

# ANTICO E NON ANTICO

SCRITTI MULTIDISCIPLINARI OFFERTI A GIUSEPPE PUCCI

A CURA DI VALENTINO NIZZO, ANTONIO PIZZO



# ANTICO E NON ANTICO

Scritti multidisciplinari offerti  
a Giuseppe Pucci

a cura di  
Valentino Nizzo, Antonio Pizzo

con la collaborazione di  
Elena Chirico

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Filosofie* n. 603  
Isbn: 9788857554242

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

## PRESENTAZIONE

### LA LUCE ATTRAVERSO IL PRISMA

*di Valentino Nizzo, Antonio Pizzo* 11

### CONVERSANDO CON E SU PINO PUCCI

*di Antonio Pizzo (Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma - CSIC)* 13

### MEDEA IN DIDASCALIA (“LABEL”):

#### APPUNTI SU MEDEA IN ETRURIA ED A ROMA

*di Carmine Ampolo (Accademia dei Lincei)* 23

### VESTIRE I CLASSICI IERI E OGGI. APPUNTI DAL FRONTE

*di Roberto Andreotti (Alias, Il Manifesto)* 37

### AUTOCTONIA, BARBARIE E IL DISAGIO DEI ROMANI NEI CONFRONTI DEI GRECI

*di Maurizio Bettini (Università di Siena)* 43

### “QUEL GRANDE...DISPETTOSO E TORTO ”.

#### UN NUOVO SCARABEO ETRUSCO CON KAPANEUS

*di Stefano Bruni (Università di Ferrara)* 55

### LA DEMOCRAZIA COME UN’OPERA D’ARTE

*di Paulo Butti de Lima (Università di Bari)* 63

### PAROLE E IMMAGINI TRA ANTICHI E MODERNI

*di Giuseppe Cambiano (Accademia dei Lincei)* 73

THE EMPEROR COUNSELS SIMPLICITY: MARCO AURELIO E IL DR HANNIBAL LECTER <i>di Domitilla Campanile (Università di Pisa)</i>	79
LA SCOPERTA DELLE METOPE DI SELINUNTE E L'ORIGINE DEL DIBATTITO SULLA SCULTURA ARCAICA IN SICILIA <i>di Francesco Paolo Campione (Università di Messina)</i>	85
“CANINI SALUSTIO” <i>di Luciano Canfora (Università di Bari)</i>	95
LUCIANO BIANCIARDI, GLI ETRUSCHI, IL MEDIOEVO E GROSSETO: UNA QUESTIONE DI IDENTITÀ? <i>di Mariagrazia Celuzza (Museo Archeologico e d'Arte della Maremma)</i>	105
LA LUNA, LE STELLE, UNO SCUDO. UNA POSSIBILE SUGGERIZIONE ICONOGRAFICA PER L'INVENZIONE ESCHILEA DELLA SCENA DEGLI SCUDI NEI <i>SETTE CONTRO TEBE</i> <i>di Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)</i>	115
IL BRIGANTAGGIO IN MAREMMA IN ETÀ TARDO-ANTICA <i>di Elena Chirico (Università di Siena)</i>	125
ABY WARBURG. RIFLESSIONE SUI <i>VORTRÄGE</i> , 1927-1929 <i>di Claudia Cieri Via (Università di Roma – La Sapienza)</i>	137
BERTOLT BRECHT, CESARE E I PIRATI <i>di Filippo Coarelli (Accademia dei Lincei)</i>	149
TRA ANTICO E MODERNO, IL CINEMA SECONDO GIUSEPPE PUCCI <i>di Elena D'Amelio (Università di San Marino)</i>	157
I PROFESSORI DI LUIGI PIRANDELLO <i>di Paolo D'Angelo (Università Roma Tre)</i>	161
“AL POSTO DI NAVI ABBIAMO INCOMINCIATO A COSTRUIRE MURA”: <i>TURMS L'ETRUSCO</i> DI MIKA WALTARI” <i>di Giuseppe M. Della Fina (Museo Etrusco di Murlo)</i>	175

