

## VERNANT, L'ANTICHISTA OTTUSO

Franco Baldini

### Abstract

*Vernant, the obtuse classicist.*

The article offers a systematic critique of Jean-Pierre Vernant's interpretation of the Oedipus myth, highlighting the methodological and conceptual aporias stemming from his adherence to Ignace Meyerson's historical psychology. By reducing the mind to its historically determined productions and denying the existence of permanent psychic functions and of the unconscious, this approach leads to a form of relativism that undermines the explanatory capacity of myth analysis. The article specifically challenges Vernant's denial of the unconscious, the moral absolution of Oedipus with regard to parricide and incest, and the uncritical reliance on the protagonist's own testimony in reconstructing his relationships with Laius and Jocasta. It also refutes the interpretation of Oedipus as a *pharmakos*, showing that exile does not take the form of a sacrificial expulsion but rather of a voluntary choice. In conclusion, the article argues that Vernant's attempt to refute Freud results in a contradictory and theoretically weak reading of the myth, which paradoxically serves to reinforce, rather than undermine, the validity of the psychoanalytic interpretation.

Keywords: *Jean-Pierre Vernant, historical psychology, Oedipus myth, psychoanalysis, Sigmund Freud.*

Nella lezione scorsa<sup>1</sup> ho esaminato criticamente l'interpretazione del mito di Edipo offerta da Lévi-Strauss e ve ne ho spiegato gli errori. Ne ho poi costruita una diversa e alternativa servendomi però degli stessi elementi del mito da lui scelti nonché del suo stesso metodo di decifrazione. Per quanto pensi che non sia un lavoro mal fatto vi dico subito che non è qualcosa cui tengo particolarmente, anche perché si tratta di una costruzione larghissimamente condizionata da scelte di Lévi-Strauss che ritengo condivisibili solo fino a un certo punto. Non lo considero niente più che un esercizio di stile utile per mostrare come non sempre l'inventore di un metodo è il suo miglior utilizzatore, nonché per dissipare la credenza secondo la quale certe interpretazioni sarebbero a priori più accreditate

---

<sup>1</sup> Vedi Baldini, F. (2024, 12 ottobre). *Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo)*, e vedi *infra* Baldini, F. (2025). *Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo)*.

di altre, in grazia del nome del loro autore. A proposito dei miti, l'ultima parola è ben lontana dall'essere detta.

Oggi mi occuperò invece di Jean-Pierre Vernant e nella fattispecie della sua lettura del mito in questione. Voi sapete che costui è stato un feroce critico di quella che ha creduto essere l'interpretazione freudiana, che ha trattato come qualcosa di fortemente ideologico, qualcosa di fortemente condizionato da pregiudizi. Lo ha fatto, paradossalmente, da un punto di vista fortissimamente ideologico, fortissimamente condizionato da pregiudizi, ossia da quello della cosiddetta «psicologia storica», della quale bisogna ora che vi parli un pochetto.

La psicologia storica, fondata da Ignace Meyerson, è una corrente della psicologia che cerca di comprendere la mente umana esclusivamente mediante le sue produzioni. Per «produzioni» la psicologia storica non intende qualunque manifestazione umana. Un sintomo, per esempio, non è una «produzione» nel senso della psicologia storica. Questa, per «produzione», intende esclusivamente gli artefatti materiali o concettuali.

Vi do ora una breve serie di citazioni per mostrarvene la fisionomia essenziale, perché è molto importante che vi facciate quanto meno un'idea generale del pulpito da cui viene la predica.

Cito Vernant che sta appunto parlando della teoria di Mayerson:

[...] l'uomo dev'essere studiato là dove ha messo la maggior parte di sé: in ciò che ha continuamente fabbricato, costruito, istituito, creato, secolo dopo secolo, per edificare quel mondo umano che è il suo vero luogo naturale.<sup>2</sup>

E ancora:

[...] porre le basi di una psicologia che nell'uomo studierebbe ciò che è propriamente umano, assegnandosi come oggetto d'indagine l'insieme di ciò che l'uomo ha creato e prodotto in tutti i settori, nel corso della sua storia (utensili e tecniche, lingue, religioni, istituzioni sociali, sistema delle scienze, serie delle arti). Per Mayerson, come abbiamo detto più sopra, l'uomo è in ciò che, attraverso le epoche, ha continuamente costruito, conservato, trasmesso: le opere che ha edificato e in cui ha posto, dando loro una forma durevole, compiuta, ciò che aveva in sé di più forte e di più autentico. Repertoriati dagli storici, esse costituiscono le grandi classi dei fatti di civiltà. Poiché sono vari e variabili, questi fatti si presentano sempre con una data e un luogo. Impossibile dunque continuare a porre, dietro le trasformazioni delle condotte e delle opere umane, una mente immutabile, delle funzioni psicologiche permanenti, un soggetto interno fisso. Bisogna riconoscere che l'uomo, all'interno di se stesso, è il luogo di una storia. Il compito dello psicologo è ricostruirne il corso.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vernant, J.-P. (2007c). *Lire Meyerson*, p. 1857. [La traduzione è mia.]

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 1859. [La traduzione è mia.]

È quanto pone in primo piano il problema del cambiamento. Infatti, come scrive lo stesso Meyerson: «Ma così si pone per lo psicologo il problema delle variazioni della mente stessa. Quali sono gli aspetti funzionali permanenti, che possono essere considerati come l'equipaggiamento psicologico primario? Quali sono i cambiamenti, le aggiunte, le sparizioni?».<sup>4</sup> A questo punto ci si aspetterebbe la messa in evidenza delle strutture fondamentali della mente umana, della sua ossatura, diremo così, ma non è affatto questa la direzione in cui Mayerson ci porta. Scrive:

Tutto questo insieme di fatti conduce lo psicologo alla nozione che è nella mente stessa che risiede il principio dell'incompiutezza. Le funzioni psicologiche partecipano dei cambiamenti della conoscenza e dell'incompiutezza della conoscenza. Sono esse stesse essenzialmente sottomesse al cambiamento, incompiute e impossibili da portare a compimento. [...]

L'esame diretto delle funzioni psicologiche giunge alla medesima conclusione. Esse sono stabili, fisse, delimitate, compiute solo approssimativamente. L'analisi che ha condotto ad accettare il principio del loro cambiamento conduce anche a pensare che sono incompiute e impossibili da portare a compimento.

Il fatto dev'essere compreso in due sensi.

Esse si modificano nel tempo, nel corso della loro storia, in modi diversi e tali che per nessuna si può dire che tende verso un limite, verso una forma che si può presentire, una perfezione che s'intravede. Per tutte, la storia mostra non solo delle inflessioni e delle oscillazioni, ma anche qualche volta delle inflessioni imprevedibili e dei cambiamenti in ciò che appariva come il meglio formato.

Considerate non più nel loro divenire ma in ciascuno dei loro stati, esse appaiono come mal circoscritte, mal delimitate o mal separate le une dalle altre. Per ciascuna, possono essere precisati una sorta di nucleo centrale e un certo numero di proprietà fondamentali; al di là si estende una zona in cui le determinazioni precise diventano difficili.<sup>5</sup>

Non c'è dunque alcuna struttura fondamentale ma solo degli stati in cui quello che Mayerson chiama «nucleo centrale» non è affatto stabile perché è esclusivamente contingente e soggetto a un mutamento incessante. «È solo la storia – chiosa Riccardo di Donato – che rivela, non una lista di funzioni, ma degli aspetti di funzioni che sorgono e si trasformano. [...] È anche in questo senso che c'è la mente: essa è la somma di queste trasformazioni e non una forma preliminare o un'ideale forma futura».<sup>6</sup>

Che cosa si può concludere da questa carrellata di citazioni se non che, per

<sup>4</sup> Meyerson, I. (1995). *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, p. 12. [La traduzione è mia.]

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 190-191. [La traduzione è mia.]

<sup>6</sup> Di Donato, R. (1995). «Postface», p. 249. [La traduzione è mia.]

Meyerson e dunque per Vernant, la mente non si riduce ad altro che alla storia delle sue produzioni materiali? Da un punto di vista filosofico, la psicologia storica ha dunque le sue radici in una forma particolarmente forte di relativismo storico, ma né l'uno né l'altro si rendono conto che questo implica necessariamente un relativismo culturale assoluto che invalida le pretese di autorevolezza della loro stessa teoria. In linea di principio, un confronto tra interpretazioni potrebbe venir tentato se tutte quante vertessero sullo stesso stato psichico considerato nel medesimo lasso di tempo, ma nella misura in cui questo sarebbe comunque mal delimitato, esso si rivela impossibile. «Non ci sono letture false»<sup>7</sup> sentenzierà infatti Vernant, a proposito delle differenti interpretazioni della tragedia greca, nel corso di un'intervista concessa a Martine Millon. Ma se non ci sono letture false, perché mai dovrebbe esserlo quella psicanalitica?

Quanto questo atteggiamento intellettuale sia lontano anche dal più liberale degli orizzonti scientifici non è cosa difficile da comprendere. Lontananza peraltro ricercata in modo esplicito dallo stesso Meyerson, che in una lettera ad Henri Delacroix del 1932 scriveva molto significativamente: «[...] credo che io mi sia sempre augurato l'imprevedibile, non lo straordinario per gusto d'avventura o noia, ma molto precisamente l'imprevisto, per bisogno di sfuggire alla permanenza delle leggi della natura, per avversione al principio d'identità». E ancora: «Io credo [...] che non abbiamo più paura del movimento, dell'irrazionale».<sup>8</sup> Ecco come si spaccia un atto di pavidità per uno di coraggio.

