

GUIDO PADUANO

Aiace. L'io come assoluto

1. Partiamo dal nucleo più intenso e problematico dell'*Aiace*: la cosiddetta *Trugrede* o discorso ingannevole, che occupa i vv. 646-692, e in cui il protagonista fa credere ai suoi cari (la concubina Tecmessa, i marinai del Coro) di aver rinunciato ai propositi suicidi che con ogni evidenza aveva manifestato ai vv. 473-480, e ribadito ai vv. 565-582, che hanno l'aspetto di vere e proprie disposizioni testamentarie.

Lo scopo implicito di *Aiace* è quello di garantirsi la morte indisturbata e solitaria che Sofocle gli concede a prezzo di un ardito, benché non privo di paralleli, espediente drammaturgico: l'uscita del Coro, con successiva reduplicazione delle strutture incipitarie della tragedia, per cui l'ultima *rhesis* di *Aiace*, ai vv. 815-865, assume il ruolo di secondo prologo, cui tiene dietro un epiparodo.

Ma non sempre le cose sono state giudicate così semplici: la tesi secondo la quale il mutamento di opinione dell'eroe è del tutto autentico ha trovato numerosi sostenitori, benché sia obbligata a presupporre un secondo e simmetrico mutamento, quello che appunto conduce all'esecuzione del suicidio; e la tradizione del teatro di parola, che i Greci hanno fondato e trasmesso alla cultura occidentale, e che riconduce alla dimensione linguistica ogni evento drammatico, esclude che esso possa avvenire senza lasciare nessuna traccia in un tessuto discorsivo che del resto è più che mai ampio, elaborato, persuasivo.

Peraltro, è stato spesso notato che la persistenza segreta di *Aiace* nei suoi propositi suicidi è dimostrata da una serie di anfibologie all'interno della stessa *Trugrede*, che si collocano nella familiare categoria dell'ironia tragica, quel sistema comunicativo cioè che nasconde sotto il significato superficiale, rivolto al destinatario scenico, un significato opposto, noto al parlante e al pubblico (che conosceva almeno dall'*Odissea* la fine di *Aiace*).

Nella fattispecie il «lavacro» che Aiace si propone di compiere (654) richiama fortemente il lessico funerario; «nasconderò questa spada» (658), prima che Aiace precisi «nella terra» (659), schiude la sinistra possibilità realizzata poi a v. 899, quando l'arma del suicidio è definita «nascosta» nel corpo del suicida.

Nel finale del discorso le allusioni si moltiplicano, e l'ambiguità è quasi esibita nelle frasi «prega gli dei che si compia fino in fondo quello che il mio cuore desidera» (685-686), «io vado dove devo andare» (690), e perfino «presto saprete che ho trovato la salvezza» (691-692).

2. Ma se la tesi di un Aiace provvisoriamente convertito è erronea, la sua origine si legge chiara nell'effetto potentissimo di verità che il discorso di Aiace trasmette, e per cui non posso far meglio che citarne la parte essenziale (666-684):

Così per l'avvenire impareremo a cedere agli dei e a venerare gli Atridi. Sono loro che comandano, e bisogna piegarsi. Perché no? Al potere costituito si piegano anche le cose più forti e terribili; gli inverni nevosi cedono il posto all'estate feconda, la volta scura della notte allo splendore del carro solare. Anche il soffio tremendo dei venti lascia quieto il mare gemente, e perfino il sonno, che ha potere su tutti, non ci tiene sempre una volta che ci ha preso, ma ci libera dalle sue catene. E io non imparerò a essere saggio? Ho capito ora che il nemico deve essere sì odiato, ma fino a un certo punto, perché domani potrebbe esserci amico; e d'altra parte vorrò ancora fare il bene degli amici, ma sapendo che non resteranno sempre tali: per la maggior parte degli uomini il porto dell'amicizia è infido. In questo modo tutto andrà bene.

Da un lato è indiscutibile la descrizione delle regole che presiedono all'organizzazione del cosmo – l'alternanza, la reciproca limitazione, potremmo spingerci a dire l'opposizione funzionale, cioè il fatto che l'identità stessa è definita attraverso la negazione, non ci sarebbe estate senza inverno, eccetera.

