

Claudia Dovolich

Hieròs. Sulla rivelazione

Segno, parola-gesto tra rivelazione ed ermeneutica

Tracce del “religioso” nella scrittura di Derrida

Verrò svolgendo alcune riflessioni sul tema del “religioso” come viene configurandosi in un pensatore che, pur affrontando alcune delle questioni centrali del discorso filosofico che ha caratterizzato la seconda metà del secolo appena trascorso, si colloca però in modo *eccentrico* rispetto all’orizzonte pur vasto e differenziato che possiamo delimitare come fenomenologico e/o ermeneutico. Derrida ci ha insegnato infatti che pensiamo a partire da dove siamo, dal qui ed ora che ci caratterizza e ci definisce, un *hic et nunc* che per lui, che inizia a scrivere negli anni ’60, significa intrecciare le istanze della fenomenologia con quelle dello strutturalismo allora egemone nel clima culturale francese nel quale si è formato, annodandole con sollecitazioni che provengono dalla psicoanalisi, dalla lettura delle opere di Nietzsche sottoposte in quegli anni ad un profondo rinnovamento e soprattutto dalla meditazione delle questioni ontologiche che Heidegger ha riportato in primo piano in tutta la loro radicalità.

I suoi primi lavori si caratterizzano per quella *decostruzione del logocentrismo* con la quale Derrida intende mostrarci come la filosofia occidentale si caratterizzi per una generale “rimozione del significante” per lasciar brillare nella piena luce dell’evidenza l’intelligibilità del significato ideale. Egli procede spostando l’asse della riflessione dalla *voce* alla *scrittura*, dall’idealità del *significato* alla materialità del *segno* che non ha senso proprio ma lo acquisisce solo in relazione ad altri segni, nei rimandi e nelle differenze che lo inscrivono in un legame che nessun centro può dominare. L’attenzione al segno ed alla scrittura vengono così a caratterizzare la sua *grammatologia* e ne fanno una proposta alternativa rispetto all’ermeneutica, ma non si tratta di un semplice rovesciamento gerarchico, non si tratta di sovvertire i rapporti tra la voce e la scrittura ma di decostruire la stessa struttura gerarchica, e con essa ogni opposizione dialettica posta solo in vista del proprio superamento. Gli scritti inaugurali di Derrida mostrano la chiusura della *metafisica della presenza* ed indicano verso il *pensiero della differenza* che porta al centro della riflessione filosofica la relazione all’alterità facendo dei temi della temporalità, della linguisticità, della corporeità e dell’intersoggettività le questioni che il nostro tempo ha da pensare.

Ho ricordato alcune delle “parole chiave” che il nostro ha usato nel corso della sua riflessione e che sono ormai passate nel lessico filosofico della fine del millennio, vorrei ora segnalare le meno note implicazioni etiche da sempre presenti nei suoi scritti ma rese più evidenti con il passare del tempo. Tanto che i suoi lavori più recenti si segnalano per un progressivo spostamento del nodo attorno a cui si tessono i suoi pensieri dalla *domanda* alla *risposta* e dalla *differenza* all’*alterità*, fermo restando che trattandosi di un pensiero ellittico i fuochi problematici sono almeno due, e che la decostruzione, anzi le decostruzioni che Derrida declina sempre più spesso al plurale sono interventi attivi sui testi consegnati dalla tradizione da ripetere e riprendere instancabilmente, non si possono mai intendere come dei compiti esauriti una volta per tutte. La risposta verso cui indica segnala il nostro essere sempre parte di un idioma, di una lingua e di un linguaggio e con essi di una relazione all’altro, agli altri ai quali rispondiamo, anche con il silenzio o con la negazione, e nei confronti dei quali assumiamo una forma di *responsabilità* che Derrida fa derivare direttamente attraverso la *responsività* dal nostro *cor-rispondere* all’appello dell’altro prima ancora che questi si qualifichi come una soggettività determinata.

Il maturare di queste implicazioni etico-politiche che il nostro viene oggi declinando nella prospettiva di un’*etica del dono* e di una meditazione sulle tematiche dell’*ospitalità* e sulla possibilità di aprire nuove vie ad una *democrazia-a-venire* lo collocano al centro delle questioni che il nuovo

secolo deve pensare archiviando le diagnosi nihilistiche del '900 per assumere decisioni e responsabilità che riguardano il nostro futuro. E per poter fare questo dobbiamo accogliere, che significa anche scegliere, l' *eredità* di un *passato* che ci consegna la *memoria* del nostro essere diventati quello che siamo, e impegnarci in una *promessa* che avanza nel *futuro* affidandoci la *possibilità* di diventare *altrimenti*.

Collocandosi all'interno della nostra tradizione Derrida ha scelto di privilegiare questioni solitamente emarginate, rimosse, taciute, a cominciare a quei temi della scrittura, del segno, della traccia e della *différance* che come tanti fili sospesi attraversano la sua riflessione ormai da più di quarant'anni. Ripartendo dai suoi primi scritti, quelli che hanno spostato l'interrogazione filosofica dalla voce alla scrittura e dal significato ideale al *segno* rilevo come in più occasioni Derrida abbia sottolineato la contemporaneità e lo stretto legame di sistema tra il segno e l'onto-teologia che domina il nostro pensiero, tra l'*istanza metafisica del libro*, come totalità in sé conchiusa in cui si veicola e si raccoglie un *senso preteso unitario*, e la *totalità aperta del testo e della scrittura* nei quali si disseminano una molteplicità di sensi possibili. Il segno viene inteso dalla tradizione metafisica come veicolo del tutto esteriore dell'idealità del significato, di quel *significato trascendentale* che si identifica molto spesso con l'istanza del *teologico*, e ne conserva il valore anche quando se ne differenzia, ponendosi sia come *archè* che come *telos*. L'ermeneutica resterebbe ancora all'interno della chiusura del libro, mentre la grammatologia indicherebbe verso l'apertura del testo, di una traccia e di una scrittura che non si identificano e non si confondono con nessuna delle loro iscrizioni empiriche.