Spazzati via gli invarianti, che la volta scorsa abbiamo visto costituire la maggior preoccupazione di Lévi-Strauss, la teoria non è più altro che la semplice descrizione di quella sequenza di contingenze in cui la storia è stata fatta consistere. È così che, nella psicologia storica, il descrivere tutto finisce per sfociare nel non comprendere niente. La storia in sé, intesa come mera successione temporale di eventi, non spiega nulla, ed è esattamente per questo che si sono dovute inventare delle procedure specifiche onde estrarne qualcosa dell'ordine della causalità. È dunque quasi ovvio che Vernant, esattamente come il suo maestro Meyerson, fosse «più che circospetto, ostile nei confronti della psicanalisi»<sup>9</sup> che si situa esattamente sul versante opposto.

Tuttavia, visto che Vernant ci promette almeno la descrizione, c'è a questo punto da chiedersi se questa gli riesca veramente. Per rendercene conto possiamo prendere in esame uno scritto in cui egli ci parla della memoria nella Grecia antica: *Histoire de la mémoire et mémoire historique*.

Scrivo dunque:

<sup>7</sup> Vernant, J.-P. (2007e). *Edipe, notre contemporain?*, p. 2079. [La traduzione è mia.]

<sup>8</sup> Vernant, J.-P. (2007c), p. 1869. [La traduzione è mia.]

<sup>9</sup> Vernant, J.-P. (2007c), p. 1872. [La traduzione è mia.]

La memoria non è in noi come un organo che riempirebbe una funzione delimitata e precisa. Noi riuniamo sotto questo nome delle attività mentali multiple, delle operazioni intellettuali diverse di cui le finalità e i modi di funzionamento non sono identici, anche se si tratta, in generale, di procedure che tendono ad attualizzare nel pensiero delle informazioni che non erano presenti nel campo della coscienza, si tratti di conoscenze impersonali (la Terra è rotonda, 2 e 2 fa 4), di testi imparati a memoria (poemi che recito a me stesso), di avvenimenti del passato dei quali ho imparato che avevano avuto effettivamente luogo, di ricordi della mia vita personale che evoco nella loro singolarità. Come ogni attività umana queste operazioni si acquisiscono e si formano mediante un apprendimento, un addestramento mentale che, per orientare le mire della mente in direzione di ciò che non vi è presente, utilizza delle tecniche, dei punti di riferimento, delle cornici che variano in funzione delle strumentazioni mentali proprie a ciascuna cultura.

Le attività mnestiche che mirano a rendere presente ciò che non lo è sono dunque delle costruzioni legate a dei contesti storici. C'è una storia della memoria.<sup>10</sup>

Come avete appena ascoltato, Vernant presenta la memoria come una conquista umana lenta e faticosa, che richiede un addestramento e un apprendimento, il che la dota appunto di una storia. Sorprendentemente essa non possiede però alcuna spontaneità. Non vi è, nella teoria di Vernant, alcun riferimento al fatto che possa trattarsi di una funzione naturale la quale, almeno nelle sue forme più elementari, non richiede alcun addestramento per venir esercitata perché si manifesta in modo del tutto spontaneo: i miei cani ricordano sempre benissimo dove hanno sepolto gli ossi. Per Vernant la memoria si riduce alla somma delle sue manifestazioni culturali, non se ne distingue. Ed è per questa ragione che Marinette Dambuyant può chiosare con molta pertinenza: «Il risultato dell'analisi è spesso di mostrare che questa o quella funzione di cui credevamo che l'esistenza fosse naturale o la cui origine si perdesse nella notte dei tempi, non esisteva in Grecia o vi aveva tutt'altra forma che in noi».<sup>11</sup> E, più specificamente: «Ora la memoria, come la conosciamo, – vale a dire come la conquista del suo passato da parte dell'individuo – non esiste nella Grecia arcaica. Considerata come importante, divinizzata, la memoria vi ha un ruolo molto diverso: cosmologico, poi escatologico».<sup>12</sup> La memoria come noi la conosciamo, la memoria usuale, banale, quotidiana, che ci ripresenta atti ed eventi che abbiamo vissuto o di cui siamo stati informati, per Vernant semplicemente non esisteva. Secondo lui, dunque, a voler essere coerenti, Achille non poteva rammentare dove avesse messo il suo scudo, né Odisseo aver memoria di Itaca, né Edipo sapere come mai fosse diventato cieco: a quei tempi,

<sup>10</sup> Vernant, J.-P. (2007f). *Histoire de la mémoire et mémoire historique*, p. 2300. [La traduzione è mia.] Vedi anche Vernant, J.-P. (2007g). *Aspects mythiques de la mémoire* (Vol. 1, pp. 337-362).

<sup>11</sup> Dambuyant, M. (2013). «Postfazione», p. 47.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 48.

si ricordavano solo cosmologia ed escatologia. Certamente, il mondo di Vernant somiglia più a quello del grande e potente Oz che a quello reale. Non finisco mai di stupirmi come certe idee, che sono con ogni evidenza venate di delirio, possano venir prese sul serio da fior di studiosi.

In ogni caso, l'esempio che ho fatto ci mostra in modo palmare che nemmeno la descrizione, ossia tutto ciò in cui la psicologia storica consiste, riesce. E non riesce perché, come ho detto, le funzioni psichiche vi sono ridotte alle loro manifestazioni, e ancor più miseramente, alle testimonianze che rimangono delle loro manifestazioni. Per Vernant, il non testimoniato non esiste: si tratta di una modalità giudiziaria, e anche particolarmente miope, di considerare la storia.

Questa breve introduzione ci consente ora di inquadrare quanto Vernant ci dice a proposito di Edipo. Vi do ora un passo di *Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi* in cui egli si sta occupando della tragedia di Sofocle:

L'ambigüità dei suoi discorsi [Edipo] non traduce la duplicità del suo carattere, che è tutto d'un pezzo, ma più profondamente la dualità del suo essere. Edipo è doppio. Si costruisce da se stesso un enigma di cui indovinerà il senso solo scoprendosi in ogni punto il contrario di quello che credeva e sembrava essere. Il discorso segreto che si instaura, senza che lo sappia, all'interno del suo discorso, Edipo non lo comprende. E nessun testimone del dramma sulla scena, ad eccezione di Tiresia, è in grado di coglierlo. Sono gli dei che rinviano a Edipo, facendo eco a certe sue parole, il suo stesso discorso deformato o rovesciato. E questa eco rovesciata, che suona come un sinistro scoppio di risa, è in realtà una rettifica. Ciò che Edipo dice senza volerlo, senza comprenderlo, costituisce la sola verità autentica dei suoi discorsi. La doppia dimensione del linguaggio edipico riproduce dunque, in forma invertita, la dimensione doppia del linguaggio degli dei, quale si esprime nella formula enigmatica dell'oracolo. Gli dei sanno e dicono la verità, ma la manifestano formulandola in parole che agli uomini paiono dire tutt'altro. Edipo non sa né dice la verità, ma le parole di cui si serve per dire altro da essa, la manifestano a sua insaputa in modo clamoroso per chi ha il dono del doppio orecchio, come l'indovino ha la doppia vista. Il linguaggio di Edipo appare così come il luogo in cui si annodano e si affrontano nelle stesse parole due differenti discorsi: un discorso umano, un discorso divino. Al principio, i due discorsi sono ben distinti e come separati uno dall'altro; al termine del dramma, quando tutto è chiarito, il discorso umano si rovescia e si trasforma nel suo contrario; i due discorsi si ricollegano: l'enigma è risolto.<sup>13</sup>

Devo dire chiaramente che trovo quanto precede semplicemente mirabile: Vernant vi coglie perfettamente il fatto che – grazie al talento di Sofocle – due discorsi di senso opposto si intrecciano e si manifestano nelle stesse parole.

---

<sup>13</sup> Vernant, J.-P. (2007b). *Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Edipe-Roi*, pp. 1157-1158. [La traduzione è mia.]

Si tratta esattamente di ciò che aveva attirato anche l'attenzione del Freud di *Psicopatologia della vita quotidiana* e de *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*. L'Edipo vernantiano ha dunque forse un inconscio? Lo sviluppo della tragedia sofoclea sarebbe analogo al percorso di un trattamento psicanalitico? Niente affatto: secondo Vernant il discorso segreto che abita quello di Edipo senza che lui lo sappia è quello degli dei. Ma anche così, non sarebbe forse possibile che il discorso degli dei sia motivato dal fatto che essi scorgono in lui qualcosa che lui non vede? E dunque: perché non si tratterebbe di inconscio? Beh, se stiamo ai dettami della psicologia storica, plausibilmente perché il concetto di inconscio non è ancora stato concepito. Le cose non esistono se non *quando* vengono pensate, e non esistono se non come vengono pensate. Così, per esempio, a voler essere coerenti, la forza di gravità non esiste finché non viene concepita come tale: prima, semplicemente, ci sono solo cose che cadono senza ragione. La confusione tra concetto e oggetto, nella psicologia storica, assurge a dimensioni titaniche. Ed è così che la splendida intuizione di Vernant viene sviata dall'ideologia meyersonianiana ed egli si lascia sfuggire l'opportunità di mettersi al passo con la ragione. A partire da questo punto, la sua lettura tanto del mito quanto della tragedia sofoclea incorre infatti in una serie catastrofica di errori il motivo dei quali sta, come ho detto, nel fatto che nella teoria di riferimento – la psicologia storica – non sussistono le basi per una effettiva spiegazione dei fenomeni. Si consideri per esempio il modo grottesco in cui Vernant cerca di connettere incesto e parricidio all'enigma della Sfinge mediante le strutture elementari della parentela.