Altrettanto indiscutibile è l'applicazione del medesimo codice all'universo sociale: la variabilità delle amicizie è avvalorata da una sentenza attribuita a Biante che Cicerone contesta con sde-

gno nel *De amicitia* 16 – lui che pure risulta responsabile di disinvolute transizioni dall'adulazione di Cesare a quella dei cesaricidi. Ma soprattutto (cosa stranamente passata sotto silenzio nella critica), avvalorata dallo svolgimento stesso dell'azione tragica dopo la morte di Aiace; che un amico possa restare tale anche dopo aver tenuto una posizione sgradita all'amico è un auspicio (1328-1329), non una certezza di Odisseo, che contro le previsioni pessimistiche di Teucro si schiera dalla sua parte nella disputa sulla sepoltura di Aiace, e conclude: «Ora dico a Teucro che gli sarò amico quanto un tempo gli ero nemico» (1376-1377).

Ma se l'analisi del mondo fatta da Aiace è corretta, e contestualmente egli conferma, sia pure in modo indiretto e implicito, l'irrevocabile decisione di abbandonarlo, non ci può essere altra spiegazione che quella avanzata nel 1933 da Karl Reinhardt e poi diventata (per fortuna) luogo comune, secondo la quale le regole universalmente valide per Aiace non valgono; in altri termini, la natura eroica viene autoafferzata, attraverso la negazione, come ciò che non è soggetto né ad alternanza, né a limitazione, né ad opposizione funzionale, né è soggetto al tempo che Aristotele definirà la misura quantitativa del cambiamento, e in quanto tale, non altro che come figura ironico-tragica viene chiamato in causa dall'*incipit* di questa stessa *rhexis*: la natura eroica è dunque assoluta, 'sciolta', se posso etimologizzare, dalla relazione con ogni altro essere (come vedremo, sia umano che divino).

3. In questo senso il mio proposito non è tanto quello di procedere sulla strada aperta da Reinhardt, quanto di invertire la direzione ermeneutica su cui si svolge la sua analisi: vorrei cioè non tanto spiegare l'anomalia della *Trugrede* usando i dati della raffigurazione di Aiace forniti in altri punti della tragedia, ma al contrario leggere la *Trugrede* come asse portante di una struttura organica che in rapporto ad essa articola e snoda i momenti essenziali della tragedia medesima.

Consideriamo innanzitutto quello che – emergendo da un lontano passato – appare essere il versante euforico dell'assolutezza: il mito di un'autosufficienza che fa a meno degli dei. Si tratta di

due episodi ricordati da Calcante a Teucro, e trasmessi dal Messaggero al pubblico, in cui Aiace ha manifestato la propria fiducia di poter vincere in battaglia anche senza l'aiuto divino: una prima volta al padre (766-770) e una seconda volta alla stessa Atena, che tale aiuto gli ha offerto (770-777).

Il passo è problematico, non fosse altro perché è il solo in tutto il teatro di Sofocle in cui sia apertamente dichiarata una colpa del protagonista (altri capi d'accusa, come quelli contro Antigone, sono interamente fabbricati *a posteriori* dalla critica).

La colpa di Aiace è simile a quelle che in Eschilo causano l'evento tragico e, a cominciare dal Serse dei *Persiani*, si attuano nel disconoscere i limiti della mortalità: è ciò che Eschilo chiama *hybris*, e con lui molti studiosi, che usano quella parola con più frequenza e soprattutto molto più pregnanza di quanto non facessero i Greci dopo Eschilo. Ma Sofocle non è Eschilo, la società cui appartiene non è quella di Eschilo, e dunque la colpa di Aiace – che del resto Sofocle non chiama *hybris* – non causa l'evento tragico; ciò è vero non solo rispetto al panorama dei temi e delle idee forza, per cui resta illuminante la frase di Welcker, che Aiace riempie il dramma molto più per ciò che è che non per le sue colpe (le quali del resto vengono rese note tardi, troppo tardi perché venga alterata la cristallina e compatta identificazione emotiva nei suoi confronti), ma è vero rispetto alla dinamica dell'azione tragica come viene enunciata nella lettera del testo: in effetti la colpa di Aiace, se ci prendiamo l'arbitrio antistorico di adoperare il linguaggio cristiano, è considerata veniale. Diversamente non si capirebbe il paradossale elogio di Aiace che Atena, *ad maiorem gloriam dei*, pronuncia nel prologo, successivo agli episodi narrati da Calcante: «Vedi, Odisseo, il potere degli dei? Avresti trovato un uomo più acuto di lui, più abile e opportuno nell'agire?» (118-120).