E nonostante tutto ciò cerchiamo di vedere in che modo si possano rintracciare in Derrida delle tracce del "religioso" e dei rimandi alla scrittura che è sì una sorta di condizione "quasi" trascendentale di ogni possibile relazione ma è anche il testo per eccellenza, è la *Sacra Scrittura*, è la traccia della rivelazione per tutte le *religioni del Libro*. Già in un testo del 1964 *Edmond Jabès e la interrogazione del libro* raccolto poi nel celebre *La scrittura e la differenza* Derrida rilevava la prossimità e la separazione tra il Poeta e l'Ebreo in quanto «autoctoni soltanto della parola e della scrittura. Della Legge...Autoctoni del Libro», anche se «la poesia sta alla profezia, come l'idolo sta alla verità»¹. Solo che «l'autonomia poetica, diversa da ogni altra, presuppone che le Tavole siano state spezzate. Tra i frantumi della Tavola spezzata germoglia il poema e mette radici il diritto alla parola...La necessità del commento è, come la necessità poetica, la forma stessa della parola esiliata. All'inizio è l'ermeneutica»².

Il presupposto dell'interrogazione umana è che Dio stesso sia uscito da sé, perché «la rottura delle Tavole esprime fin dal principio la rottura in Dio come origine della storia...Dio si è separato da sé per lasciarci parlare, stupirci e interrogarci. Non lo ha fatto parlando; ma tacendo, permettendo al silenzio di interrompere le sua voce e i suoi segni, permettendo che le Tavole fossero fatte a pezzi...La scrittura è dunque ermetica e seconda. La nostra, certo, ma già la Sua che incomincia con la voce rotta e con l'occultamento della Sua Faccia. Questa differenza, questa negatività in Dio, è la nostra libertà, la trascendenza e il verbo che non ritrovano la purezza della loro origine negativa se non nella possibilità della Interrogazione. L'interrogazione, 'ironia di Dio' di cui parlava Schelling si rivolge fin dal principio, come sempre, verso di sé...Se Dio apre l'interrogazione in Dio, se è l'apertura stessa della Interrogazione, non esiste *semplicità* di Dio. Ciò che era l'impensabile per i razionalisti classici diventa qui l'evidenza»³.

E in modo più forte in *Violenza e Metafisica* dove Derrida mette a confronto per la prima volta i suoi maestri maggiori: Heidegger e Lévinas emerge la presenza di una questione del sacro, e allora nel 1964 il primo ottiene maggior ascolto del secondo. «Il Sacro di cui quel pensiero parla *non appartiene* né alla religione in generale, né a qualche teologia, e non si lascia quindi determinare da

¹ J. Derrida, *Edmond Jabès e la interrogazione del libro*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1971, p. 84.

² *Idem*. E il così testo prosegue "Ma quella impossibilità *comune* di raggiungere il *centro* del testo sacro e quella necessità *comune* dell'esegesi, quell'imperativo dell'interpretazione, viene interpretato diversamente dal poeta e dal rabbino".

³ *Ivi*, p. 85.

nessuna storia della religione. È prima di tutto l'esperienza essenziale della divinità o della deità. Poiché quest'ultima non è né un concetto né una realtà... in un senso che, ancora una volta, non è né cronologico, né logico, né ontico in generale, essa *precede* ogni rapporto a Dio o agli Dei. Quest'ultimo rapporto, quale che sia, presuppone per essere vissuto e per essere detto, una pre-comprensione della deità, dell'essere-dio di Dio della "dimensione del divino" di cui parla anche Lévinas, quando dice che "si apre a partire dal viso umano". È tutto ed è, al solito, semplice e difficile. Questo spazio (che Heidegger chiama anche Altezza) è al di qua della fede e dell'ateismo. Ambedue lo presuppongono»⁴.

Ho voluto richiamare questi testi molto precoci per sottolineare la presenza continua di alcune questioni e la capacità del nostro autore di raccordare e tenere insieme fili anche molto diversi, di sospendere alcuni mentre altri si impongono in primo piano, salvo poi farli riemergere a distanza di tempo per ritesserli come se non fossero nell'intervallo trascorsi decenni occupati da tante altre riflessioni. Mi propongo di arrivare ad un testo del 1994 dal titolo *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, nel quale prende in considerazione alcune delle poste in gioco del pensiero del nostro tempo, di una certo "ritorno della religione" che prende forma nell'età della globalizzazione, della mondializzazione o della *mondialatinizzazione* come Derrida preferisce dire. Ma devo sostare su un'importante tappa intermedia che segna il percorso teoretico del nostro, voglio riferirmi ad una conferenza tenuta nel 1986 all'Università di Gerusalemme dal titolo *Come non parlare. Denegazioni*⁵ nella quale il nostro cerca di dire, di mostrare le tracce dell'esperienza religiosa avvicinandola dalla parte di quel linguaggio, di quella "pratica testuale" che ha lasciato tracce poderose nella nostra tradizione e che continuiamo a chiamare *la* teologia negativa, anche se l'articolo determinativo qui è fuor di luogo più che in altre occasioni.