Scrive di Edipo:

I due crimini che ha commesso senza saperlo né volerlo hanno reso lui, l'adulto, fermo su *due piedi*, simile al proprio padre che si aiutava col bastone, vecchio a *tre piedi*, di cui ha preso il posto al fianco di Giocasta, simile al contempo ai suoi bimbi che camminano ancora a *quattro zampe* e di cui è tanto fratello quanto padre. La sua colpa inespugnabile è di mescolare in lui stesso le tre generazioni d'età che devono susseguirsi senza mai confondersi né accavallarsi in seno a una stirpe familiare. In mancanza della loro netta distinzione, della loro successione regolare, non ci sono più posizioni stabili, continuità mantenute negli onori e nelle funzioni, non vi è più ordine nella città.<sup>14</sup>

A ciascuno di voi sarà immediatamente balzata agli occhi l'inescusabile confusione tra relazione simbolica ed età anagrafica. Una delle funzioni dell'istituzione della parentela è infatti proprio quella di *svincolare* le relazioni familiari dall'anagrafica: la parentela non ha età. Se uno è, poniamo, zio, lo rimane senza problemi anche nel caso in cui il nipote sia più vecchio di lui: caso che, sia detto per inciso, fu proprio quello di Freud.

Né questa è l'unica sciocchezza dispensata da Vernant a proposito dei poveri

<sup>14</sup> Vernant, J.-P. (2007d). *Œdipe*, p. 1995. [La traduzione è mia.]

labdacidi. Ecco come si esprime a proposito di Antigone, negando con assoluta fermezza che nella sua condotta vi possa essere qualcosa di eccessivo, e con ciò contrapponendosi all'interpretazione di Lévi-Strauss:

Nello spandere la terra sul cadavere di Polinice, Antigone non cede a un affetto incestuoso per quello dei suoi fratelli che le si proibisce di seppellire; essa proclama l'eguaglianza dei riti religiosi, che si impone verso tutti i suoi fratelli defunti, qualunque abbia potuto essere la loro vita. Per Antigone, di cui tutti i *philoï* sono scesi all'Ade, la fedeltà alla *philia* familiare passa attraverso la fedeltà al culto dei morti che può soltanto perpetuare ormai l'essere religioso del *genos*. Che questo atteggiamento la condanni a morte non fa che rinforzare la risoluzione della fanciulla. Ciò che essa afferma è che, nella sua situazione, il campo della *philia* familiare e quello della morte coincidono per formare un universo a parte, chiuso su se stesso, avente le sue leggi proprie, la sua propria *Dike* [giustizia] infernale, differente da quella di Creonte, degli uomini, della città, differente anche, forse, da quell'altra *Dike* che risiede nel cielo a fianco di Zeus. Non rinnegare la *philia* significa dunque per Antigone, secondo la formula di Creonte, non voler onorare altro dio che *Ade*. Per questo la giovinetta appare, al termine della tragedia, essa pure condannata. Non soltanto a motivo di ciò che il suo carattere comporta di compatto, di intrattabile, di «crudo»; ma ancora più perché, racchiusa nella *philia* e nella morte, essa misconosce tutto ciò che, nell'universo, oltrepassa questi confini, in particolare ciò che dipende dalla vita e dall'amore. Le due divinità che sono invocate dal coro, Dionisio ed Eros, non condannano soltanto Creonte. Collocati nel campo di Antigone come dèi notturni, misteriosi, prossimi alle donne ed estranei alla politica, essi si volgono contro la giovane donna perché esprimono, fin nei loro legami con la morte, le potenze della vita e del rinnovamento. Antigone non ha voluto intendere l'appello a distaccarsi dai «suoi» e dalla *philia* per aprirsi all'altro, riconoscere Eros e, nell'unione con uno «straniero», trasmettere a sua volta la vita. L'opposizione *philia-eros*, attaccamento familiare-desiderio sessuale, ha dunque un posto dominante nell'architettura del dramma. Confondendolo, sotto pretesto di «sostituto», non si rende il testo più chiaro: si distrugge l'opera.<sup>15</sup>

Come avete senz'altro inteso, l'interpretazione di Vernant debutta assumendo che le giustificazioni di un atto coincidano con le reali intenzioni che spingono a compierlo. Convinzione di un'ingenuità persino bambinesca perché, se le due cose fossero sempre identiche, semplicemente non esisterebbero colpevoli. Starebbe dunque a Vernant di provare che, nel caso di Antigone, questa identità sussista realmente, ma purtroppo ciò non accade: egli si limita a dare la cosa per scontata il che riduce la sua tesi a mera petizione di principio.

Un secondo punto della sua argomentazione si impenna invece sulla differenza tra *philia* ed *érōs*, con il corollario che Antigone si schieri risolutamente dal lato della prima. Scrive infatti:

<sup>15</sup> Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso*, pp. 29-30.

Per i greci, i legami familiari definiscono un campo di rapporti umani dove sentimenti personali e atteggiamenti religiosi sono indissociabili. L'affetto reciproco fra genitori e figli da una parte, fratelli e sorelle dall'altra, rappresenta il modello di ciò che i greci chiamavano *philia* [filia]. La parola *philos*, che ha valore di possessivo e corrisponde al latino *suus*, designa dapprima ciò che è proprio, vale a dire, per il parente, il suo parente prossimo. Aristotele, a parecchie riprese e in particolare a proposito della tragedia, indica che questa *philia* riposa su una sorta di identità fra tutti i membri della famiglia ristretta. Ogni parente è per il suo parente un *alter ego*, un se stesso sdoppiato o moltiplicato. In questo senso la *philia* si oppone all'*eros*, al desiderio amoroso su un «altro» che sia, oltre che per il sesso, altro per l'appartenenza familiare. Il commercio sessuale unisce degli opposti, non dei simili. Identificare a priori – senza indicazione speciale nel testo – attaccamento familiare e desiderio incestuoso è dunque confondere due tipi di sentimenti che i greci hanno molto accuratamente distinto e contrapposto.<sup>16</sup>

Su quanto precede vi sono da fare alcune osservazioni. La prima, abbastanza scontata, è che Vernant vi dà per acquisito che *érōs* si volga sempre su qualcuno che sia – lo ricito – «altro per il sesso», oltre che «altro per l'appartenenza familiare», cioè assume per principio che non possa esistere *érōs* omosessuale o incestuoso quando invece essi, nel mito greco, sono entrambi ampiamente attestati.<sup>17</sup> La seconda è che, anche qui, starebbe comunque a lui dimostrare che Antigone sia sempre rimasta nel campo di *philia* e non sia per avventura slittata verso quello di *érōs* ma, naturalmente, egli si guarda bene dal farlo. La terza è che fa tacitamente equivalere la pretesa dicotomia *érōs/philia* a quella sessuale/non sessuale, per quanto nella Grecia antica non fosse così: la *philia* non era affatto esente da sessualità. Ve n'è una traccia lampante nel termine *φιλότης* – più antico ma ad essa strettamente legato dal punto di vista linguistico – per il quale Giovanni Semerano dà il significato di *amore sensuale*.<sup>18</sup> Ebbene – domando – la *φιλότης* sta nel campo di *philia* o di *érōs*?

Quando si tratta delle ipotesi teoriche di Vernant, si nuota sempre in un oceano di petizioni di principio, il che mostra in modo palmare che c'è un'ottusità peggiore di quella intellettuale, ed è l'ottusità ideologica.

A sommarsi a quanto precede viene poi il problema dell'evocazione di Eros che il coro fa nel terzo stasimo. Vernant, aggrappato come una cozza all'idea di un'Antigone trincerata nella *philia*, la intende come una sorta di rimprovero nei suoi confronti, quando si tratta invece molto chiaramente di un compianto per il fatto di vederla travolta dal dio. Per constatarlo, è sufficiente leggere lo stasimo.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 27-28.

<sup>17</sup> Vedi per questo Condello, F. (2021). «Introduzione», p. XXII, nota 41.

<sup>18</sup> Vedi Semerano, G. (1994). *Dizionario della lingua greca*, alla voce «φιλέω», pp. 306-307.

Eros invincibile in battaglia, Eros che ti abbatti sulle ricchezze e che ti addormenti sulle dolci guance delle fanciulle, che ti aggiri sul mare come nelle agresti dimore, te che nessuno sfugge tra gli immortali né effimero uomo, e chi ti ha rendi folle...

tu, che anche dei giusti trascini la mente a ingiustizia e rovina, anche questa contesa tra uomini dello stesso sangue hai scatenato. Vince la forza del desiderio nei luminosi occhi della sposa, gioia del letto, desiderio potente compagno dalle origini delle leggi più grandi. Senza combattere gioca Afrodite la dea.