Ma veniale anche nel senso etimologico che la divinità offesa è disposta a non considerare insanabile e definitivo il conflitto che da essa si genera; «Solo per questo giorno – ha detto Calcante – lo perseguiterà l'ira di Atena» (756-757): e noi solo adesso del resto veniamo informati del fatto che la pazzia di Aiace, opera di Atena, trova una seconda motivazione nel suo rancore per l'eroe,

dopo la prima e manifesta motivazione, che consiste nella sua predilezione per i Greci e soprattutto per Odisseo, da lui minacciati di terribile vendetta per avergli sottratto le armi di Achille.

Atena dunque non vuole la morte di Aiace, se è vero che il messaggio di Calcante continuava dicendo che per tutta la giornata bisognava a tutti i costi trattenere Aiace a casa: «basta che sopravviva questo giorno, e con l'aiuto divino forse lo salveremo» (778-779). Nessun altro che Aiace vuole la morte di Aiace; ma il confronto con la *Trugrede* ci mostra il motivo esplicito e preciso per cui la salvezza dell'eroe è impossibile; perché dipende dalla categoria che abbiamo visto introdotta da Aiace unicamente per separarsene: il tempo – il brevissimo tempo necessario a che (sempre secondo la dinamica prima vista) la divinità nemica, che invece nel tempo si iscrive, diventi amica.

Concludo su questo punto segnalando la sensazione di fascino sconcertante suscitata in me dal fatto che il tempo virtualmente destinato a produrre, col suo passare inerte, la felicità impossibile, è insieme il tempo bloccato sull'atto tragico non solo dall'immutabilità di Aiace, ma dal codice aristotelico della tragedia: un messaggio metateatrale tra i più potenti e sinistri.

4. Nella *rhexis* che contiene la prima e definitiva determinazione suicida (430-480) il tema dell'assoluto compariva invece nella sua variante disforica, investendo non il rifiuto, ma l'impossibilità della relazione – non l'assenza di bisogno, ma il bisogno frustrato. Aiace infatti vi si trovava a soffrire del fatto che il vivere non fosse per lui quel sistema mutevole ed elastico tra gli estremi mutevoli della coppia amicizia/inimicizia che la *Trugrede* dichiara essere, ma gli si presentasse al contrario come una massiccia totalità di rifiuto: «È chiaro che gli dei mi odiano; mi odia l'esercito dei Greci, mi odia tutta Troia e questi campi» (457-459).

Le conseguenze di questa totalizzazione sono devastanti per l'ipotesi di riscatto che Aiace vaglia con scrupolosa attenzione prima di dichiararne l'impraticabilità.

Se infatti il mondo si presenta, come si presenta, polarizzato in un aut-aut tra Greci e Troiani, mortali nemici gli uni degli

altri, ma entrambi nemici di Aiace, e *tertium non datur*, ogni azione significativa che Aiace possa compiere ai danni di una delle due parti si qualifica *oggettivamente* a favore dell'altra parte, cosa intollerabile da Aiace, ma anche dall'etica tradizionale greca col suo imperativo, pre-socratico e pre-cristiano (tanto da essere ricordato per contrasto nel Discorso della montagna) che impone di far del bene agli amici e del male ai nemici. Nella fattispecie, questa considerazione blocca la fantasia eroica di Aiace di attaccare da solo Troia, fantasia – lo vedremo tra poco – di illustre origine omerica:

Oppure forse potrei assaltare la rocca di Troia, combattere i nemici da solo, compiere qualcosa di grande e alla fine morire? Ma così facendo farei contenti gli Atridi: non può essere (466-470).

Il guerriero Aiace si trova in uno stallo non troppo diverso da quello dell'Achille omerico, che la lite con Agamennone – che Atena, sempre lei, gli impone di risparmiare – sottrae al palcoscenico della gloria: se dietro l'implacabilità della *menis* non si intravede il disagio dell'eroe, esso si lascia però indovinare nelle lamentele dei Mirmidoni, stanchi come sono di una situazione che non consente loro né la guerra né il *nostos* (XVI 203-206).