LA DIMENSIONE AUTOGRAFICA IN FILOSOFIA. PRIMA E DOPO L'OPERA <i>di Fabrizio Desideri (Università di Firenze)</i>	185
IL PROBLEMA DELLA REDENZIONE NEL <i>PARSIFAL</i> DI WAGNER <i>di Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma – La Sapienza)</i>	195
JULIEN LE GRAND, DIT “L' APOSTAT”: UNE <i>DAMNATIO MEMORIAE?</i> <i>di Michel Éloy (Directeur de Péplum - Images de l'antiquité)</i>	201
IL CLASSICO E LO SGUARDO TECNOLOGICO. <i>APOLLO E DAFNE RELOADED</i> <i>IN THE 4TH DIMENSION</i> DI MOJMIR JEZEK <i>di Dario Evola (Accademia di Belle Arti, Roma)</i>	221
UNA METAMORFOSI DI EVA A PALAZZO BARBERINI <i>di Lucia Faedo (Università di Pisa)</i>	231
CLASSICO, REALISTA E IMMATERIALE <i>di Filippo Fimiani (Università di Salerno)</i>	241
RAPPRESENTAZIONE E COSCIENZA SIMBOLICA <i>di Elio Franzini (Università di Milano)</i>	247
IN ITALIA SEICENTO E QUARANTA, IN ALMAGNA DUECENTO E TRENTUNA ... <i>di Ada Gabucci (studiosa indipendente)</i>	255
IL SARCOFAGO CON <i>NEKYIA</i> DEL MUSEO DI PALERMO. UN REBUS ARCHEOLOGICO SENZA SOLUZIONE? <i>di Carlo Gasparri (Accademia dei Lincei)</i>	263
MODELLI FIGURATIVI E TEORIE ARTISTICHE. LE IMMAGINI INTERTESTUALI <i>di Andrea Gatti (Università di Ferrara)</i>	273
IONESCO E TOPOLINO OVVERO DELL'ETEROGENESI DEL MITO <i>di Francesca Graziani (Pontificia Università Lateranense)</i>	283
LE DIVERSE, POSSIBILI SCOPERTE DI POMPEI <i>di Pietro Giovanni Guzzo (Accademia dei Lincei)</i>	291

THE CITY OF ŠAMIRAM AND THE DISCOVERY OF URARTU <i>di Maurizio Harari (Università di Pavia)</i>	303
LA BARBA DIPINTA DELLA STATUA DI GIOVANE (INV. 13578) DALL'ODEION DI KOS <i>di Eugenio La Rocca (Università La Sapienza – Roma)</i>	315
LE VISIONI ESTREME DI CHRISTOPH RANSMAYR <i>di Micaela Latini (Università dell'Insubria)</i>	331
EGERIA CON LA CHIAVE. UN MITO ROMANO ALLA CORTE DEI MEDICI <i>di Mario Lentano (Università di Siena)</i>	339
IL PITTORE NICIA E LO STILE GRANDE. UNA CHIOSA A DEMETR. <i>DE ELOC.</i> 75-76 <i>di Giovanni Lombardo (Università di Messina)</i>	347
LE TRE GRAZIE: DALLA VENDETTA AL DONO <i>di Daniele Manacorda (Università Roma Tre)</i>	353
FERE, FEMMINOTE, SIRENE. IL MITO IN <i>HORCYNUS ORCA</i> DI STEFANO D'ARRIGO <i>di Loredana Mancini (Centro Antropologia e Mondo Antico, Siena)</i>	371
UN ACROTERIO EQUESTRE DA SELINUNTE? <i>di Clemente Marconi (Institute of Fine Arts, New York University / Università di Milano)</i>	377
NUOVI MOTIVI FIGURATI PER I REPERTORI DI <i>M. PERRENIUS TIGRANUS</i> E <i>PUBLIUS CORNELIUS</i> <i>di Cynthia Mascione (Università di Siena)</i>	385
UN ESPERIMENTO DI ARCHEOLOGIA PUBBLICA: IL GIRO DELLE MURA AURELIANE IN TAXI <i>di Maura Medri (Università Roma Tre)</i>	395