Ora anch'io vedendo tali cose son trascinato oltre le leggi, non posso trattenere il fiotto delle lacrime dinanzi a Antigone che va al talamo senza risveglio.<sup>19</sup>

Chi potrà mai essere colui che Eros rende folle, il giusto la cui mente trascina a ingiustizia e rovina, se non Antigone, su cui converge anche l'insistenza del coro sul desiderio sessuale *femminile*, sul fatto che Afrodite gioca senza combattere? A ciò viene incontro un'acuta osservazione di Eva Cantarella:

Vero è che, all'epoca, il fidanzamento aveva ben poco a che fare con l'amore: a scegliere i fidanzati delle figlie erano i padri, d'accordo con quelli dei futuri mariti. Ma questo non impediva che alcuni fidanzamenti e i successivi matrimoni fossero felici: e, nella specie, senza dubbio felice del fidanzamento con Antigone era Emone, dichiaratamente innamoratissimo della futura moglie. E non solo a parole: come vedremo, quando viene a sapere della sua condanna a morte cerca con insistenza e in ogni modo di convincere il padre a risparmiarle la vita, e visto il fallimento dei suoi tentativi, alla morte di lei arriva a suicidarsi.

Ma Antigone cosa pensava di lui? Nell'intera tragedia, per lei Emone non sembra esistere: non vi è traccia, ricordo o progetto di un incontro con lui, e nelle sue parole è vano cercare un sia pur minimo, occasionale, incidentale, indiretto riferimento alla sua esistenza: neppure nel momento in cui, avviandosi alla morte, rimpiange il giorno delle nozze che non vedrà mai, che avrebbe dovuto quasi automaticamente farle ricordare il futuro marito. Neanche in quell'occasione il suo pensiero va all'uomo che avrebbe dovuto sposare, il cui nome, nell'intera tragedia, si guarda bene dal pronunciare...<sup>20</sup>

Non vi pare che, per qualcuno che lamenta in continuazione che la condanna la priverà delle nozze, non prendere mai in considerazione il fidanzato ha qualcosa di quantomeno strano? Di quali nozze sente la mancanza? Con chi? La Cantarella ne conclude che i rapporti personali per Antigone non avessero alcun valore ma ciò contrasta con il suo fatale attaccamento al fratello Polinice. Non avrebbe quindi potuto darsi che il suo cuore fosse già occupato da qualcun altro, la cui morte l'aveva gettata in una disperazione inconsolabile? Cito ancora dalla tragedia:

<sup>19</sup> Cacciari, M. (2007). *Sofocle. Antigone*, terzo stasimo, p. 24.

<sup>20</sup> Cantarella, E. (2024). *Contro Antigone o dell'egoismo sociale*, pp. 49-50.

Né se di figli fossi stata madre, né se a imputridirsi fosse stato il corpo di un marito, avrei assunto con forza la pena di andare contro la città. In nome di quali leggi lo affermo? Morto lo sposo, un altro uomo avrei potuto avere, e un figlio da un altro uomo, se un figlio avessi perduto. Ma poiché padre e madre sono chiusi nell'Ade, non c'è fratello per me che possa germogliare.<sup>21</sup>

Lo sprezzo per il marito – che avrebbe dovuto essere appunto Emone – e per un'eventuale prole avuta da lui è impressionante, come lo è l'attaccamento assoluto a Polinice.

E infine, se la posizione affettiva di Antigone fosse quella legittima, quella collocata nella *philia*, dove situare allora quella di sua sorella Ismene, che le è diametralmente opposta? Se Ismene non è nella *philia* con Antigone, dov'è dunque? Qual è il senso della sua condotta? Vernant in proposito, come sempre, non si esprime, eppure non è difficile comprendere come la condotta di Ismene faccia vedere che è possibile conciliare *philia* e leggi della città: «Io dunque pregherò quelli di sotterra di perdonarmi, perché costretta obbedisco a chi ha raggiunto il potere. [τὸ γὰρ περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα] Nessun senno è nel compiere gesta oltremisura».<sup>22</sup>

C'è chi in queste parole ha voluto vedere una resa femminile al potere maschile, condizionata dalla posizione subalterna della donna nella Grecia antica, ma esse rispecchiano tanto fedelmente il μηδὲν ἄγαν, il «nulla di troppo» iscritto sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, da rendere inaccettabile ogni altra interpretazione. No, la frase di Ismene non è che l'ennesima riformulazione di un principio etico che, come attesta Plutarco,<sup>23</sup> attraversa la cultura greco-antica almeno dai tempi di Omero, principio teso ad esaltare la mediietà – da non confondere con la mediocrità – e a condannare gli eccessi. Il mutamento di giudizio di Creonte alla fine del quinto episodio – «Cedere è atroce, ma atroce può essere anche che opponendomi travolga l'animo nella sciagura»<sup>24</sup> – dimostra peraltro, e in modo palmare, come questa sia la giusta condotta cui egli giunge, ahimè, troppo tardi. Infine il fatto che, nonostante non condivida in nulla l'atto della sorella, Ismene si risolva ad accompagnarla comunque nella morte, non mostra forse che è piuttosto lei a situarsi nella *philia*? Non certo Antigone, vista la violenza con cui respinge il gesto: «λόγοις δ' ἐγὼ φιλοῦσαν οὐ στέργω φίλην, io non amo chi ama solo a parole».<sup>25</sup> Posizione condivisa anche da Eva Cantarella che non ha esitato a scrivere: «Purtroppo non ricambiata, Ismene è un esempio insuperabile di amore fraterno, di intelligenza e di coerenza: tra le due è lei, non

<sup>21</sup> Cacciari, M. (2007), quarto episodio, p. 26.

<sup>22</sup> *Ivi*, «Prologo», p. 6.

<sup>23</sup> Cfr. Plutarco (2017b). *Il simposio dei Sette Sapienti*, 164C, p. 299.

<sup>24</sup> Cacciari, M. (2007), quinto episodio, p. 30.

<sup>25</sup> *Ivi*, secondo episodio, p. 17.

la celebre e celebrata sorella, il personaggio più bello, più nobile e degno della maggior ammirazione».<sup>26</sup>

Ebbene, caro professor Vernant, se non si risponde a questi interrogativi – voglio rigirarle le sue stesse parole – «non si rende il testo più chiaro: si distrugge l'opera».<sup>27</sup>

Vorrei ora prendere in considerazione il modo in cui Vernant considera il rapporto di Edipo con i suoi crimini.

Il parricidio, l'incesto, non corrispondono né al carattere di Edipo, al suo *èthos*, né a una colpa morale, *adikia*, che avrebbe commesso. Se uccide suo padre, se si accoppia con sua madre, non è perché, più o meno oscuramente, odii il primo, sia innamorato della seconda. Rispetto a quelli che crede essere i suoi veri, i suoi soli genitori, Merope e Polibo, Edipo prova sentimenti di uguale tenerezza filiale. Quando uccide Laio, è in condizioni di legittima difesa contro un estraneo che lo ha colpito per primo; quando sposa Giocasta, si tratta di un matrimonio senza amore con un'estranea che la città di Tebe gli impone, onde farlo accedere al trono come ricompensa per la sua impresa: «A un talamo fatale, a un'unione maledetta, la città mi ha legato e io non ne sapevo niente. [...] Ho ricevuto da Tebe questo dono che non avrei mai dovuto ricevere, dopo esserle stato così utile.» Come Edipo lo proclama: commettendo parricidio e incesto, non sono in questione né la sua persona (*sôma*), né i suoi atti (*erga*); in realtà, lui stesso non ha fatto niente (*ouk erexa*). O piuttosto, mentre commetteva un atto, il senso della sua azione, a sua insaputa e senza che lui c'entri niente, si invertiva. La legittima difesa diveniva parricidio; il matrimonio che consacrava la sua gloria, incesto. Innocente e puro dal punto di vista del diritto umano, è colpevole e macchiato dal punto di vista religioso. Ciò che ha compiuto senza saperlo, senza intenzione malvagia né volontà delittuosa, è comunque il più terribile oltraggio all'ordine sacro che governa la vita umana.<sup>28</sup>

Vedete bene che Vernant, ancora una volta, sottoscrive acriticamente, senza alcun approfondimento, la versione dell'imputato, in questo caso Edipo: il brano non è infatti altro che un lungo commento del «νόμῳ δὲ καθαρῶς, ἄττρις ἐς τόδ' ἦλθον, puro secondo gli usi, ignaro giunsi a quel punto»<sup>29</sup> che l'eroe pronuncia nell'*Edipo a Colono*. Tutto il formidabile armamentario della psicologia storica di cui Vernant è impavido alfiere non gli serve ad altro che ad appiattirsi su quel che Edipo dice di sé – «Innocente, signor giudice!» – senza che si renda affatto conto che in questo modo verrebbe considerato puro persino Matteo Messina Denaro. E la legittima difesa di cui straparla Vernant non è poi così tanto legittima, se Edipo

<sup>26</sup> Cantarella, E. (2024), p. 68.

<sup>27</sup> Vedi *infra*, nota 15, p. 38.

<sup>28</sup> Vernant, J.-C. (2007b), pp. 1161-1162. [La traduzione è mia.]