A chi invece si chiedesse, con logica forse un po' pedante, perché non si ripresenti ad Aiace la scelta simmetrica, quella di colpire i Greci, la risposta probabile è che essa è stata una volta per tutte bruciata dal suo fallimento grottesco ad opera della pazzia; quanto al fatto che anche il progetto iniziale non fosse frenato dalla preoccupazione di 'far contenti' Priamo e i Troiani, in esso leggiamo la priorità concessa alla salvaguardia dell'onore personale rispetto all'interesse di una collettività che peraltro, gioverà ricordarlo, non è una patria, non è una *polis*, è una federazione occasionale al servizio di interessi che Teucro nell'*Aiace*, così come Achille nell'*Iliade*, definisce privati e personali.

5. Ma la percezione dell'odio universale non potrebbe essere intesa come mania di persecuzione? Il rifiuto del soccorso divino come megalomania? Prospettare una definizione in senso clini-

co di queste occorrenze, che rispettivamente si presentano *dopo* il rinsavimento e *prima* dell'accesso di pazzia, implica suggerire che l'azione di Atena non sia altro che la metafora psicologica di un'interiorità perturbata, che nella sua autonomia – quella che cerco di individuare in queste pagine, e che del resto anch'essa potrebbe ricevere la definizione clinica di autismo – possiede da sempre e per sempre i germi della devianza mentale.

È una tesi molto diffusa, che ha la sua formulazione estrema nel saggio di Jean Starobinski intitolato *Trois fureurs*, e la cui facilità è molto ben indicata dal fatto di ripresentarsi a proposito dell'altra grande tragedia greca della follia, l'*Eracle* di Euripide, per opera del pontefice della filologia tedesca, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, che peraltro ne fece in seguito esplicita ritrattazione.

A buon diritto, giacché nell'*Eracle* come nell'*Aiace* questa tesi scardina il messaggio lampante delle due tragedie.

Il messaggio dell'*Eracle* è infatti l'insostenibilità della concezione provvidenziale per cui gli dei si prendono cura dell'ordinamento etico del mondo, concezione che il Coro considerava *dimostrata* a metà della tragedia, quando Eracle ha ucciso Lico, il tiranno che minacciava di morte i suoi familiari violando il diritto d'asilo del tempio in cui si erano rifugiati; ma subito dopo, il civilizzatore del mondo è vittima della gelosia della divina matrigna, che gli inocula la follia tramite il demone Lyssa (la quale rilutta perché lei sì, a differenza degli dei dell'Olimpo, è dotata di senso morale); i limiti temporali dell'operazione sono segnati dall'intervento della medesima Lyssa e dall'azione di Atena che, intervenendo da protettrice tardiva e parziale secondo il codice enunciato nell'*Ippolito* di Euripide (1328-1333), che non permette a una divinità di contrastare l'azione di un'altra divinità, scaglia contro l'eroe il cosiddetto Σωφρονιστήρα λίθον (Pausania, IX 11.7), la pietra che gli restituisce la ragione facendolo piombare in un sonno: da esso Eracle si risveglia prendendo gradualmente coscienza di aver compiuto l'involontario massacro dei suoi.

Se invece Eracle è un sanguinario megalomane, cui viene rimproverata perfino l'uccisione di Lico, perde fondamento e si riduce all'assurdo, o, il che è lo stesso, a un floscolo retorico-ideologico,

la più alta e dolente testimonianza dell'umanesimo euripideo.

Nell'*Aiace* i guasti prodotti dalla stessa interpretazione sono forse meno visibili, non meno gravi. Anche qui i limiti dell'alienazione mentale sono marcati con la massima precisione: quello ingressivo, rievocato dalla medesima Atena, si colloca nell'antefatto, al momento in cui Aiace esce di notte per compiere la sua vendetta; quello egressivo è testimoniato dal racconto di Tecmessa dove si dice che, poco dopo aver dialogato con «un'ombra» (Atena, 301), Aiace «è rientrato in casa e a poco a poco ha ripreso coscienza di sé» (305-306): un cambiamento enfatizzato dalla visibile transizione dall'euforia alla disforia, della quale Tecmessa si dilunga a descrivere gli effetti sui suoi *philoï*.