Il linguaggio ed i moduli linguistici e stilistici messi in atto dalla teologia negativa sono interessanti perché mostrano una via storicamente percorsa e forse ancora percorribile di cercare di "dire Dio" non secondo le procedure di un discorso apofantico, ma seguendo le tracce di un discorso apofatico, nel quale moltiplicando le negazioni qualcosa comunque riesce a dirsi, conserva traccia del nostro indirizzarsi, rivolgersi, affidarsi a-Dio nella preghiera. Nell'impresa impossibile di "dire - Dio" qualcosa unisce la teologia negativa all'impresa della decostruzione, configurantesi anch'essa come un'esperienza dell'impossibile, dal quale tuttavia si lascia convocare ed interpellare. E nel portare in primo piano queste osservazioni Derrida comincia anche a far emergere le proprie *dene-gazioni* e gli *evitamenti* messi in atto nel corso del suo stesso percorso di pensiero. E proprio a partire da Gerusalemme, quasi metafora del non-luogo della memoria e della promessa lo sguardo si volge indietro ma anche verso l'a-venire. Rivolto al passato il nostro riconosce ora come nel 1968, durante il dibattito seguito alla celebre conferenza su *La différance* avesse risposto in modo negativo e sbrigativo a chi gli faceva notare come il suo modo di avanzare la non-nozione di *differenza* mostrasse notevoli somiglianze con i moduli linguistici propri della teologia negativa. Allora Derrida era preoccupato soprattutto di non confondere le abbondanti negazioni di cui si serviva con quelle messe in atto dalla teologia negativa che gli sembravano indicare piuttosto verso una *super-essenzialità* dalla quale il suo proposito era quanto mai lontano, e tendeva a mettere in guardia dall'eccessiva sovradeterminazione ontologica di cui la locuzione "teologia negativa" è stata caricata nell'arco del pensiero occidentale.

Ma ora *Come non parlare?*, ora che le sue stesse strategie di evitamento, le sue negazioni e denegazioni, le sue note ai margini dei testi tramandati dalla tradizione ci sono diventate familiari, ora che possiamo leggerle come tracce delle sue stesse indecisioni per le questioni che più gli interessano e lo inquietano per la estranea prossimità che mostrano con tanti filosofemi classici. Il suo stesso linguaggio si tende tra il dire e il non dire, tra un leggere tra le righe e uno scrivere che eccede la grammatica, la sintassi e il lessico abituali, sempre sospeso tra un senso letterale ed uno figurato, ar-

⁴ J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, cit. p. 186.

⁵ J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, conferenza pronunciata in lingua inglese, a Gerusalemme nel 1986 in apertura di un colloquio su *Assenza e negatività*, e pubblicato in francese in *Psyché*, Galilée, Paris 1987, pp. 535-595.

tefica di una scrittura sempre più iperbolica nello stile e nel contenuto. Stile che contrasta e rimanda a quella "farefazione dei segni, delle figure e dei simboli" che tanto bene esemplifica, mettendo in fila in un'ascensione che semplificandosi indica verso l'essenziale, con i titoli delle opere dello Pseudo Dionigi che si innalza da una *Teologia simbolica* ad una *Teologia mistica* a dei semplici *Schizzi teologici* per approdare all'essenzialità dei *Nomi divini*. Bisogna aggiungere che tutto si gioca e si complica nella relazione infinita tra la parola e la visione, tra la scrittura e la luce, la promessa della presenza divina data, donata ad un'intuizione ed intanto è consegnata alla parola, e ad un parola scritta che deve essere interpretata e reinterpretata. E se la visione accompagna spesso la traversata apofatica e la rivelazione è promessa come dono finale in un'intuizione luminosa, essa deve attraversare il deserto della scrittura.

Non posso lasciarmi portare dalle innumerevoli sollecitazioni che vengono da questa pagine, mi soffermo solo su un riferimento a S. Agostino ed all'uso di un "senza" con valore *ad un tempo* negativo ed iper-affermativo quando dice che «Dio è saggio senza saggezza, buono senza bontà, potente senza potenza» e Derrida nota che «il *senza* non dissocia solamente l'attribuzione singolare dalla generalità essenziale..(ma) esso trasmuta in affermazione, nella stessa parola e nella stessa sintassi, la sua negatività puramente fenomenale, quella del linguaggio ordinario, legato alla finitudine, dà a intendere in una parola come *senza* o in altre parole analoghe. Esso decostruisce l'antropomorfismo grammaticale»⁶.

Attraversati da una doppia tradizione di linguaggio e di pensiero, una simbolica ed iniziatica, e l'altra filosofico-dimostrativa, dobbiamo-possiamo, nel senso della locuzione francese "il faut", scegliere tra le due o intrecciarle, farci guidare dall'una quando si tratta di conoscere, lasciarsi portare dall'altra quando ci avventuriamo in territori che superano l'ambito del sapere. Bisogna allora parlare anche di ciò di cui credevamo di dover tacere, anzi sappiamo ormai che anche il silenzio è una modalità della parola, è una forma di risposta che non si pone di fronte all'interrogazione ma all'appello dell'altro. La nostra parola non dice solo l'ente che incontriamo nella posizione tetica, la parola è innanzitutto incontro dell'altro, è parola scambiata, è risposta che dischiude l'orizzonte in cui tanti linguaggi potranno farsi incontro. Essa è anche invocazione, promessa, appello, affidamento: memoria di promessa, promessa di memoria, può essere esperienza di un segreto come accesso ad un sapere che resta inaccessibile a chi non lo condivide nel legame di un'alleanza. Essa è *traccia* che pone e ripropone il problema del *senso* e della *referenza* anche quando questi sono segnati da un'assenza.

E in un passo sovradeterminato del nostro autore possiamo leggere «l'assenza eventuale del referente fa ancora segno se non verso la cosa di cui si parla..almeno verso l'altro che chiama o al quale si destina questa parola, anche se essa parla per parlare o per dire nulla. Quest'appello dell'altro ha già sempre preceduto la parola alla quale dunque non è mai stato presente una prima volta. Si annuncia subito come un richiamo. Tale referenza all'altro avrà sempre avuto luogo. Prima di ogni proposizione ed anche prima di ogni discorso in generale, promessa, preghiera, lode, celebrazione. Il discorso più negativo, anche al di là dei nichilismi e delle dialettiche negative, ne conserva la traccia»⁷. Questo rimanda per un verso alla tradizione della teologia negativa e per l'altro raggiunge quelle considerazioni di carattere etico che all'inizio di queste annotazioni ascrivevo alla più recente riflessione di Derrida, quando sottolineavo lo spostamento della sua attenzione dalla *domanda* alla *risposta* e dalla *differenza* all'*alterità*.