UN MANTELLO PER DUE. LA FANCIULLA SULLA STELE FUNERARIA ATTICA DI CAROLINA DI BRUNSWICK <i>di Maria Elisa Micheli (Università di Urbino Carlo Bo)</i>	407
IMMAGINARIO CINEMATOGRAFICO E FIGURATIVITÀ DEL CINEMA <i>di Pietro Montani (Università di Roma – La Sapienza/ Vilnius University)</i>	417
FLATTERY AND DRAMA IN NAPLES AND POMPEII <i>di Eric M. Moormann (University Nijmegen)</i>	425
LA PROSPETTIVA “EMICA” TRA ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA: UN APPROCCIO POSSIBILE? <i>di Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)</i>	437
DA PIETRO GIORDANI ALL’ARCHEOLOGO FILIPPO SCHIASSI: LETTERE INEDITE <i>di Maria Luigia Pagliani (Bollettino Storico Piacentino)</i>	449
I TEMPI DIVERSI DI DUE CITTÀ GEMELLE: OSTIA E PORTO NELLA TARDA ANTICHITÀ <i>di Carlo Pavolini (Università della Tuscia)</i>	457
ALLATTARE IN COPPIA. ALCUNE STATUETTE VOTIVE DAL LAZIO ANTICO E DALL’ETRURIA MERIDIONALE <i>di Giulia Pedrucci (Universität Erfurt)</i>	467
CAPITELLI NEGLI <i>HORTI LUCULLIANI</i> AL PINCIO <i>di Patrizio Pensabene (Università La Sapienza - Roma)</i>	477
IL CAMMINO DELL’EROE: PERCORSI INIZIATICI DI CELLULOIDE <i>di Fabrizio Pesando (Università “L’Orientale”, Napoli)</i>	489
NARCISISMO DELLE IMMAGINI <i>di Andrea Pinotti (Università di Milano)</i>	497
LA SINDROME DELL’ANTICHITÀ. GEORGE GISSING E NORMAN DOUGLAS IN CALABRIA <i>di A. Battista Sangineto (Università della Calabria)</i>	505



L'ARTISTA SI TAGLIA LA TESTA <i>di Salvatore Settis (Accademia dei Lincei)</i>	523
“MODERN CLASSICISMS” AND <i>THE CLASSICAL NOW</i> : DIALOGUES BETWEEN PAST AND PRESENT <i>di Michael Squire (King's College, London)</i>	541
UN'AFFERMAZIONE DELL'ETERNITÀ ATTRAVERSO LE ROVINE DEL TEMPO. W.G. SEBALD E THOMAS BROWNE, LO SGUARDO SATURNINO SULLA STORIA <i>di Salvatore Tedesco (Università di Palermo)</i>	555
“VERRÀ LA MORTE E AVRÀ I TUOI OCCHI...” UN'INSOLITA <i>PROTHESIS</i> IN UNA TOMBA LUCANA DI PAESTUM <i>di Mario Torelli (Accademia dei Lincei)</i>	563
DALLA “DOMANDA TOTALE ” ALLA “DOMANDA PIÙ PROFONDA”: IL MITO DI EDIPO NELLA LETTURA DI MAURICE BLANCHOT <i>di Antonio Valentini (Università di Roma – La Sapienza)</i>	575
GIUSEPPE PUCCI, IL PASSATO PROSSIMO, HOMMAGES 2018 <i>di Jean Pierre Vallat (Université de Paris VII)</i>	583
UNA COMUNITÀ ARTIGIANALE NELLA TOSCANA RURALE: IL SITO DI MARZUOLO <i>di Rhodora G. Vennarucci (University of Arkansas), Astrid Van Oyen (Cornell University), Gijs Tol (University of Melbourne)</i>	589
IL BUON USO DI POMPEI NEL CINEMA MUTO ITALIANO <i>di Maria Wyke (University College London)</i>	599

ANTONIO VALENTINI

## DALLA “DOMANDA TOTALE” ALLA “DOMANDA PIÙ PROFONDA”: IL MITO DI EDIPO NELLA LETTURA DI MAURICE BLANCHOT

Secondo l'importante lettura che ne propone Maurice Blanchot, il cardine semantico-concettuale attorno al quale ruota il dispositivo tragico messo in scena nell'*Edipo re* di Sofocle è costituito da quella che il filosofo francese definisce la “doppia avversione”, intendendo con ciò la “doppia infedeltà”, ovvero la frattura che irrimediabilmente divide, al di qua (o al di là) di ogni possibile conciliazione dialettica, l'immanenza del piano umano e la trascendenza del piano divino. In questo senso, se è vero che “*Edipo* è la tragedia dell'allontanamento degli dèi”, è anche vero che a una tale rottura di ogni possibile continuità tra l'umano e il divino è inestricabilmente intrecciata, nel contesto del dramma, l'esigenza di “sopportare questa doppia separazione”: l'esigenza di “mantenere pura questa lontananza senza riempirla di consolazioni vane”, senza pretendere cioè di riassorbirla metafisicamente nel quadro onnicomprensivo di una logica idealizzante e armonizzante.