Da allora in poi, non soltanto Aiace ha l'uso pieno della sua ragione, ma lo dispiega nelle grandi quattro *rheseis* che costituiscono l'ossatura della drammaturgia proprio in quanto disegnano (direttamente o, come abbiamo visto, indirettamente) una lucida lettura della realtà. È suggestivo ricordare che sotto questo aspetto la struttura di *Aiace* è vicina e parallela a quella di *Medea*, pure incentrata su una individualità gigantesca che non riconosce altro interlocutore che se stessa (anche se, a differenza di Aiace, l'io di Medea è scisso), e che riduce a tessuto connettivo e ad azione strumentale tutta la parte di tragedia che non sono le sue *rheseis* (quattro anche in quel caso); e si ricorderà che Medea è il personaggio più nettamente definito in senso intellettualistico del teatro greco, fino a una quasi imbarazzante sovrapposizione autobiografica con il suo autore.

Vorrei spingermi ancora oltre: proprio perché la lettura che Aiace fa della realtà è idiosincratca ma non deviante, creativa ma terribilmente corretta, in essa culminano insieme la ragione e la volontà, e dunque la scelta pragmatica che ne deriva, che è una scelta *obbligata* dalle proprie premesse, non cessa di essere l'atto supremo del libero arbitrio, come la celebra Tecmessa: «ha avuto quello che desiderava, la morte che voleva» (967-968).

In ambedue i casi, *Aiace* ed *Eracle*, la presunta continuità fra personalità e follia nasce con tutta probabilità dall'ignoranza dei profondi tratti differenziali che separano la concezione della follia nell'antichità (almeno come forma tragica; diverso sarebbe il

discorso per la scienza ippocratica) e nella modernità, pur restando inalterato un messaggio rassicurante ed esorcizzante del salto nel buio che avvolge la soglia dell'alienazione mentale: da un lato la distanza è assolutizzata attraverso l'assunzione di un impulso esterno e totalmente altro, che consente il doppio vantaggio di evitare ogni coinvolgimento e ogni responsabilizzazione degli atti compiuti e di predisporre l'accoglimento integro di un secondo impulso altrettanto esterno, ma simmetrico e restaurativo. Dall'altro lato, la distanza è sdrammatizzata e minimizzata, consentendo un residuo di riconoscibilità familiare: Don Chisciotte è un gentiluomo che solo lo scivoloso terreno della monomania cavalleresca allontana da una rispettabile ragionevolezza.

6. Contro il rischio di intendere in senso derogatorio la dimensione assoluta di Aiace, credo che sia opportuno verificarla sul paradigma più idealizzato, il modello di Alessandro Magno e Giuliano l'Apostata, e modello anche di Aiace, come indica il nucleo elementare della vicenda tragica: Achille.

Quale rapporto abbia con l'assoluto l'immagine di Achille, si legge nell'implicitezza di un mito che non riguarda lui, ma il figlio mai nato di Zeus e di Teti, che avrebbe scalzato il padre dal trono degli dei: questo è il segreto che Prometeo nella tragedia di Eschilo custodisce gelosamente e sottrae alla tirannide divina; è grazie all'acquisizione di questo segreto e alla conseguente rinuncia a Teti che Zeus diviene appunto il signore assoluto del mondo, non più soggetto alla minaccia del tempo che si identifica con la fobia del figlio successore. D'altra parte è per questo, è perché Teti si unisce al figlio di Eaco, Peleo, che da lei nasce *soltanto* Achille.

Achille è il maggiore degli eroi greci, ma la sua superiorità non ha carattere quantitativo, cioè appunto, relativo: si sostanzia invece di una sostanziale *diversità* dagli altri, come viene detto a *Iliade* XVIII 104-106:

resto accanto alle navi, inutile peso alla terra,
pur essendo quale in battaglia non è nessuno
dei Greci vestiti di bronzo.

Ha impressionante somiglianza con questa affermazione quella di Aiace ai vv. 418-425: «Rive dello Scamandro, vicine e propizie ai Greci, non vedrete più l'uomo – dirò una parola orgogliosa – quale mai Troia vide arrivare dalla Grecia».