Si tratta inoltre di far emergere il carattere *performativo* dei moduli espressivi ai quali la teologia negativa e Derrida fanno abbondante ricorso, e in cui il nostro dà un bell'esempio del saggio intitolato *Addio* con il quale si rivolge a Lévinas indirizzandosi all'amico-maestro che ormai non può più rispondere, si tratta infatti di un'allocuzione pronunciata in occasione della morte del filosofo, e proprio per questo aumenta la responsabilità nel rapporto che il sopravvissuto intrattiene con lui, nel momento del saluto estremo, affidandolo a-Dio, la non-risposta aumenta la nostra responsabilità per l'altro. Nella destinazione e nell'accoglienza dell'eredità di un pensatore tanto arduo si gioca per il

⁶ *Ivi*, p. 542.

⁷ *Ivi*, p. 560.

nostro la difficile impresa di farlo dialogare con Heidegger, alle cui domande non sa rinunciare anche se con il trascorrere del tempo viene prendendo le distanze da alcune risposte.

Recuperando il filo che mi guida in queste riflessioni tornando all'impossibilità di evitare di parlare della teologia negativa ripercorro brevemente i *tre paradigmi* nei quali Derrida nel saggio che stiamo esaminando raccoglie la traccia principale della nostro pensare filosofico, aggiungendo in nota che essa comporta già l'evitamento degli apporti di quelle tradizioni altre che sono la giudaica e l'araba. Il *primo* di questi paradigmi maggiori è quello che ci deriva dalla nostra origine greca, è quello che marca la tradizione platonica e neo-platonica e si presenta distinguendosi subito «in due movimenti o due tropiche della negatività», che si segnalano e si caratterizzano immediatamente con i loro nomi greci: si tratta della *epekeina tes ousias*⁸ e della *khôra*⁹, questioni sulle quali Derrida si era già soffermato negli anni precedenti.

Il *secondo paradigma* è cristiano e pone la questione della storicità dell'evento della rivelazione, e anche qui i riferimenti sono due: ancora lo Pseudo Dionigi e maestro Ekhart. E il nostro vuole evidenziare come il linguaggio apofatico dica insieme la distanza e la prossimità del nostro rapporto a Dio, e mettendo in atto l'indirizzo, l'invio all'altro e molto spesso la lode e la preghiera ci mostra ancora una volta il carattere performativo della parola. Ma qui il riferimento privilegiato è a Ekhart, al sermone *Quasi stella matutina* dove verso la chiusura, verso la preghiera che ci affida a Dio il maestro qualifica l'uomo quale avverbio del Verbo divino, non potendosi dire altrimenti la distante prossimità dell'uomo a Dio: «quasi una stella del mattino fra le nebbie. Considero la parola "quasi" che significa "come", che i fanciulli a scuola chiamano "avverbio". È ciò che prendo in considerazione in tutte le mie prediche. La più esatta denominazione che si può fare di Dio è "Verbo" e "Verità". Dio stesso si è chiamato Verbo. San Giovanni dice "In principio era il Verbo"; e vuol dire che accanto a questo Verbo bisogna essere "avverbio"..Affinché in ogni tempo possiamo essere l'"avverbio" di questo Verbo, ci aiuti il Padre e questo stesso Verbo e lo Spirito Santo. Amen»¹⁰.

Al di là di tutte le differenze tra i singoli autori della teologia negativa, al di là delle diversità che connotano anche la preghiera che «prepara i teologemi della *via negativa*» il paradigma cristiano si caratterizza e si distingue da quello greco perché esso si lega alla storicità dell'evento ed all'interiorità dell'individuo. Con le parole del nostro «l'apofasi si mette in movimento. Essa si *inizia*, nel senso dell'iniziativa o dell'inizi azione, dopo l'evento di una rivelazione che è anche una promessa. Questa appartiene ad una storia; essa apre piuttosto una storia ed una dimensione atropoteologica. Il luogo stesso è assegnato dall'evento della promessa e la rivelazione della Scrittura... Il luogo è un evento..Un evento ci prescrive anche la buona e giusta apofasi: come non parlare. Questa prescrizione è ad un tempo rivelazione ed insegnamento delle Sante Scritture, l'Archi-testo che apre ogni "aggiunta supplementare»¹¹. Questo "dono segreto" può dunque esserci trasmesso dai nostri "maestri ispirati", può esserci donato in modi diversi, possono moltiplicarsi le vie d'accesso ma la differenza radicale dal paradigma greco è che «ormai il "ricettacolo" è ad un tempo *psichico e creato*. Esso non era né l'uno né l'altro in Platone»¹².

Veniamo al *terzo paradigma* che rimanda a Heidegger, ed è quello che mi terrà occupata più a lungo perché accompagna tutta la riflessione di Derrida e si tende tra Heidegger e Lévinas, porta le tracce di questa doppia ingiunzione "il faut" tra due pensatori fortemente presenti al nostro ma inconciliabili quanto alle questioni che qui ci trattengono. Perché se il primo manifesta l'eredità più vicina alla radicalità della domanda filosofica, la "ripetizione più audace" della tradizione greco-cristiana che ci ha formati, è il secondo che guida l'evoluzione del pensiero del nostro verso quelle questioni dell'alterità e della responsabilità che imprimono una forte connotazione etica, etico-

⁸ Si tratta di una delle questioni più resistenti all'interno dell'ormai lungo arco di tempo nel quale si distende la riflessione del nostro, essa fa la sua comparsa ne *La farmacia di Platone*, 1968, e da allora domina molti passaggi dei suoi testi.

⁹ Ad essa Derrida ha dedicato uno scritto specifico intitolato *Khôra* del 1987.

¹⁰ Maestro Ekhart, *Quasi stella matutina*, in *Trattati e prediche*, tr. it. Rusconi, Milano 1988, pp. 228-230.

¹¹ J. Derrida, *Come non parlare*, cit., pp. 580-581.