Ebbene, è precisamente sulla base di questa consapevolezza che l'*Edipo re* di Sofocle può essere interpretato come l'espressione sensibile di quella che Blanchot definisce una “zona intermedia”, riconoscendo in essa un autentico “spazio vuoto”<sup>1</sup>. Ciò che queste due nozioni designano, infatti, è un tratto teoreticamente decisivo ascrivibile allo spazio tragico: il suo configurarsi, cioè, come una vera e propria “soglia”, sempre precariamente sospesa e ritmicamente oscillante tra quei due poli insieme opposti e complementari che sono l'*istanza della presenza* (il dicibile, il rappresentabile, l'esplicito), da un lato, e l'*istanza dell'assenza* (l'indicibile, l'irrappresentabile, l'implicito: quello che Blanchot definisce anche come dimensione del “neutro” o del “fuori”), dall'altro lato. Così concepita, la rappresentazione tragica si precisa come il luogo eminente deputato alla messa in forma, e insieme all'incessante ri-modulazione e ri-articolazione, del rapporto paradossale di identità-differenza che necessariamente sussiste tra la

---

1 M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, tr. it. di F. Ardenghi, Milano 2018, p. 287.

dimensione della “chiarezza” e la dimensione dell’“oscurità”, vale a dire tra “sapere” e “ignoranza”, tra “visibile” e “non visibile”<sup>2</sup>.

È quanto possiamo vedere *in azione*, al più alto grado di perspicuità, in quel “memorabile confronto” tra Edipo e la Sfinge che, nel contesto del dramma sofocleo, viene produttivamente ricompreso da Blanchot come il venire a rappresentazione dell’opposizione tra due diverse, possibili declinazioni dell’interrogare (“le due regioni avverse della domanda”, scrive Blanchot): due modalità di configurazione e di articolazione della domanda che “si colgono e si oscurano a vicenda”, essendo il *pendant* di termini polari-correlativi (la rappresentabilità del “dentro” e l’irrappresentabilità del “fuori”, la dicibilità del “pieno” e la non-dicibilità del “vuoto”, o del “neutro”) che, nell’*Edipo re*, si attraggono e insieme si respingono, con la conseguenza di dare luogo a un vero e proprio cortocircuito. Un cortocircuito infinitamente produttivo di senso.

Così, se per un verso è vero che la figura della Sfinge può essere letta come l’incarnazione di quella che Blanchot chiama la “domanda più profonda”, in quanto “domanda che non si pone”, in quanto domanda cioè che resta “sfuggente anche quando è palese”, per altro verso è anche vero che nella figura di Edipo è possibile riconoscere piuttosto la messa in opera esemplare di quella che viene invece qualificata come la “domanda totale”, o come la “domanda d’insieme”. Non solo, ma a essere decisiva a questo livello è anche la consapevolezza che una tale “domanda totale” costituisce, rispetto alla preliminarità condizionante della “domanda più profonda”, qualcosa di tardo e di derivato, qualcosa cioè di costitutivamente secondo e secondario. Con la nozione di “domanda totale”, infatti, Blanchot designa la traduzione-trasposizione della “domanda più profonda” nella griglia interpretativa costruita dal *logos*: il suo trasferimento all’interno di quel sistema di relazioni che il pensiero apofantico ha edificato, storicamente, per mettere in atto la propria strategia teorico-epistemica, con l’obiettivo di conseguire un pieno controllo (a livello tanto pratico quanto cognitivo) sulla frammentarietà caotica e pluriversa del mondo empirico<sup>3</sup>.

2 M. Blanchot, *La conversazione infinita. Scritti sull’“insensato gioco di scrivere”*, tr. it. di R. Ferrara, Torino 2015, p. 22. Da questa stessa edizione del volume di Blanchot sono anche tratte tutte le altre citazioni riportate all’interno del presente saggio (pp. 16-24, *passim*).

3 A questo proposito, e più in generale per una illuminante ricomprensione della lettura che Blanchot offre del mito di Edipo, si rimanda a C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Roma-Bari 2003, pp. 42-48.