<sup>29</sup> Avezzù, G., Guidorizzi, G. (2008). *Sofocle. Edipo a Colono*, v. 548. [La traduzione è mia.]

risponde a una bastonata con l'assassinio: nei termini della nostra legislazione, per esempio, verrebbe di sicuro condannato per eccesso di difesa.

Ma, al di là di questo, per comprendere bene il significato della καθαριότης, della *purezza*, che Edipo si attribuisce, e alla quale Vernant crede ciecamente, bisogna chiarire bene i termini del diritto greco in epoca arcaica: si vedrà che le cose non stanno esattamente come lui le descrive.

Consideriamo innanzitutto l'omicidio. Ebbene, secondo ciò che si può trarre dai poemi omerici, non risulta vi fosse interesse pubblico alla repressione dei reati, sicché il cittadino doveva ricorrere all'autodifesa. Si poteva dunque ottenere giustizia solo per mezzo della vendetta, personalmente o tramite i propri congiunti. Secondo gli usi, per attribuirsi il diritto alla vendetta era sufficiente il verificarsi dell'azione offensiva. L'omicidio provocava sempre una reazione vendicativa indipendentemente dall'atteggiamento psichico dell'omicida. Non essendo ancora stabilita alcuna differenza formale tra φόνος εκούσιος, *omicidio volontario*, e φόνος ακούσιος, *omicidio involontario*, la differenza tra azioni colpevoli e incolpevoli rilevava solo di fatto, essendo il giudizio sulla colpevolezza e sull'eventuale perdono rimesso alla vittima o ai suoi parenti. L'omicida avrebbe potuto sottrarsi alla vendetta decidendo di andare in esilio (*phygé*) o pagando un riscatto (*poiné*), qualora questo fosse stato accettato dai parenti del morto. È per questa somma di ragioni che Eva Cantarella, ossia la massima esperta italiana di diritto antico, ha potuto scrivere:

[...] se è vero che Edipo quando uccise Laio lo fece non sapendo che era suo padre, è pur vero che lo uccise volontariamente; ed inoltre Edipo non andò in esilio perché Laio non aveva nessuno che lo vendicasse. In assenza di vendicatori, l'omicida non aveva alcun motivo di prendere la via dell'esilio. [...] L'omicidio provocava sempre e ovunque una reazione di tipo vendicativo, del tutto indipendentemente dalla considerazione di quella che era stata l'intenzione dell'omicida.<sup>30</sup>

Dopodiché si comprende che la purezza che Edipo si attribuisce da se stesso non è altro che assenza di imputazione: oggi si direbbe che ne è uscito pulito per una botta di culo. Edipo è un impunito, non un innocente! Questa impunità è peraltro la ragione esatta per cui Tebe verrà colpita dalla peste.

Un discorso analogo si può fare per l'incesto, con la significativa variante che – come ho già fatto vedere nel mio intervento su Lévi-Strauss, appoggiandomi a un famoso passo delle *Leggi* di Platone<sup>31</sup> e a un altro dell'opera *Come constatare i propri progressi nella virtù* di Plutarco<sup>32</sup> – in questo caso il *nómos ágraphos* non

<sup>30</sup> Cantarella, E. (1976). *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, pp. 34-35.

<sup>31</sup> Vedi Platone (2001<sup>3</sup>). *Leggi*, 838 a-b. Vedi anche Baldini, F. (2025), *infra*, note 17-18, pp. 17, 18.

<sup>32</sup> Vedi Plutarco (2017a). *Come constatare i propri progressi nella virtù*, p. 149. Vedi

attende che l'atto sia commesso ma, necessitando di essere interiorizzato, colpisce già il desiderio di commetterlo.

Per quanto riguarda poi il fatto che parricidio e incesto non corrisponderebbero al carattere di Edipo perché rispetto a Polibo e Merope egli non mostrerebbe che tenerezza, che rispetto a Laio la sua sarebbe soltanto la reazione a un'aggressione e che rispetto a Giocasta mancherebbe l'amore, asserzioni che Vernant crede abbiano definitivamente affossato quanto Freud ha potuto dire sulla vicenda, è necessario fare alcune importanti osservazioni.

La prima è la stessa che vado ripetendo da un po', ossia che Vernant accetta acriticamente quello che Edipo afferma di se stesso: atteggiamento da avvocato difensore che, senza un adeguato dibattito, non sarebbe avallato da nessun tribunale.

La seconda è che – come nessun imputato, se non colto in flagranza di reato, entra in un processo professandosi colpevole – nessun nevrotico arriva in analisi affermando: «Io desidero accoppiarmi con mia madre e uccidere mio padre». Perché qualcosa del genere possa emergere è necessario un lungo e faticoso lavoro. È ovvio che se ci si limita ad avallare quel che un soggetto pensa o dice di sé, nessun complesso di Edipo potrà mai venire alla luce. A Vernant piace vincere facile, ma non si rende conto che la sua tesi ha un'implicazione importante ossia che, per sostenerla, egli deve negare l'esistenza di un inconscio. Badate, ho detto di *un* inconscio, non *dell'*inconscio: infatti, di inconscio non c'è solo quello freudiano. C'è, per esempio, quello di Lévi-Strauss che è marcatamente diverso da quello di Freud. Poi c'è quello di Chomsky, di Adler, di Frankl, di Wilson, delle scienze cognitive, ecc. Ebbene, pur essendo differenti, tutti questi inconsci hanno un carattere comune, ossia l'ammissione che ci sono degli aspetti della mente che non sono immediatamente disponibili al soggetto. Questa tesi, che in un modo o nell'altro debba esistere un inconscio, è ormai piuttosto assodata e largamente condivisa, non solo – come abbiamo visto – dai freudiani. Ma è proprio questa che Vernant, assumendo che tutto quel che c'è da sapere di un soggetto è quello che egli stesso ne dice, nega. Ora, non c'è niente di male nel cercare di confutare le tesi di Freud ma questa è senz'altro la via sbagliata perché, come Erode, per cercare di uccidere un solo neonato, compie una vera e propria strage degli innocenti.

Ciò detto, possiamo esaminare nello specifico le ragioni addotte da Vernant. Il fatto che Edipo sostenga – ribadisco che è lui stesso che lo afferma – di essersi allontanato da Corinto per evitare incesto e parricidio, ossia per proteggere i genitori da se stesso e se stesso dai genitori, non prova affatto che egli non abbia nutrito certi propositi nei loro confronti. Per farlo vedere non è neppure necessario ricorrere al concetto di inconscio. Un vecchio amico, purtroppo morto recentemente, che era un importante grafico pubblicitario, un giorno mi disse: «Io non faccio il porto d'armi perché se avessi una pistola non sono affatto sicuro che

---

anche Baldini, F. (2025), *infra*, nota 19, p. 18.

non la userei». È peraltro un classico la frase «Non bevo perché sono alcolista» dei partecipanti ai gruppi degli Alcolisti Anonimi. Sono i primi esempi che mi vengono in mente a testimonianza di ciò che sa chiunque tranne, evidentemente, Vernant, ossia che in un soggetto possono esistere conflitti, e non necessariamente inconsci. Certo, ci fu l'avvertimento di Apollo, ma chi ci dice che esso non fosse motivato proprio dal fatto che il dio aveva visto in Edipo qualcosa di questo genere?

Vorrei ora che ricordaste le frasi di Vernant a proposito della dualità di Edipo: «L'ambiguità dei suoi discorsi – aveva scritto – non traduce la duplicità del suo carattere, che è tutto d'un pezzo, ma più profondamente la dualità del suo essere». <sup>33</sup> Ebbene, questa dualità che si manifestava nella forma di un «discorso segreto che si instaura, senza che lo sappia, all'interno del suo discorso», <sup>34</sup> per cui il suo linguaggio appariva «come il luogo in cui si annodano e si affrontano nelle stesse parole due differenti discorsi», <sup>35</sup> questa dualità – che evidentemente non gli fa più comodo – è del tutto scomparsa, svanita, annullata, manifestando così, e in modo clamoroso, quella che, parafrasando Charcot, chiamerò «la belle incohérence des antiquisants», «la bella incoerenza degli antichisti».

E veniamo a Laio. Anche qui bisogna notare che l'unica testimonianza che ci è offerta dello scontro è data da una parte in causa, ossia da Edipo stesso. Ora, è regolare che ciascun partecipante a una rissa accusi l'altro di aver cominciato. Se le cose fossero andate diversamente, e fosse stato Laio a far fuori Edipo, non c'è dubbio che avrebbe detto la stessa cosa. Ma Edipo, si fa notare, non sapeva che Laio era suo padre. Ebbene, facciamo il caso di un impiegato che, vessato da un superiore, torna a casa e picchia la moglie senza alcun fondato motivo. Chi batte, costui, nella moglie, se non proprio il superiore? Il fatto che chi non può vendicarsi di qualcuno da cui si sente oppresso si sfoghi su un sostituto più alla sua portata è un classico del comportamento umano. La storia per cui la mamma sgrida la figlia e poi questa sgrida la bambola è fin troppo nota. Dopo di che è legittimo chiedersi: chi uccide, Edipo, in Laio? Cosa esclude che la bastonata che riceve da un anziano, cui tra l'altro avrebbe dovuto cedere il passo per rispetto alla canizie, non sia stata soltanto il pretesto per sfogare una rabbia rivolta ad altri e a lungo trattenuta? Il fatto che essa provochi in lui una reazione assai superiore all'offesa ricevuta sembrerebbe attestarlo.