¹² *Ivi*, p. 583.

politica ai suoi lavori recenti. Quindi se non possiamo chiamare heideggeriano questo paradigma è innegabile che esso è potentemente segnato dal suo nome e dal complesso rapporto che Derrida intrattiene *versus* di lui. Nel prendere congedo dalla tradizione metafisica occidentale Heidegger stesso ha fatto ampio ricorso a negazioni e denegazioni: *Che cos'è la Metafisica?* può infatti essere letto come una sorta di trattato sulla negazione e/o la negatività, fonda il discorso negativo e la negazione su quell'esperienza del niente, già illustrata attraverso l'esperienza dell'angoscia in *Essere e tempo*. «L'esperienza dell'angoscia ci riporta a un nientificare (*Nichtung*) che non è né un annientamento (*Vernichtung*) né una negazione o una denegazione (*Verneinung*). Essa ci rivela l'estraneità (*Be-fremdlichkeit*) di ciò che è (l'ente, *das Seiende*) come il tutt'altro (*das schlechthin Andere*). Essa apre anche la possibilità della questione dell'essere per il *Dasein* la cui struttura è giustamente caratterizzata da ciò che Heidegger chiama allora la trascendenza. Questa trascendenza, dirà *L'essenza del fondamento*, è "propriamente formulata" (*eigens ausgesprochen*) dall'espressione platonica *epekeina tes ousias*».¹³

Ma per il filo che intendo tessere e per le questioni che ci devono riportare a *Fede e ragione* questo paradigma "heideggeriano" ci interessa per la distinzione che esso opera e cerca di mantenere tra onto-teologia o teologia e teologia vera e propria. Quando si lega e si compromette con la metafisica la teologia si fa scienza dell'ente supremo, pretende raggiungere la conoscenza dell'ente per eccellenza, quello che funge da fondamento ultimo o *causa sui* nella sua assoluta *divinità*, incorre allora nella necessaria decostruzione delle impalcature concettuali dell'onto-teologia. Quando si presenta come scienza della fede o della parola divina, quale si è manifestata nella rivelazione conserva la sua valenza teologica, non si confonde con l'ontologia, è questione di fede e non di ragione. Questa distinzione corrisponde nelle intenzioni di Heidegger all'altra che vorrebbe tenere aperta la differenza tra Rilevazione (*Offenbarung*) e la possibilità della rilevazione (*Offenbarkeit*), ma queste più di altre non sono distinzioni facili da istituire e tanto meno da mantenere poi nel corso dell'argomentazione. Tanto più che si intreccia ad una distinzione supplementare ma essenziale a giudizio di Derrida per l'economia del discorso heideggeriano tra la "manifestazione o la possibilità di rivelarsi" intesa come *Offenbarkeit* che riguarda l'essere da una parte e dall'altra la rivelazione come *Offenbarung* di Dio nella teologia, evento unico, storicamente determinante, dal significato fondamentale.

Non potendo qui ripercorrere neppure per sommi capi lo scivolamento progressivo dalla questione dell'essere e dall'orizzonte tra scendente come prende forma in *Essere e tempo* alle successive questioni che si raccolgono attorno alla tematica dell'*Ereignis*, cerco invece di mettere in luce, sulle tracce delle indicazioni derridiane, come tra gli evitamenti maggiori nesi in atto da Heidegger nelle sue meditazioni emerga fra tutti quello che riguarda la parola essere. Esso si dà in due significati e in due contesti molto diversi: uno ufficiale, nel senso che è consegnato ad un testo scritto e pubblicato, l'altro è invece affidato alla precarietà di una risposta orale nel corso di un dibattito pubblico e conservata per la nostra memoria da una trascrizione. La prima referenza è a *La questione dell'essere* (1955/56) là dove "si tratta di pensare l'essenza del nichilismo moderno" Heidegger scrive la parola essere sotto quella cancellatura in forma di croce che la lascia perfettamente leggibile. Essa viene così a segnalare quel luogo (*Ort*) di incrocio tra cielo e terra, tra divini e mortali, il quadrato o il quadripartito del *Geviert*, e l'evitamento della parola essere si riduce così a marcare la necessità di prendere le distanze dalla rappresentazione oggettivante (*Vorstellung*) che dell'essere ne ha dato la metafisica moderna. In quegli stessi anni un altro autore francese scrive un volume dal titolo *Dio senza l'essere* nel quale questa volta è la parola Dio ad essere cancellata da una croce: si tratta di J.-L. Marion¹⁴, al quale Derrida dedica delle note molto significative, come sua abitudine.

¹³ *Ivi*, p. 585.

¹⁴ Avrei dovuto già far riferimento ai lavori di quest'autore, a cominciare da quando ne *L'idolo e la distanza* (1977) si riferiva alla teologia negativa segnalando il suo linguaggio apofatico e tuttavia performativo, dove evidenziava anche l'impossibilità di raccogliere sotto il titolo unico di *la teologia negativa* una molteplicità di approcci al discorso divino. Derrida confessa che non aveva ancora letto quel libro quando scrisse questa conferenza e di averlo apprezzato pienamente solo dopo aver riletto alcune pagine dello Pseudo Dionigi a ne riconosce "la forza e la necessità", che non sign i-

Il secondo riferimento è alle parole con le quali Heidegger risponde alle domande rivoltegli dagli studenti nel corso di un seminario tenutosi a Zurigo nel 1951¹⁵, ricorrendo al condizionale dice: ‘se dovessi ancora scrivere una teologia, come sono a volte tentato di fare, la parola ‘essere’ non dovrebbe apparirvi’, aggiungendo poco dopo che ‘la fede non ha bisogno dell’essere’, quasi un motto più volte ripetuto ai cristiani, richiamati alla lucidità di Lutero a questo proposito, richiamati a distinguere la fede dalla metafisica e dal pensiero dell’essere. E tuttavia anche l’esperienza di Dio come esperienza della rivelazione ‘avviene nella dimensione dell’essere’, ma qui il rinvio è alla rivelazione non come evento storico, non come una rivelazione determinata, ma come la possibilità della rivelazione, come orizzonte della rivelabilità, come orizzonte sempre aperto, e rimanda al difficile rapporto in Heidegger tra l’onto-teologia e la fede. Su di esso Derrida tornerà ancora in *Fede e sapere*, ma ora nel chiudere il discorso sulla teologia negativa e su *Come non parlare* a proposito delle *denegazioni* rilevate si chiede se si tratti di una «semplice modalità discorsiva tra le altre, o non piuttosto di una risorsa “quasi” trascendentale della scrittura»¹⁶.