Il fatto è che, sempre secondo Blanchot, a questa distinzione-opposizione tra la “domanda totale” e la “domanda più profonda”, ne corrisponde un'altra, che non soltanto è strettamente connessa alla prima, ma che contribuisce anche in modo decisivo a gettare luce sull'estrema complessità del suo significato filosofico: si tratta del reciproco fronteggiarsi tra una concezione dell'uomo inteso come “forma plenaria dell'universale”, vale a dire come “universalità luminosa”, da un lato, e una concezione dell'uomo pensato invece come essere costitutivamente sfingeo, come enigma cioè incessantemente da decifrare<sup>4</sup>, dall'altro lato.

L'uomo, dunque, come problema sempre aperto, come *questione* che resta *indecidibile*: come domanda, insomma, destinata a non estinguersi mai nella molteplicità delle diverse, possibili risposte che pure, da quella stessa domanda, non cessano di scaturire. In questa prospettiva, la cellula germinativa del tragico deve essere rintracciata proprio nell'incrocio tra l'orizzontalità del sapere logocentrico espresso esemplarmente dalla figura di Edipo (quest'ultimo, infatti, in tanto si afferma come salvatore della città di Tebe, in quanto – com'è noto – riesce a risolvere, affidandosi alla forza chiarificatrice del suo intelletto, l'enigma proposto dalla Sfinge)<sup>5</sup> e l'ineliminabile verticalità di quell'*evento di senso*, come tale logicamente indeducibile, del quale è invece simbolo la mostruosità selvaggia della Sfinge: la sua animalità pre-categoriale, pre-istorica e pluri-contraddittoria.

Ebbene, è precisamente dall'intersezione e dalla collisione tra questi due diversi piani semantico-concettuali che scaturiscono i terribili effetti rovescianti e scardinanti rappresentati nel dramma di Sofocle. A produrre infatti lo smantellamento dell'ordine logico-categoriale che Edipo si illude di poter instaurare nell'orizzonte di un mondo ancora mitico – all'interno di un contesto ancora dominato, quindi, dalla sacra animalità delle antiche potenze demonico-barbariche – è proprio l'irruzione di quella dimensione di senso irriducibilmente *altra* e *ulteriore* (di quella dimensione, cioè, più originaria e più fondamentale rispetto a ogni possibile istanza tecnico-strumentale, analitica e calcolante) che si condensa appunto simbolicamente nella figura della “domanda più profonda”.

4 Su questo punto, teoreticamente cruciale, cfr. J.-P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, tr. it. di C. Pavanello e A. Fo, Torino 2001, in part. pp. 8-10.

5 A questo riguardo, restano decisive le analisi di M. Vegetti, *Forme di sapere nell'Edipo re*, in U. Curi-M. Treu (a cura di), *L'enigma di Edipo*, Padova 1997, pp. 57-69, V. Di Benedetto, *Sofocle*, Firenze 1988 e G. Paduano, *Lunga storia di Edipo Re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Torino 1994.

Scrive dunque Blanchot:

Arroganza della parola chiara che nasce dalla fiducia nel sapere; ciò spiega la sua particolare violenza, la violenza dell'eccesso di sapere, quel sovrappiù di sapere che, per il fatto di giungere d'un sol colpo alla forma plenaria dell'universale (l'uomo come universale) gli fa dimenticare la riserva che egli porta in sé e da cui si esclude per dimenticanza, quella parte che è incapace di riconoscere come vera, poiché il suo statuto è il non-vero, la rottura oziosa, l'infedeltà radicale nel duplice arretrare del divino e dell'umano, insomma la non-presenza stessa.

Qui, l'"arroganza" di Edipo alla quale Blanchot fa riferimento consiste precisamente nella trasgressione del divieto che la Sfinge aveva imposto alla comunità tebana: l'interdizione a "*skopèin taphané*"<sup>6</sup>, a "sondare il mistero". Da questo punto di vista, la radice della *hybris* imputabile a Edipo deve essere individuata nella sua aspirazione a eliminare la distanza espressa dalla "domanda più profonda": nella sua pretesa di sopprimere, sublimandola nella trasparenza rassicurante di *ciò che è familiare*, l'irriducibile estraneità implicita nella vertiginosa abissalità di quella stessa domanda.