Occupiamoci ora di Giocasta: Vernant invoca le parole che Edipo pronuncia nell'*Edipo a Colono* per sostenere che costui non avrebbe affatto amato la propria moglie. Ma questo Edipo non lo dice affatto, si limita ad affermare che le nozze gli sono state offerte: «Ἐδεξάμην δῶρον – dice – ricevetti un dono». <sup>36</sup> Ora, se è vero

<sup>33</sup> Vedi *infra*, nota 13, p. 36.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Avezzù, G., Guidorizzi, G. (2008), vv. 539-40. [La traduzione è mia.]

che in tanti matrimoni combinati non c'è stato amore tra i coniugi, è altrettanto vero che in tanti altri invece c'è stato eccome: gli esempi che si possono fare in proposito sono innumerevoli. Una cosa non esclude dunque l'altra. Tanto più che dell'amore tra Edipo e Giocasta ci sono tracce significative. A questo proposito permettetemi di citare me stesso richiamando qualcosa che ho già detto nello scorso seminario:

So bene che alcuni autori hanno cercato di negare che tra Giocasta ed Edipo si trattasse d'amore – hanno per esempio parlato di un legame esclusivamente politico – ma è sufficiente leggere *Le fenicie* di Aristofane per rendersi facilmente conto che la passione amorosa è impossibile da escludere, come sottolinea Giulio Guidorizzi ricordandoci che: «Un antico commentatore delle *Fenicie* di Euripide parla di una passione improvvisa e morbosa: racconta infatti che Edipo e Giocasta si conobbero in occasione dei funerali di Laio e che fu lì, davanti al corpo freddo del vecchio re, che la sua vedova e il figlio si congiunsero anche prima del matrimonio». E Károly Kerényi, nei suoi saggi su Edipo, ribadisce il concetto in riferimento a ciò che rimane dell'*Edipo* di Aristofane: «È un duetto del perfetto matrimonio – scrive – quello che entrambi intonano (Giocasta in trochei) con voce cantante. Peribea è sconfitta da questo canto di reciproche lodi, dal canto trionfale del matrimonio [...]».<sup>37</sup>

Anche in questo caso, si può poi certamente menzionare il fatto che Edipo non sapeva che Giocasta fosse sua madre. Ma, come per Laio, la domanda è: «Poiché non si può dimostrare che non amasse, se amava, chi amava, Edipo, in Giocasta?». La frase «Mi sono innamorato di lei ma poi mi sono accorto che era una persona diversa da quella che mi aspettavo» è un altro standard delle relazioni di coppia. Anche qui non è necessario tirare in ballo l'inconscio per rendersi conto che una cosa è la donna che si assume come oggetto d'amore, un'altra quella che *si crede* di aver assunto come oggetto d'amore. Il che è provato dal fatto che, molto spesso – *ça va sans dire* – le due non coincidono affatto, altrimenti non assisteremmo alla proliferazione di divorzi precoci cui invece assistiamo. Ma ecco che Vernant ha subito pronta la sua obiezione:

Si dirà che Giocasta è un «sostituto» di Merope e che Edipo vive le sue relazioni coniugali con la regina di Tebe *sul modulo* di unione con sua madre? Tutto suona falso in questa interpretazione. Se Sofocle avesse voluto, gli sarebbe stato facile suggerirla. Egli ha al contrario cancellato tutto ciò che poteva, prima della rivelazione finale, evocare, nei rapporti personali tra marito e moglie, i legami di un figlio con la madre. Giocasta è rimasta a lungo senza figli: essa ha avuto Edipo tardi. Essa è dunque assai più vecchia di suo figlio. Ma nella tragedia niente lascia supporre questa differenza d'età tra coloro che sono divenuti sposa e sposo. Se Sofocle ha cancellato questo tratto, non è soltanto perché

<sup>37</sup> Baldini F. (2025), *infra*, p. 16.

sarebbe parso strano agli occhi dei greci (essendo sempre la donna molto più giovane del marito), ma perché avrebbe suggerito, nei rapporti della coppia, se non una inferiorità di Edipo, almeno da parte di Giocasta un atteggiamento «materno» che non quadrava con il carattere dominatore, autoritario e tirannico dell'eroe. Relazioni di tipo edipico, nel senso moderno del termine, fra Edipo e Giocasta sarebbero state direttamente contro l'intenzione tragica dell'opera teatrale, centrata sul tema del potere assoluto di Edipo e della *hybris* che necessariamente ne discende.<sup>38</sup>

Dopo questa ponderosa elucubrazione, Vernant avrebbe però dovuto spiegarci per quale ragione l'incesto dovrebbe implicare da parte della madre un atteggiamento materno nei confronti del figlio per la semplice ragione che è più vecchia. Forse – perso com'era nei suoi profondi studi di psicologia storica – non ha mai avuto occasione di sentir pronunciare la parola *cougar*, termine con cui in lingua inglese si denominano donne d'età avanzata che hanno un atteggiamento attivo nella ricerca e nell'instaurazione di rapporti sentimentali o erotici con individui molto più giovani, solitamente maschi. Peccato che Vernant, all'epoca dei suoi studi universitari, non ne abbia incontrata una: la signora, tutt'altro che materna, avrebbe di sicuro avuto molto da insegnargli in materia. Del pari, per quanto riguarda il potere assoluto di Edipo e la sua pretesa incompatibilità con una posizione edipica, non deve neppure aver mai sentito l'espressione *His majesty the baby*, con cui si allude non solo al fatto che ogni bambino si comporta come un tiranno, ma anche che ogni tiranno tende a comportarsi come un bambino.

C'è poi una questione che non posso non menzionare perché tocca un punto nevralgico dell'argomentazione vernantiana. Scrive il nostro:

Vi è tuttavia nell'*Edipo re* una replica, che Freud aveva già notato e che è stata sovente invocata in appoggio dell'interpretazione psicoanalitica. A Edipo, che si inquieta davanti a lei per l'oracolo, Giocasta replica che «molti già nei loro sogni hanno condiviso il letto materno», e che non vi è di che turbarsi. Il dibattito fra il re e la regina verte sul credito che conviene apportare agli oracoli.

Quello di Delfi ha predetto a Edipo che avrebbe diviso il letto di sua madre. C'è veramente motivo di essere spaventato? I sogni hanno egualmente, per i greci, valore di oracoli. Edipo non è dunque il solo ad avere ricevuto questo «segno» dagli dèi. Ora, secondo Giocasta, o questo segno non significa nulla che gli uomini siano in grado di interpretare in anticipo e non bisogna dunque accordargli troppa importanza, oppure, se annuncia qualche cosa, sarebbe piuttosto un avvenimento favorevole. Sofocle, che conosce il suo Erodoto come il pubblico ateniese a cui si rivolge, pensa qui all'episodio di Ippia, come è riportato dallo storico.

L'apprendista tiranno, marciando su Atene per riconquistarvi il potere con l'appoggio dell'armata persiana, sogna di unirsi con la madre. Egli ne conclude subito tutto gioioso

<sup>38</sup> Vernant, J.-P. (2013), pp. 39-40.

«che doveva rientrare in Atene, restaurare il suo potere, morirvi vecchio». Per i greci in effetti, [...], il sogno di unione con la madre – vale a dire con la terra che tutto genera, dove tutto ritorna – significa talora la morte, talora la presa di possesso del suolo, la conquista del potere. Non vi è traccia, in questo simbolismo, né d'angoscia né di consapevolezza propriamente edipiche.<sup>39</sup>

Non ve n'è traccia, perché Vernant l'ha semplicemente omessa. Come nota anche Federico Condello nella sua mirabile prefazione all'edizione Rusconi dell'*Edipo re*,<sup>40</sup> il significato edipico del sogno d'incesto è addirittura il primo che Artemidoro elenca nel suo *Libro dei sogni*:

Qualora dunque uno si unisca corpo a corpo nel modo che alcuni definiscono secondo natura con la madre, e questa sia ancora viva, se il padre del soggetto è in buona salute, sorgerà inimicizia tra lui e il padre, a causa della gelosia che è consueta pure tra gli altri uomini. Ma se il padre è ammalato, questi morirà: infatti chi fa questo sogno si troverà a doversi occupare della madre come un figlio e come un marito al tempo stesso.<sup>41</sup>

Ma, a parte questa, che non è se non una delle tante furbizie da ragazzino che Vernant dissemina nelle sue opere, vi è da segnalare in proposito qualcosa di molto più serio. Tutti – e intendo proprio tutti – quelli che si sono occupati di questo punto della tragedia, hanno sostenuto e sostengono che Giocasta vi parli *soltanto* di sogni. La *querelle* che ne segue verte quindi unicamente sul loro possibile significato: i sogni di incesto esprimono veramente un desiderio incestuoso oppure, che ne so, la voglia di giocare a *backgammon*? Non che il discorso di Giocasta non verta anche su questo ma in esso, se si legge attentamente il testo greco, vi è qualcosa che nei commenti risulta invariabilmente espunto, piattato via, cancellato, e si tratta di qualcosa di altamente significativo che, se fosse riammesso nel dibattito, gli farebbe prendere certamente un'altra piega. Perché Sofocle non scrive «πολλοὶ γὰρ ἤδη ἐν ὄνειρασιν βροτῶν μητρὶ ζυνηυσάθησαν, infatti già molti uomini nei sogni si accoppiarono con la madre», bensì «πολλοὶ γὰρ ἤδη κὰν ὄνειρασιν βροτῶν μητρὶ ζυνηυσάθησαν, infatti già molti uomini, anche nei sogni, si accoppiarono con la madre».<sup>42</sup> Ora, con quel κὰν – crasi di καὶ ἐν che significa *anche in* – il senso della frase cambia perché non significa più che molti uomini si sono limitati a sognare di accoppiarsi con la madre, ma che molti uomini si sono accoppiati con la madre *non soltanto in sogno*: è una specificazione di enorme portata, perché il simbolismo della terra che tutto genera se ne va letteralmente in fumo. Ed ecco allora il senso autentico

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 41-42.