Ed eccoci giunti a *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione* del 1994, testo più sovradeterminato degli altri nel quale, nel corso di una serie assai numerosa di *corsi* il nostro enuncia alcune delle questioni sulle quali richiamerà la nostra attenzione dopo averle sollevate nel corso di un incontro con degli intellettuali europei. Questi erano stati chiamati da un editore ad interrogarsi su un problema di loro scelta, per dar vita al progetto di un *Annuario Filosofico Europeo*: *la religione* è il tema al quale, all’insaputa uno dell’altro, tutti avevano pensato e sul quale Derrida per primo si pronuncia ed inizia chiedendosi *come parlare della religione* oggi, cominciando ad interrogare proprio la pretesa unità e singolarità di *la religione*. Siamo nel 1994 e per quanto concerne il personale cammino del pensiero di Derrida è già avvenuto il passaggio dalla radicalità della *domanda* che aveva caratterizzato la prima fase della sua riflessione ponendolo sulle tracce della meditazione heideggeriana, alle ardue questioni etiche di una *risposta/responsabilità* come modalità originaria della parola che lo ha portato, e meglio riportato perché si tratta di un ritorno, in prossimità del pensiero di Lévinas.

Tra i molti fili che Derrida tesse in questo saggio io mi limito ad annodare quelli che per un verso si riallacciano alle osservazioni che ho fatto emergere in precedenza, e per l’altro rimandano alle più recenti sollecitazioni etico-politiche che scaturiscono dai suoi lavori più recenti e che lo collocano ancora al centro del dibattito filosofico dei nostri giorni, raccolto attorno alla necessità di affrontare le sfide etiche che il nostro tempo ci impone ma è tentato troppo spesso di dare risposte parziali, donde l’enorme sviluppo delle etiche particolari o applicate, nella totale mancanza di risposte

fica da parte sua un accordo senza riserve, ma un interesse per questioni prossime, mentre il disaccordo verte soprattutto sul passaggio “troppo immediato” che a parere di Derrida, Marion istituisce tra la lode e la preghiera nell’ambito delle modalità discorsive proprie della teologia negativa. La distanza resta ma non si trasforma mai in quella opposizione che alcuni hanno voluto leggersi. Altri e importanti sono le vicinanze tra questi due autori ed hanno a che fare con la questione del dono e della donazione che entrambi derivano da Lévinas ma che conducono verso orizzonti diversi, Derrida verso un’etica del dono e Marion verso una riflessione religiosa sulla donazione. Ma tornando al testo *Dio senza l’essere* (1982) Derrida aveva già rilevato il significato particolare del titolo francese *Dieu sans l’être*, difficile da tradurre perché ‘nella sua sospensione stessa gioca dell’indecisione grammaticale che solo la sintassi francese può tollerare, e giustamente nella struttura di un titolo, vale a dire di una frase nominale o incompleta. L’ può essere articolo definito del nome *être* ma può anche avere il valore di un pronome personale – oggetto del verbo essere – che rinvia a Dio, da Dio a Dio stesso che non sarebbe ciò che è o sarebbe ciò che è *sans l’être*’. (J. Derrida, cit. p. 540 in nota). Ora, in questo testo il nome di Dio viene cancellato da Marion con una croce appostavi sopra, ma qui la croce lo rivela ‘nella scomparsa della sua morte e della sua resurrezione’, si inserisce in un contesto “rigorosamente cristiano” dando luogo ad un altro pensiero del dono e della traccia, perché il Dio cancellato dalla croce è il Cristo, ed indica verso la donazione, come unica traccia accessibile all’uomo di colui che dona. E Derrida conclude quest’altra nota su Marion con l’affermazione: “Questa è la traccia di pensiero della traccia è dunque anche quello di una *distanza* irriducibile alla differenza ontologica”. (Ivi, p. 589).

¹⁵ Ancora in nota Derrida ci segnala che questo seminario è stato tradotto e presentato al pubblico francese dalla rivista *Poesie*, 13, 1980, ed in particolare il passaggio a cui qui ci si riferisce è stato tradotto e citato in quello stesso anno da J. Greisch in *Heidegger et la question de Dieu*, p. 334, mentre il testo tedesco di un’edizione fuori commercio è riportato da J.-L. Marion in *Dieu sans l’être*, p. 93.

¹⁶ J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 593.

totalizzanti che nessuno davvero rimpiange, ma nella mancanza di interrogazioni radicali su chi sia l'uomo, chi siano gli uomini cui è toccato di vivere nel terzo millennio, nel quale devono essere in grado di vivere, scegliendo tra le eredità del passato per aprirsi cammini possibili per un a-venire del quale devono assumersi delle nuove responsabilità. Mi limito quindi a tre nodi tematici, tra i maggiori che emergono dalle dense pagine che compongono questo saggio, intendo evidenziare in primo luogo la costante attenzione all'eredità di una ricca tradizione, che è greco/romana nelle sue origini ma per quanto concerne il tema della religione che qui ci occupa è soprattutto romana, è soprattutto latina, come risulta da quel processo di *mondialatinizzazione* che Derrida mette in luce in questo testo. Il secondo affronta le difficili questioni dell'intricata distinzione tra due diverse radici dell'esperienza religiosa rintracciate nella *credenza* e nell'esperienza della *sacralità*, per finire con il terzo nodo che ha a che fare con la nostra *responsabilità*. Ancora una volta si intrecciano qui le eredità maggiori del pensiero occidentale, che possiamo riassumere in una battuta come convergenza/divergenza tra Heidegger e Lévinas, tra le tracce lasciate dal loro magistero nella filosofia di Derrida.