La vicenda mitica è nota: alla domanda formulata dalla Sfinge – "qual è l'animale che è nello stesso tempo *tetrâpous*, *dipous* e *tripous*?" – Edipo risponde raccogliendo e unificando la pluralità ancora irrelata e frammentaria dei "segni" ambiguamente evocati dalla Sfinge nell'intelligibilità, nella compiutezza e nella non-contraddittorietà di una definizione universalmente valida. Quell'"animale", risponde infatti Edipo, è "l'uomo". Il che equivale a dire: non già questo o quell'uomo *in particolare*, l'uomo cioè nella concretezza della sua non-sussumibile unicità e singolarità, bensì l'idea o la forma *in generale* dell'umano, l'uomo cioè *in quanto tale*. In questo senso, a porsi sotto il segno della colpa è proprio l'atto con il quale Edipo pretende di identificare il non-identico: la sua volontà di sussumere il caos del molteplice nell'unità astratta, desensorializzata e impersonale di un ordine logico-concettuale che, proprio in quanto fondato sulla forza necessitante che Edipo perentoriamente ascrive alla sua *gnòme* (e alla *màthesis* che essa è in grado di costruire) –, non può che essere predicato *de pluribus*.

Osserva ancora Blanchot: "La risposta di Edipo non è una semplice risposta: è la domanda stessa, ma che ha cambiato significato"; "quando Edipo" infatti "risponde, dicendo senza esitare l'unica parola giusta, lo fa per contrapporle", lo fa cioè per contrapporre alla irrapresentabilità della "do-

---

6 Sofocle, *Edipo re*, vv. 130-131.

manda più profonda", "l'uomo come domanda totale", l'uomo dunque come *forma logica*, come *concetto*; l'uomo come struttura ideale, tale cioè da valere sempre e comunque, dove che sia e quando che sia. Il referente al quale la risposta edipica fa segno, allora, è costituito esattamente dall'uomo in quanto "classe", dall'uomo cioè in quanto unità delle note comuni (o dei tratti pertinenti) riferibili a quella molteplicità di per sé eteroclitica e dispersa di enti particolari-concreti che appunto chiamiamo "uomini". Nella risposta di Edipo, quindi, possiamo leggere il risultato di un vero e proprio processo di schematizzazione e di pertinentizzazione dell'empiricamente esistente: il prodotto di una "messa tra parentesi" dell'irriducibilmente individuale, del qualitativamente eterogeneo, di ciò che è insopprimibilmente singolare. Affermare infatti che l'"animale insieme *tetràpous, dipous e tripous*" altri non è che l'uomo – l'uomo *in generale* – significa ridurre l'opacità (e insieme la pluri-contraddittorietà) del concreto alla trasparenza (e insieme alla non-contraddittorietà) dell'astratto.

Così, se è vero che con questa operazione di universalizzazione del particolare Edipo riesce in qualche modo a rendere familiare l'inquietante estraneità del "Totalmente Altro" (la "domanda più profonda") – nel senso che riesce a trasvalutarla nello spazio tranquillizzante di una verità logicamente controllabile –, è anche vero che è proprio questo trasferimento della "domanda più profonda" sul piano della "domanda totale", sul piano cioè della manipolabilità e della padroneggiabilità, a sancire l'ineluttabile fallimento di Edipo: la sua caduta devastante nella rovina. Il fatto è che *tradurre* la "domanda più profonda" nella forma della "domanda totale" equivale a *tradirla*, equivale cioè a falsificarla. Ma l'uomo, a ben vedere, non può fare altro. "Con la sua risposta umana", fa notare ancora Blanchot, "Edipo ha attirato nella domanda dell'uomo l'orrore stesso a cui voleva metter fine". Ciò significa che Edipo "ha *saputo* rispondere, certo, ma questo sapere non fa che riaffermare la sua ignoranza di se stesso, anzi è stato reso possibile solo da questa profonda ignoranza".

In questo senso, Blanchot può affermare che Edipo "conosce l'uomo come domanda d'insieme perché ignora – ignorando di ignorarlo – l'uomo come domanda profonda". Così, se Edipo "sprofonda nell'abominevole ignoranza della sua profondità", è perché dimentica la *necessità della dimenticanza*. La sua colpa, insomma, consiste proprio nell'*oblio dell'oblio*: nella rimozione del nascosto, da intendersi come negazione dell'assenza (il non-senso, il vuoto, il fuori) a esclusivo vantaggio della presenza (il senso, il pieno, il dentro). Nel concepire infatti la verità come pieno svelamento del nascosto, e quindi come completa esplicitazione dell'implicito, Edipo riduce arbitrariamente la verità a *oggetto* di una appropriazione cognitiva

che si pretende esaustiva e totalizzante. In questo modo, volendo cancellare la distanza che separa visibile e invisibile, Edipo finisce per dimenticare, sopprimendola, quella dimensione del vero più originaria, più profonda e più autentica della quale è invece testimonianza vivente la figura del profeta *cieco*, la figura cioè di Tiresia.