Peraltro l'unicità di Achille è comprovata dall'instaurarsi di una incertezza dei valori che sta alle origini dello stesso giudizio delle armi, ricordato nell'*Odissea*; e prima ancora dalla sfida di Ettore nel libro VII dell'*Iliade*, dove viene ribadita due volte: la prima, dall'apparente impossibilità di trovare un guerriero greco all'altezza di Ettore; la seconda, dopo la rampogna di Nestore, dalla presentazione di ben nove candidati, tra i quali deciderà il sorteggio.

Non cambia, ma addirittura ai miei occhi fortifica questo protagonismo il fatto che nell'*Iliade* ci sia, appena abbozzata, la tematica di un possibile anti-Achille o *alter ego* di Achille, Diomede, il quale, così come Achille non sente mai il bisogno di nessun altro guerriero, non sente neppure, dissociandosi da tutti gli altri, il bisogno di Achille: e come Achille, nel momento teso e doloroso della prima rinuncia alla *menis*, allorché manda Patroclo vestito delle sue armi, esprime il desiderio che muoiano tutti, Greci e Troiani, e che a lui solo e all'amico spetti la conquista di Troia, così Diomede alla proposta di fuga fatta da Agamennone, ribatte che lui e il suo auriga Stenelo resteranno a Troia, fosse anche da soli.

Come abbiamo visto accadere per Aiace, già per Achille il conflitto segna non il deterioramento, ma la fine o forse meglio sarebbe dire l'inesistenza di ogni relazione, con Agamennone che l'ha offeso e con 'gli altri' che non si sono dissociati dall'offesa.

Cartina di tornasole di questa situazione è il discorso tenuto al suo pupillo nel libro IX dal pedagogo Fenice, che fa parte dell'ambasceria mandata da Agamennone a offrire i doni riparatori, ma dichiara di parlare, e in effetti parla, non nell'interesse di Agamennone, e neppure in quello dei Greci, ma in quello del medesimo Achille, al quale chiede non semplicemente di soccorrere i commilitoni («benché ne abbiano tanto bisogno», v. 518), ma di farlo accettando i doni che sono i fattori tangibili della comunicazione sociale, restituendo un tessuto lacerato per colpa di

Agamennone al punto che «fin qui la tua ira non meritava biasimo» (523-524).

La distinzione che ho appena introdotto è giustificata da Fenice con un lungo *excursus* sull'esempio mitico di Meleagro, il quale, coinvolto in un conflitto socio-familiare, oppose un ostinato rifiuto a preghiere e mediazioni assai simili a quelle che vengono proposte ad Achille, finché si trovò a fronteggiare una situazione insostenibile: a quel punto l'eroe intervenne «ma non gli diedero i doni, splendidi e molti, e li difese lo stesso» (598-599). È un modello dal quale Achille deve tenersi lontano, conclude Fenice (604-605):

Se invece senza onori affronterai la guerra distruttrice,
non avrai pari onore, pur allontanando il pericolo.

A questa *summa* argomentativa Achille risponde con una prontezza agghiacciante (607-609):

Illustre Fenice, mio vecchio padre, *di quest'onore non ho bisogno*; penso di avere onore abbastanza dal destino di Zeus.

Non c'è bisogno di commento, credo. Tranne che per dire che se volessimo opporre all'empio Aiace, che *non ha bisogno* degli dei, questo Achille pio, che si richiama al volere di Zeus (giacché il richiamo al «destino di Zeus» non è fraseologico, ma allude consapevolmente alla vittoria troiana che Zeus ha concesso su preghiera di Teti), dovremmo prendere atto che in Omero le cose sono molto meno semplici di così.

Teti e il figlio tornano sull'argomento quando il trauma della morte di Patroclo ha sconvolto Achille, e alla madre che gli ricorda la promessa compiuta da Zeus, risponde a sua volta (XVIII 79-80):

Madre mia, è vero, il dio dell'Olimpo ha fatto questo per me:
ma quale piacere ne ho se è morto il mio caro compagno?

Compiuta la sua parabola emotiva, quando l'affetto idiosincratico per Patroclo soppianta l'investimento ossessivo nel proprio

onore, anche ad Achille sono altrettanto irrilevanti uomini e dei.