<sup>40</sup> Cfr. Condello, F. (2021), p. CXLIII.

<sup>41</sup> Artemidoro (1988). *Il libro dei sogni*, I 79, pp. 79-80.

<sup>42</sup> Cfr. Condello, F. (2021), vv. 981-982, pp. 85-87. [La traduzione è mia.]

di ciò che Giocasta dice ad Edipo: «Anche se ti fossi accoppiato con tua madre, come tanti altri, non stare a farla troppo grossa perché non è così grave». Il che risulta del tutto incomprensibile, e anche inaccettabile, se non si coglie la radicale asimmetria tra uomini e donne rispetto al divieto dell'incesto, ossia che esso, dal lato di queste ultime, difetta.

Apro una parentesi per ricordare che sull'elaborazione teorica di questo aspetto della psicologia femminile gli psicanalisti stessi sono in gravissimo ritardo, il che ostacola non poco il loro lavoro clinico nelle analisi di donne, che per questa ragione non vengono mai portate al loro legittimo compimento: ve ne ho già parlato a sufficienza, il che mi dispensa dal riprenderlo oggi. Chiusa la parentesi.

Ecco comunque qualcosa per cui Vernant non potrà rimproverarmi di fare dello psicanalismo, perché stava proprio lì, nel testo, e anche sotto il suo naso, se avesse voluto vederlo. A questo punto ci sarebbe davvero da chiedersi come mai – *come mai* – gli esimi professori quel  $\kappa\alpha\iota$  così importante a volte manco lo traducono, altri lo traducono ma poi si comportano come se non ci fosse. Marie Delcourt, per esempio, che traduce correttamente: «*Bien des hommes, en songe également, se sont uni à leur mère*. Molti uomini, anche in sogno, si sono uniti alla loro madre». <sup>43</sup> Oppure il nostro Condello che traduce ancor meglio: «è già accaduto a tanti altri uomini, di unirsi, anche nei sogni, con la madre». <sup>44</sup> Se si legge però il loro commento alla tragedia, di quell'anche non si fa nessun conto: è come se non esistesse. Di una tale omissione ci sarebbe davvero da chiedersi la ragione ma sarebbe roba per la psicanalisi – ci sarebbe quantomeno da tirare in ballo la rimozione – e noi, nel nostro lento procedere, non ci siamo ancora arrivati. Per il momento limitiamoci a ridargli il ruolo che gli spetta – e, a quanto mi risulti, lo sottolinea, è la prima volta in assoluto che ciò si fa – per concluderne che, dopo questo, tutto il dibattito su cosa significhino i sogni d'incesto nel contesto della tragedia sofoclea perde quasi completamente il suo valore.

Per tutte queste ragioni, di cui credo di aver esibito per lungo e per largo l'inconsistenza, «è chiaro» – scrive Vernant – «che l'eroe dell'*Edipo re* non ha il minimo complesso di Edipo». <sup>45</sup> Su questo – vi stupirete – non posso che concordare assolutamente con lui, ma certo non per le sue stesse ragioni. Edipo *non ha* il complesso di Edipo semplicemente perché – vi spoilerò qualcosa di cui renderò conto più avanti nel corso del seminario – è il complesso di Edipo. Chi invece *ha* il complesso è semmai Sofocle, se riusciamo per un attimo a mettere da parte l'idea cretina per cui – secondo i dettami della psicologia storica – il complesso all'epoca non sarebbe esistito perché nessuno lo aveva ancora teorizzato.

Bene. Vorrei si notasse che, nella mia sbrigativa argomentazione, non ho mai fatto uso di strumenti propriamente psicanalitici, né mai mi sono avvalso del

<sup>43</sup> Delcourt, M. (1981). *Œdipe ou la légende du conquérant*, p. 192.

<sup>44</sup> Condello, F. (2021), vv. 981-982, pp. 84-87.

<sup>45</sup> Vernant J.-P. (2013), p. 38.

concetto di inconscio in senso strettamente freudiano: mi è bastato un po' di buon senso, di psicologia spicciola e di fedeltà ai testi. Il che dimostra che quella di Vernant non è una confutazione, è uno sproloquio. Cosa dovuta al fatto che la psicologia storica si dimostra talmente inefficace – quanto meno nell'applicazione vernantiana – da non essere in grado di estrarre dall'*Edipo re* di Sofocle neppure tutto quello che c'è scritto.

Escluso dunque – per mera scelta ideologica – questo, quello e quell'altro, che cosa resta nelle mani di Vernant per costruire la sua interpretazione? Beh, molto poco. In primo luogo rimane l'ispirazione suggerita dal titolo: *Oidipous tyrannos*, scelto da Sofocle o appiccicatogli posteriormente poco importa. Ed ecco qua l'Edipo vernantiano entrare in scena come tiranno fin dal primo verso della tragedia. Ora, la figura del tiranno, in qualunque modo la si voglia declinare, è contraddistinta da un carattere preciso che è insito nel significato del nome stesso. Secondo Chantraine τύραννος aveva il significato fondamentale di *padrone assoluto* che veniva sovente designato da un movimento popolare e il cui potere non era limitato da leggi: si tratta di un termine considerato di origine micrasiatica.<sup>46</sup> Infatti Semerano gli dà come significato *usurpatore, ribelle, dominatore assoluto* e lo fa derivare dalla base di accadico *turtannu*, \**turannu*, nome dei rappresentanti dell'alta autorità assira, sottolineando che la voce riecheggia la politica del terrore attuata dai capi assiri e illustrata dai rilievi parietali dei palazzi di Kalak.<sup>47</sup> Abbiamo dunque qui, trasmessa praticamente senza variazioni dall'antichità mediorientale, l'idea del potere assoluto, indiscusso e indiscutibile. Ma questo fa assolutamente a pugno con l'atteggiamento di Edipo il quale non fa che consigliarsi con Creonte, con Tiresia e con Giocasta. Come scrive appunto l'ottimo Condello:

Nel caso di Edipo, tuttavia, il modulo del dialogo con l'autocrate [...] è volto a ben diverso esito e come rimodulato in un quadro di sapiente ambivalenza. Il diritto di replica è garantito, dal sovrano, a Tiresia come a Creonte, che ne fanno esplicita richiesta (vv. 408s., 543s.); l'appello di Edipo alla città, con il celebre ὦ πόλις, πόλις («città, città») del v. 629, è l'esatto opposto dell'identificazione fra il singolo governante e il suo Stato, benché Creonte possa replicare, nei toni di Emone, «città che è anche mia, non tua soltanto» (v. 630); l'invocazione di Edipo rinvia piuttosto a quella battuta del dialogo con Tiresia che è quanto di meno tirannico un re possa dire in tragedia: «ho salvato il paese. Il resto non mi importa» (vv. 442s.); ed è lo stesso Creonte, nel corso del dialogo, a ricordare come Edipo tratti alla pari Giocasta e il cognato, in un'ideale triarchia a base affettiva che contraddice la topica solitudine del tiranno. Anche perciò, a differenza del re iroso e inflessibile rappresentato nell'*Antigone*, Edipo non perde mai il favore del Coro (vv. 660-664). Infine – il dettaglio non è da dimenticare – il re grazie Creonte su preghiera dello

<sup>46</sup> Cfr. Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, alla voce «τύραννος», p. 1146.