Dopo aver posto sul tappeto la questione da pensare il nostro rileva immediatamente tra le limitazioni più evidenti che caratterizzano anche questo incontro due assenze maggiori, non c'è nessun musulmano, non c'è nessuna donna. Come dire si tratta di limitazioni contingenti che si fanno però espressive di altre limitazioni ben più sostanziali, di quell'etnocentrismo e di quell'eurocentrismo che sopravvive anche in queste osservazioni di Derrida che rileva l'assenza di posizioni diverse da quelle che hanno qui voce, ma gli restano tuttavia prossime, perché possono porsi solo ai margini della cultura europea, sostare sulla loro soglia. Questa piccola comunità condivide alcune precomprensioni, a cominciare da quella qui essenziale, di "un qualche significato comune di ciò che vuol dire religione", nelle lingue che i suoi componenti parlano e scrivono, lingue tutte occidentali, anzi europee e più in particolare condividono anche un certo "idioma", quella sorta di lingua filosofica che li rende familiari alla storia del pensiero occidentale. Sono tutti eredi e partecipi di una cultura comune, di quel pensiero classico che nasce greco, che cresce greco/cristiano e greco/romano ed è proprio questo l'aspetto che maggiormente Derrida sottolinea in queste pagine perché, a suo parere, «pensare la 'religione' significa pensare il 'romano'», perché «rappresentiamo e parliamo quattro lingue diverse, ma la nostra cultura "comune" diciamolo, è manifestamente cristiana, o appena ebraico-cristiana»¹⁷.

E qui si tratta di mettere in luce proprio la centralità che la romanità, o meglio il latino come lingua comune della fede e del sapere ha comportato per il processo di *mondialatinizzazione* che il nostro intende evidenziare, per illustrare a suo modo il processo di globalizzazione in corso all'interno del quale di colloca anche il cosiddetto "ritorno del religioso". Per mondialatinizzazione Derrida intende quella strana alleanza di cristianesimo, inteso in tutta la complessità della sua storia che si estende fino all'esperienza della morte di Dio, con il progresso del capitalismo "teletecnoscientifico" che viviamo oggi nel suo momento di massima estensione quando rivela il suo essere insieme «egemonica e finita, superpotente e in via di esaurimento». Il legame tra la lingua e la cultura che ci hanno formati rinviano al fondo di questa esperienza comune che prende il nome di "religione" anche se il nostro ci avverte subito che «dovremo ritornare sul divenire e la semantica del termine "religione". Attraverso la sua occidentalità romana e, contemporaneamente, il suo legame contratto con le rivelazioni abramiche. Queste ultime non sono solamente degli eventi... Diversamente da altre esperienze della fede, del santo, dell'indenne... le rivelazioni testamentarie e coraniche sono inseparabili da una *storicità* della stessa rivelazione. L'orizzonte messianico o escatologico delimita questa storicità, certo, ma solo perché, anzitutto, l'ha aperta»¹⁸.

Questo ritorno non è espressione di una passione delle etimologie, per le quali anzi Derrida nutre profonde perplessità, solidale alle sue convinzioni più radicate che non ci sia un'origine semplice da recuperare in qualche luogo o tempo definiti, ma tutto sia sempre secondario e supplementare, si

¹⁷ J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida-G. Vattimo (curr.), *La religione*, Annuario filosofico europeo, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 6.

¹⁸ *Ivi*, pp. 10-11.

tratta solo di un ausilio, di uno strumento in più per ricostruire una complessa genealogia che non potremo mai padroneggiare nella sua interezza. Infatti, nonostante faccia anch'egli ricorso alla grande dottrina di Benveniste, Derrida non perde occasione di moltiplicare le sue messe in guardia contro la pretesa di poter raggiungere il *sensu proprio* di una parola, assai spesso la sicurezza dell'autore del celebre *Vocabolario delle istituzioni indo-europee* gli sembra 'largamente eccessiva e più che problematica', e tuttavia ci ha fornito un importante strumento di lavoro e di riflessione: a noi di usarlo. Benveniste ha rilevato che quando il linguaggio indo-europeo non disponeva ancora di un termine 'comune' per designare ciò che qui nominiamo 'la religione' si rac coglieva invece già intorno alla «nozione stessa di 'dio', il cui 'senso proprio' è 'luminoso' e 'celeste'», il divino è più antico e più originario del religioso.

Derrida si avventura, utilizzando, anche se con riserva, l'autorità di Benveniste, nella ricerca delle molteplici filiazioni e genealogie del termine "religione", accantonando per ora la questione centrale della differenza tra sacro e santo, sulla quale tornerò tra poco. Religione ha a che fare anche con il rispetto e il ri-tegno¹⁹, con lo *spondeo* della risposta, ma occorre prima di tutto rispondere alla domanda «La religione? Articolo definito al singolare?», sapendo però che non possiamo farlo con una definizione perché «bisognerebbe essere sicuri di poter distinguere tutti i predicati del religioso (vedremo che non è facile, e che si tratta almeno di due famiglie, due ceppi o fonti che si incrociano, si innestano, si contaminano senza mai confondersi; e per complicare ancora di più le cose, una delle due è proprio la pulsione dell'indenne, di ciò che resta allergico alla contaminazione, *salvo da se stesso, auto-immunemente*)»²⁰. E per di più bisognerebbe anche poter distinguere il religioso dal politico, dall'etico, dal giuridico, dall'economico e da tanto altro ancora, da tutto ciò che nella nostra tradizione lo lega alla sfera del politico, al diritto europeo, alla sua origine romana ed alla sua storia, fino a poter rintracciare quanto ancora la nostra idea di democrazia 'comporta di religioso, in realtà ereditando da un ceppo religioso determinato'²¹.

