, originatasi dal λέγειν, dal θεωρεῖν e, per l’appunto, dal κρίνειν (dunque ancorata a modalità prettamente “cognitive” e “discorsive” di rappresentazione/comunicazione/universalizzazione), non può evitare di “compromettersi”, da un lato, con l’“insieme dei condizionamenti e dei legami vissuti da ψυχή nel suo esser immersa nel ‘territorio’” (ovvero “la somma delle passioni e delle conoscenze-già-fatte e delle tradizioni già oggettivate e delle scelte già reificate e rese ‘natura’”), e, dall’altro, con le precondizioni ontiche, temporali, psicobiologiche dell’*ek-sistere* personale. Esse definiscono la ragione proprio perché, “delimitandola” ab intra e ad extra, la costituiscono e le consentono di indagare le sue effettive possibilità-di-(auto)realizzazione, come anche il senso concreto della sua libertà, che si esplicita nell’ambito (pratico) del verosimile, del probabile e dell’atteso⁴⁰.

In questo sfondo può essere articolata una proposta pedagogica fattiva e calata nel tempo presente, che privilegia la logica dell’*et* a quella dell’*aut*, la mediazione ragionevole alla contrapposizione radicale: l’antinomia non è risolta nel tentativo velleitario di appiattare una posizione sull’altra, ma accettata nella sua tensione irrisolvibile e trasposta sul piano della *ratio historica*, capace di indicare una via alternativa per l’educazione dell’*homo mediterraneus*. Proviamo a riconfigurare il dilemma etico-politico dell’*Antigone* alla luce di queste coordinate.

4. Nel rileggere le pagine della tragedia («tessuto vivo e bruciante»)⁴¹, ci si avvede di un particolare che, a tutta prima, può essere facilmente trascurato. Nel secondo episodio, infatti, Antigone e Creonte si trovano l’una al cospetto dell’altro; parlano (tanto), ascoltano (poco). Ma tra i due non si verifica un autentico scambio di opinioni, non si assiste ad alcun vero confronto: «non una delle tue parole mi è sopportabile, né

³⁸ P. Turnone, *Il significato dell’educazione nell’opera di Giuseppe Lombardo Radice. Spunti di riflessione per una nuova paideia*, in *CQIA Rivista (Formazione, lavoro, persona)*, X (32), 2020, p. 101.

³⁹ G. Catalfamo, *Personalismo senza dogmi. Saggio sulla motivazione educativa*, Armando, Roma 1972, pp. 33-34.

⁴⁰ P. Turnone, *Il personalismo di Giuseppe Catalfamo nel centenario della nascita (1921-2021): presupposti critici e prospettive teoretico-educative*, in *CQIA Rivista (Formazione, lavoro, persona)*, XI (35), 2021, p. 54.

⁴¹ E. Borgna, *Sofocle, Antigone e la sua follia*, cit., p. 17.

mai lo sia; del resto anche le mie parole sono fatte per dispiacerti»⁴², chiosa la fanciulla. Con queste premesse, non può esservi alcun riconoscimento della posizione altrui, premessa indispensabile per abbracciare il dialogo e scongiurare il conflitto mortale: «non dir più “lei”», intima Creonte ad Ismene, Antigone ancor viva, «ora non è più»⁴³. Al contrario, tanto l’etica, quanto la politica esprimono l’esigenza insopprimibile dell’intesa, della negoziazione di un valore comune fra le varie parti. Per tale ragione, la proposta filosofico-educativa da noi avanzata non può che assumere i tratti epistemologici della pedagogia ermeneutica: quest’ultima, sulla scia della riflessione heideggeriana e gadameriana, valorizza il dialogo quale “momento” d’incontro della teoria con la prassi, dal momento che «non è finalizzato alla ricerca di una verità astratta posta al di sopra degli uomini, bensì è il terreno in cui si confrontano diverse esperienze di verità, realizzatesi nella storicità, per ricercare punti di vista condivisibili»⁴⁴. Nel “circolo ermeneutico”, la polifonia dei caratteri, delle opinioni e dei valori assurge a condizione di possibilità dell’incontro interpersonale, da ricercare continuamente; l’obiettivo ideale è quello di conseguire una nuova ἀρμονία condivisa tra tutti i partecipanti. Scrive ancora Pagano:

È nel momento della interpretazione che il dialogo assume il valore di mediazione e di negoziazione. Durante questo processo ermeneutico, le diverse interpretazioni devono trovare un momento di sintesi perché altrimenti il dialogo diventa monologo e corre il rischio di cadere nel soggettivismo. Per evitare che ciò si verifichi, è necessario che i dialoganti si predispongano a cambiare la propria opinione. Già l’atteggiamento di disponibilità ad accettare il punto di vista altrui significa voler appartenere all’altro, voler penetrare nella domanda di senso posta dall’altro⁴⁵.

L’altro è il nostro limite, e noi siamo limite all’altro: *con-finiamo* e ci *de-finiamo* a vicenda. Una certa coscienza, e anche un certo “sentimento”, del limite e del finito appartengono ai tratti specifici della cultura dei Greci in tutto l’arco della loro storia: l’intonazione della παιδεία nel suo sviluppo storico e nelle sue forme espressive è scandita dal concetto di πέρας come criterio regolativo della natura, della cultura e dell’educazione dell’uomo. La stessa nozione di ἀρμονία, originariamente introdotta dai Pitagorici, appare come lo «specchio calmo e terso di acque velanti il mistero di abissi insondabili»⁴⁶, che sussume tanto il limite (equivalente al principio della luce, dell’unità, del dispari e del bene) quanto l’illimito (associato all’oscurità, alla molteplicità, al numero pari e al male)⁴⁷. La tensione polare tra limite e illimito è

⁴² Cfr. *supra*, nt. 23.