<sup>47</sup> Cfr. Semerano, G. (1994), alla voce «τύραννος», p. 297.

stesso Coro e di Giocasta (vv. 646-677), benché ciò equivalga, ai suoi occhi, alla sicura e completa rovina personale (vv. 658s.).<sup>48</sup>

Al massimo, ciò che si può estrarre dalla tragedia nel senso della tirannia è una lenta deriva verso di essa che però – come ha appena evidenziato Condello – non giunge davvero a compimento. Nelle successive rotture con Tiresia, con Creonte e con Giocasta si può infatti assistere all'emergere di qualcosa che chiamerò la *stizzosa tentazione della tirannide*, cui probabilmente si riferisce il famoso «ὄβρις φουτεύει τύραννον, *la prepotenza genera il tiranno*» pronunciato dal Coro nel secondo stasimo, ma certo nulla di più, nulla che testimoni di una condizione realmente instaurata. Da parte del Coro si tratta dunque verosimilmente non di una presa d'atto bensì di una semplice messa in guardia. Cos'altro serve per rendersi conto che la qualificazione che Vernant fa di Edipo come tiranno è forzata? Ed è tale perché è strumentale: essa infatti è introdotta al solo fine di sostenere quella che egli crede essere la sua idea forte, ossia quella del capro espiatorio. Scrive:

L'altra faccia di Edipo, complementare e opposta (sotto l'aspetto di capro espiatorio) non è stata nettamente individuata dai commentatori. Abbiamo ben visto che Edipo, al termine della tragedia, viene scacciato da Tebe come si espelle l'*homo piacularis* [il termine latino *piacularis* significa *espiatorio*] al fine di «eliminare la contaminazione», *to agos elairein*. Ma è Louis Gernet che ha saputo stabilire in modo preciso la relazione del tema tragico con il rituale ateniese del *pharmakos*.<sup>49</sup>

La parola *φάρμακος* significa *vittima espiatoria* e designa l'uomo che una città espelle dal proprio territorio per purificarsi da ogni contaminazione e rimediare in tal modo a un flagello naturale: si trattava di un rituale largamente diffuso nelle città greche. Nel suo testo, Vernant si diffonde poi in una lunga e dettagliata esposizione di tutto ciò che di significativo ha potuto ramazzare intorno al rituale del *φάρμακος* che sarebbe anche interessante se non fosse perfettamente inutile. L'argomento di Vernant presenta infatti un difetto estremamente imbarazzante ossia che, nell'*Edipo re*, Edipo non viene affatto scacciato da Tebe perché è lui stesso che lo domanda, con tanti cari saluti a Louis Gernet. Non lo fa né il Coro, che nei suoi confronti non manifesta niente più che pietà, né Creonte. È Edipo e solo Edipo, in un dialogo pieno di ambiguità, a supplicare costui di espellerlo, e non è affatto detto che Creonte glielo abbia concesso.

<sup>48</sup> Condello, F. (2021), pp. LXXXI-LXXXIII.

<sup>49</sup> Vernant, J.-P. (2007b), p. 1167. [La traduzione è mia.]

*Creonte*

Cosa mi stai chiedendo? Qual è il tuo desiderio?

*Edipo*

Gettami fuori dal paese, subito,  
dove nessuno mi potrà parlare.

*Creonte*

L'avrei già fatto, sappilo; ma prima  
ho preferito consultare il dio, chiedergli cosa fare.<sup>50</sup>

E poco oltre:

*Edipo*

Lasciami andare via da questa terra.

*Creonte*

Solo un dio può concederlo.

*Edipo*

Mi odiano, gli dèi, più di ogni altro.

*Creonte*

E allora sarai presto accontentato.

*Edipo*

Lo credi veramente?

*Creonte*

Non amo dire cose in cui non credo.

*Edipo*

È tempo, ormai: portami via di qui.

*Creonte*

Va', allora: senza figlie.

*Edipo*

Ti prego, non strapparmele.

*Creonte*

Non puoi vincere in tutto: non pretenderlo.

Sì, una volta vincevi. Ma le antiche vittorie non ti seguono.<sup>51</sup>

A questo dialogo Condello aggiunge un'importante nota che conviene leggere quasi per intero:

Cosa concede, Creonte? Il suo «va'» (σταῖχε, v. 1521) può riferirsi all'esilio, che Creonte ha giudicato probabile (v. 1519); a ciò può orientare anche il riferimento alle figlie, oggetto

---

<sup>50</sup> Condello, F. (2021), vv. 1435-1439, p. 125.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 131-133.

di un addio che non parrebbe, a tutta prima, soltanto temporaneo [...]. Tuttavia non si può ignorare che tutto il dialogo precedente esclude l'esilio come prospettiva immediata e ne vincola la concessione al pronunciamento divino (vv. 1438s., 1518): [...] Davies [...] ha giustamente osservato che l'addio alle figlie può essere prefigurazione di un addio più definitivo, semplicemente adombrato dal testo (non diversamente da quanto accade nel tipico addio anticipato di Ettore e Andromaca in *Il. VI*).<sup>52</sup>

Dunque, nel migliore dei casi è Edipo a decidere di partire, nel peggiore non parte nemmeno, ma quel che è certo è che non viene affatto scacciato: niente a che fare dunque, neppure lontanamente, con il *φαρμακός*, con buona pace di tutta la truppa degli psicologi storici.

Se dunque sommiamo quest'ultima alle altre osservazioni che ho fatto in precedenza, la lettura vernantiana dell'*Edipo re* si rivela una discreta catastrofe, e la teoria che la sostiene un'elucubrazione inconsistente. Ora vi domando: l'aver creduto di smentire Freud in base a un'esegesi fallace non assume forse il valore di un'involontaria conferma? È quanto lascio alla vostra riflessione, ricordandovi ciò che Popper ha saputo distillare dall'epistemologia einsteiniana, ossia che una falsificazione fallita è quanto di più prossimo a una verifica si possa ottenere.

E tanto basti, per oggi.

## Sintesi

*Vernant, l'antichista ottuso.*

L'articolo propone una critica sistematica dell'interpretazione del mito di Edipo avanzata da Jean-Pierre Vernant, mettendone in luce le aporie metodologiche e concettuali derivanti dall'adesione alla psicologia storica di Ignace Meyerson. Tale approccio, riducendo la mente alle sue sole produzioni storicamente determinate e negando l'esistenza di funzioni psichiche permanenti e dell'inconscio, conduce a un relativismo che compromette la capacità esplicativa dell'analisi mitica. Si contesta in particolare la negazione vernantiana dell'inconscio, l'assoluzione morale di Edipo rispetto al parricidio e all'incesto, e l'affidamento acritico alla testimonianza del protagonista nella ricostruzione dei suoi rapporti con Laio e Giocasta. Viene inoltre confutata l'interpretazione di Edipo come *pharmakos*, mostrando come l'esilio non assuma la forma di un'espulsione sacrificale, ma di una scelta volontaria. In conclusione, l'articolo sostiene che il tentativo di Vernant di confutare Freud si risolve in una lettura contraddittoria e teoricamente debole del mito, che finisce paradossalmente per rafforzare, anziché indebolire, la validità dell'interpretazione psicanalitica.

Parole chiave: *Jean-Pierre Vernant, psicologia storica, mito di Edipo, psicanalisi, Sigmund Freud.*

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 172-173, nota 148.

**Bibliografia**

- Artemidoro (1988). *Il libro dei sogni*. D. Del Corno ( Cur.). Adelphi.
- Avezzù, G., Guidorizzi, G. (Cur.). (2008). *Sofocle. Edipo a Colono* (G. Cerri, Trad. it.). Fondazione Lorenzo Valla /Arnoldo Mondadori Editore.
- Baldini, F. (2025). Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo). *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2025/1, 7-30.
- Cacciari, M. (Cur.). (2007). *Sofocle. Antigone* (M. Cacciari, Trad. it.). Einaudi.
- Cantarella, E. (1976). *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*. Giuffrè.
- Cantarella, E. (2024). *Contro Antigone o dell'egoismo sociale*. Einaudi.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck.
- Condello, F. (Cur.). (2021). *Sofocle. Edipo re* (F. Condello, Trad. it.). Rusconi Libri.
- Dambuyant, M. (2013). «Postfazione». In Vernant, J.-P., *Edipo senza complesso* (pp. 43-62). Mimesis.
- Delcourt, M. (1981). *Œdipe ou la légende du conquérant*. Les Belles Lettres.
- Di Donato, R. (1995). «Postface». In Meyerson. I. *Les fonctions psychologiques et les œuvres* (pp. 221-272). Albin Michel.
- Meyerson, I. (1995). *Les fonctions psychologiques et les œuvres*. Albin Michel.
- Platone (2001<sup>3</sup>). Leggi. In G. Reale (Cur.), *Tutti gli scritti*. Bompiani.
- Plutarco (2017a). Come constatare i propri progressi nella virtù. In E. Lelli, G. Pisani (Cur.), *Plutarco. Tutti i Moralia* (pp. 135-155). Bompiani.
- Plutarco (2017b). Il simposio dei Sette Sapienti. In E. Lelli, G. Pisani (Cur.), *Plutarco. Tutti i Moralia* (pp. 268-299). Bompiani.
- Semerano, G. (1994). *Le origini della cultura europea* (Vol. 2). *Dizionari etimologici: Dizionario della lingua greca*. Olschki.
- Vernant, J.-P. (2007a). Œdipe à contretemps. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 1, pp. 120-132). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007b). Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 1, pp. 1153-1181). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007c). Lire Meyerson. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 1857-1873). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007d). Œdipe. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 1994-1997). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007e). Oedipe, notre contemporain?. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 2063-2084). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007f). Histoire de la mémoire et mémoire historienne. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 2, pp. 2300-2303). Seuil.
- Vernant, J.-P. (2007g). Aspects mythiques de la mémoire. In *Oeuvres – Religions, rationalités, politique* (Vol. 1, pp. 337-362). Seuil.

Vernant, J.-P. (2013). *Edipo senza complesso* (A. Masullo Costa, Trad. it.). Mimesis. [«Edipe» sans complexe. In Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1972). *Mythe et tragedie en Grèce ancienne* (pp. 75-98)].

### **Sitografia**

Baldini, F. (2024, 12 ottobre). Lévi-Strauss, l'esegeta svogliato. (Contrappunto imitativo). *Oedipus reloaded*. (Seminario della SPF 2024/2025). [Video]. YouTube. <https://youtu.be/HzjK7rv-IM8?si=nZDoikmLnvsCtOe2>