7. Peraltro nei confronti di Achille non viene mai a mancare il riconoscimento sociale, diversamente che per Meleagro e in modo più traumatico per Aiace, al quale viene restituito, grazie a Odisseo, dopo la morte. L'applicazione del diffuso tema tragico del 'troppo tardi' – non unica in Sofocle; si pensi all'inutile respicenza di Creonte nell'*Antigone* – sottolinea l'irreversibilità del conflitto che l'*Iliade*, invece, ricomponeva; i doni sfuggiti a Meleagro Achille li riceve e li accetta, anche se, tutto assorto com'è nel dolore e nel desiderio di vendetta, con una noncuranza che risulta forse più sprezzante proprio perché stavolta non nasce dal desiderio di umiliare ma dall'applicazione limpida e rigorosa della gerarchia assiologica (XIX 146-149):

Gloriosissimo figlio di Atreo, Agamennone capo d'eserciti,
i doni se vuoi consegnali, com'è giusto, oppure
trattienili presso di te. Adesso pensiamo alla guerra,
subito.

È grazie a iniziative assunte nell'altro senso che la comunicazione sociale resta attiva, e investita di rilievo commovente; più che nella giustificazione impacciata di Agamennone, nel moto spontaneo della collettività verso l'eroe tornato (XIX 42-46):

Anche quelli che prima restavano presso le navi,
i piloti che reggevano i timoni delle navi,
e i dispensieri che distribuivano il cibo,
anche loro vennero all'assemblea, perché Achille
era ricomparso, dopo avere lasciato a lungo la guerra penosa.

In prima approssimazione la distanza fra la conciliazione epica e la catastrofe tragica si lascia ricondurre a quell'opposizione tra civiltà di vergogna e civiltà di colpa che Eric Robertson Dodds ha introdotto negli studi classici con lo splendido libro *I Greci e l'irrazionale*.

Il principio essenziale della civiltà di vergogna, secondo la

quale vi è coincidenza ontologica tra il giudizio elaborato dal gruppo sociale e l'immagine che l'individuo ha di sé, è pienamente rispettato nell'*Iliade*: dopo il torto subito la considerazione di Achille da parte dei commilitoni non è sminuita ma semmai accresciuta, proprio come è accresciuto il suo dolente investimento narcisistico.

Nella tragedia di Sofocle, invece, l'immagine eroica che sopravvive nel sé è incompatibile con l'immagine pubblica del pazzo sanguinario di cui Aiace è consapevole (408-409), e che il messaggero confermerà poi, riferendola al rischio corso da Teucro (724-728).

La fobia del riso dei nemici – un tema che, sinistramente introdotto da Atena nel prologo, percorre l'azione drammatica fino al suicidio e oltre – caratterizza al meglio questa situazione, mentre segna altresì un altro triste *primum* della cultura occidentale: il primo testo e la prima situazione in cui la follia si presta a diventare oggetto di riso, prototipo di una infinita serie di barzellette o peggio.

Nella divaricazione tra io e gruppo sta anche scritto, o rideterminato, l'esito della vicenda, giacché essa comporta che la suprema autonomia che abbiamo visto realizzata da Aiace non possa esercitarsi che sulla sua stessa persona.

Un'ultima osservazione, credo, deve essere avanzata; ed è che la lettura di questi due grandi testi deve ispirarci grande cautela nel separare troppo rigidamente gli ambiti di funzionalità (temporali e culturali) della civiltà di vergogna e della civiltà di colpa: l'immensa genialità di Omero scavalca il suo tempo per suggerire una situazione limite in cui l'individuo ha con se stesso la sola vera resa dei conti; nella tragedia sofoclea il conforto dell'ottica sociale è sì assente, ma opera nella disperata nostalgia che l'eroe ne prova e nella restaurazione *post mortem*.

ABSTRACT

The subjectivity of the character of Ajax in Sophocles's tragedy is repeatedly characterized as absolute, that is, as independent from the relationships which (as stated in the so-called *Trugrede*) make up the

natural and social fabric. On one side Ajax aspires to a complete autonomy, even with regard to the Gods; on the other, feeling that he is a victim of universal hate, he cannot find a place in the grid of friendships and enmities which holds for everybody else. This definition is partly descended from the representation of Achilles in the *Iliad*.

KEYWORDS

Sophocles, Ajax, Achilles, Homer, suicide.