Tiresia, ovvero: “colui che sa tutto ciò che si insegna e non si dice [*didaktà te àrrheta*], ciò che è del cielo e ciò che è della terra [*t'ouranià te kai chthonostibé*]”<sup>7</sup>. Al di là infatti di ogni falsificazione intellettualistica, al di là cioè di ogni pretesa di dissolvere l'opacità della domanda nella trasparenza della risposta, il “cieco Tiresia vede il mistero”, coglie cioè l'inesauribile ricchezza di senso implicita nell'immanenza del visibile, “ma non lo sonda”. Ciò equivale a dire che il profeta è in grado di riconoscere, nella stessa superficie fenomenica delle cose, la paradossale *presenza-assenza* dell'invisibile (la “non-presenza” evocata da Blanchot nel passo citato). Nella determinatezza sensibile del dato, dunque, Tiresia ha la capacità di *sentire*, sapendo però di non poterla mai totalmente ridurre alla trasparenza e all'esplicitezza del dicibile, l'altro *del* dato: l'altro cioè *del* visibile e, più in generale, l'altro *del* sapere. Scrive a questo proposito Blanchot: Tiresia “fissa” il mistero “là dove si trova, nel suo luogo; infatti, togliendolo dalla sua distanza e dalla sua estraneità, teme di poterlo identificare, e con tale identificazione teme di renderlo comune e identico alla comunità [...]”.

Da questo punto di vista, ciò che Tiresia rifiuta è la possibilità di una comprensione definitiva e conclusiva dell'incomprensibile: la possibilità, cioè, di trasfigurare l'irrappresentabilità del Totalmente Altro nell'astratta uniformità di un modello teorico-esplicativo capace, proprio in virtù della continuità logico-consequenziale che presiede al suo funzionamento, di illuminare l'oscuro, liberando così il finito dalle tenebre del non-senso. Così, se per Edipo la verità è *corrispondenza* (*adaequatio intellectus et rei*), vale a dire conformità tra la “proposizione” e il “fatto”, per Tiresia invece la verità si dà come *alètheia*: come intreccio chiasmatico di velo e svelamento, di presenza e assenza, di rivelazione e nascondimento. Quella incarnata sensibilmente da Tiresia, allora, è una verità che si offre a noi nella forma di una vera e propria “fuga”: una fuga che “ci attira senza sosta” nel suo spazio desertico e silenzioso (ma *insieme* affollatissimo e assordante), sospendendo così la nostra dipendenza nei confronti del dato e invitandoci a “fare un salto” in direzione di quella “domanda più profonda” che – precisa Blanchot – “non si lascia” mai “chiudere in un *risultato*”. Attraverso la figura di Tiresia, dunque, a profilarsi è un'idea di verità da intendersi pro-

7 Cfr. *ivi*, vv. 300-301.

priamente come interminabile differimento: come continuo *processo di perdita*. Si tratta, insomma, di una verità che deve essere concepita innanzitutto come "distanza": quella che ci separa, sì, dal nascosto, ma che insieme ci congiunge con il mistero inafferrabile del suo interminabile darsi-ritraendosi. Una distanza *da abitare*, dunque. Una distanza, cioè, all'interno della quale occorre saper indugiare e trattenersi, riconoscendosi già da sempre assegnati e affidati alla "domanda più profonda" sempre implicitamente e liminarmente all'opera nella frequentazione di quella medesima distanza.

Secondo l'interpretazione che ne offre Blanchot, allora, la tragedia di Edipo ci insegna esattamente questo: ci mostra come sia proprio la "domanda più profonda" a disporre di noi, e a tenerci in sua balia, nel momento stesso in cui ci illudiamo – al pari di Edipo – di disporne strumentalmente e di "tenerle testa"; nel momento stesso, cioè, in cui pretendiamo di dissolvere la profondità abissale di quella domanda nell'"universalità luminosa" delle nostre strategie teorico-cognitive, senza con ciò avvederci di quella che Blanchot definisce la loro "astratta povertà". Senza riconoscere, insomma, quel limite immanente del *logos* che fa tutt'uno con la sua radicale infondatezza: con la sua impotenza a dare ragione (*lògon didònai*) delle proprie non-dicibili condizioni di senso, e quindi in ultima analisi del suo stesso "dare ragione".