⁴³ Sofocle, *Antigone*, v. 567 (cfr. Id., *Antigone*, cit., p. 45).

⁴⁴ R. Pagano, *Educazione e interpretazione. Profili e categorie di una pedagogia ermeneutica* (nuova edizione riveduta e ampliata), ELS-La Scuola, Brescia 2018, p. 94.

⁴⁵ Ivi, p. 99.

⁴⁶ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 709.

⁴⁷ «Pitagora concepiva l’universo come un cosmo, come un tutto armonico e ordinato, e ciò lo spingeva a dare valore a tutto ciò che è limite, numero, proporzione, forma, armonia e ordine. L’uomo saggio doveva dedicare la sua esistenza ad insegnare la pratica della misura nei riguardi degli istinti, dei desideri

spiegabile facendo ricorso alla categoria della *relazionalità*: il processo educativo paideutico è relazionale poiché l'εἶδος stesso dell'ἄνθρωπος prevede la condizione essenziale della relazione con l'alterità. L'altro è radicalmente diverso da noi: «non è qualche cosa di evidente, di presente, manifesto», e se fosse altrimenti – se si potesse, cioè, leggere nella mente, nei pensieri e nei sentimenti altrui più reconditi – «il mondo sarebbe ben più terrificante di quanto già non sia»⁴⁸. Oltrepassare il limite dell'egoità significa tendere verso l'altro, accoglierlo nel proprio spazio vitale, attribuirgli dignità, riconoscerlo come “prossimo”. Nella prossimità è sempre inscritto il segno della volontà: «amare vuol dire “volere amare” [...] il prossimo è qualche cosa di *voluto*. E non soltanto l'amato è prossimo, ma anche l'amante»⁴⁹. Antigone riconosce pienamente la propria prossimità a Polinice, mentre disconosce Ismene senza alcuna ulteriore possibilità di appello; Creonte, poi, pare non esser “prossimo” ad alcun personaggio della tragedia. Se il tiranno si fosse posto nel circolo ermeneutico in modo “appropriato”, avrebbe compreso che «dove manca l'estasi dell'esistenza, dove svanisce l'eccentricità, è sbarrato il passaggio che porta fuori, ostruita la via verso l'altro, interdotta la coesistenza, quella veglia comune che fonda e salvaguarda la città»⁵⁰. Dalla *macro*-dimensione della πόλις si dipanano i fili delle esistenze multicolori degli uomini, con tutte le gioie e le miserie che contraddistinguono l'umano, sempre in bilico tra le infinite possibilità della vita e la soglia estrema della morte, l'ardente fiducia della speranza e la malinconia plutonia della rassegnazione. E proprio all'εἶδος della πόλις tutti i fili rimandano, dopo essersi intrecciati tra loro in trame intricate e laboriosi orditi, sempre regolati dalle cimose di una vita imprevedibile: è la *micro*-dimensione, *originaria* e *originale*, dell'io-tu, fondamento insieme del γένος e del νόμος, dell'etica e della politica. Se Creonte avesse compreso ciò, con ogni probabilità avrebbe ascoltato e risparmiato Antigone (l'individuo), salvando al contempo sé stesso e lo Stato. Allora non vi sarebbe stata alcuna tragedia degna di essere raccontata; tuttavia, è altrettanto certo che la prospettiva di una nuova παιδεία d'ispirazione mediterranea, centrata sul senso della misura, dell'umiltà e del riconoscimento, oggi richieda anzitutto la capacità di (auto)orientarsi criticamente e armonicamente, accettando l'altro nella sua differenza. «È il Mediterraneo che ha bisogno di un pensiero che collega, che riconosce e difende le qualità della vita, che

e delle pulsioni corporee e convincere tutti, con la persuasione o la forza, a rispettare i canoni divini dell'ordine cosmico. Convinto che la società del suo tempo fosse in preda al disordine e al libero arbitrio, pensava fosse giunto il tempo di fondare una nuova società, caratterizzata da nuove regole, da un nuovo ordine e da un nuovo codice morale. Questo nuovo cosmo che doveva sostituirsi al caos, doveva stabilire soprattutto ciò che era puro e ciò che era impuro, ciò che era lecito e ciò che era illecito, ciò che era sacro e ciò che era profano, ciò che era limitato e ciò che era illimitato» (G. Sole, *Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 152-153).

⁴⁸ E. Severino, A. Scola, *Il morire tra ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia 2014, p. 23. Il passo citato è del filosofo bresciano.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 136.

sono arte di vivere, saggezza, poesia, comprensione»⁵¹, ha scritto Morin; ed è un Mediterraneo che, negli *exempla* di umanità dell'*Antigone*, ha ancora molto da dire alla pedagogia.

⁵¹ E. Morin, *Pensare il Mediterraneo, mediterraneizzare il pensiero. Da luogo di conflitti a incrocio di sapienze*, tr. it., Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 41.