Tornando alle etimologie con la consapevolezza che non si tratta di un esercizio scolastico né di un lusso erudito, ma di uno strumento per avvicinarci alla questione, per Derrida «come ricorda anche Benveniste, non c'è un termine indo-europeo "comune" per ciò che chiamiamo "religione"» e tuttavia se vogliamo rispondere a quell'assillante interrogativo su la religione e sul suo articolo determinato singolare dobbiamo fare ricorso all'uso, agli usi che del termine si sono affermati, per trarne dei significati possibili, anche se non *propri* e non *letterali*. Le fonti maggiori, nella lingua latina, perché siamo impercettibilmente passati dal linguaggio indo-europeo al latino come lingua della universalizzazione-mondializzazione, sono ancora due, e sono tratte dalla letteratura: «nel ceppo latino l'origine di *religio* è stata oggetto di contestazioni interminabili. Tra due letture e due lezioni, quindi tra due provenienze: da un parte testi di Cicerone alla mano, *relegere*, filiazione semantica e formale accertata, sembra: raccogliere per ritornare e ricominciare, donde *religio*, l'attenzione scrupolosa, il rispetto, la pazienza, persino il pudore o la pietà – e dall'altra (Lattanzio e Tertulliano) *religare*, etimologa "inventata dai cristiani" dice Benveniste (er uditi rimandi in nota), che collega la religione al legame, per l'appunto, all'obbligo, al legame, quindi al dovere e al debito, ecc., tra gli uomini e tra l'uomo e Dio»²².

In questo caso più che in altri le distinzioni non sono facili da istituire e tanto meno da mantenere, e Derrida da sempre ostile alla distinzione tra senso proprio o letterale, e senso secondario o derivato, incline piuttosto a mostrare una contaminazione già sempre all'opera anche qui richiama al fatto che «le due etimologie concorrenti si lasciano ricondurre allo stesso, e in certo modo alla possibilità della ripetizione, che insieme produce e conferma l'identico. In ambi i casi (*re-legere* o *re-ligare*), è

¹⁹ Derrida dopo aver evocato la necessità di pensare "un'altra tolleranza" che dovrebbe essere rispettosa "della distanza dell'alterità infinita come singolarità", aggiunge «e questo rispetto sarebbe ancora *religio*, *religio* come scrupolo o ri-tegno, distanza, dissociazione, disgiunzione, dalla soglia di ogni religione come *legame della ripetizione con se stessa, dalla soglia di ogni legame sociale o comunitario*». *Ivi*, p. 25.

²⁰ *Ivi*, pp. 28-29.

²¹ Su queste tematiche, in tempi recenti Derrida si è ampiamente soffermato in numerosi scritti, tra i principali ricordo *Spettri di Marx* del 1993 e *Politiche dell'amicizia* del 1994.

²² J. Derrida, *Fede e ragione*, cit., pp. 39-40.

in gioco un legame insistente che si lega anzitutto a sé. È in gioco una raccolta, un re-assemblaggio, una ri-collazione. Una resistenza o una reazione alla disgiunzione. All'Alterità assoluta. Insomma è nel legame a sé, indicato dall'enigmatico "ti", che bisognerebbe forse cercare di riaffermare il tr amite tra questi diversi significati (*re-legere, re-ligare, re-spondeo...*). Quale che sia il partito che si prende in questo dibattito, è all'ellissi di questo doppio fuoco latino che rinvia tutta la problematica moderna (geo-teologico-politica) del "ritorno del religioso"²³.

Ritorno che si attua quando giunge a compimento quel processo di *mondialatinizzazione* che ha caratterizzato la nostra civiltà, che si espande a livello planetario e si salda alla *teletecnologia* che caratterizza il nostro tempo. Mondialatinizzazione che rimane tale anche quando per il suo idioma si fa "euroangloamericana" ed estendendosi a livello planetario si salda a quell'altra *internazionalizzazione* economica, politica, sociale, culturale, di costumi e di religioni, perché tutte queste istanze hanno ormai accesso allo "stesso mercato mondiale" e sono allo stesso tempo attori, consumatori e vittime dei suoi meccanismi e delle sue teletecnologie: si tratta ormai di avere accesso alle reti mondiali di telecomunicazione che si sottraggono ai tradizionali poteri nazionali o statali²⁴. È con, e a volte contro, questi mezzi che dobbiamo oggi pensare la religione e il suo "ritorno", senza dimenticare le difficoltà di ricondurla ad una sola origine e riproponendo l'interrogativo iniziale che apre questo saggio di Derrida e si ripete con ossessiva ciclicità: «come parlare di religione? della *religione*? Singolarmente della *religione* oggi? Come osare parlarne al singolare?», come ostinarsi su queste domande dopo le diverse etimologie e filiazioni messe in luce? E tuttavia, nonostante tutte le difficoltà, la questione si ripropone spostandosi «e se *religio* restasse intraducibile?».

L'intraducibilità del termine *religio* indica in direzione dei due nodi problematici ancora da esplorare, la religione come risposta e la religione nelle sue due fonti, quel nucleo centrale che dà il titolo a questo intervento di Derrida e sul quale ci dobbiamo ora fermare. Le due fonti della religione stanno nella distinzione tra due esperienze che in essa si raccolgono: l'esperienza della *credenza* e quella del *sacro/santo/immune/indenne/heilig*. Siamo al nodo centrale, alla questione che svolge un ruolo strategico, anche se non occupa nessun centro ma si dissemina in tutto il testo del nostro autore, perché tra tutte le distinzioni "indispensabili ma raramente rispettate" egli ritiene di dover saggiare «il privilegio quasi-trascendentale che riteniamo di dover accordare alla distinzione tra l'esperienza della credenza *da una parte* (...), e, *dall'altra*, l'esperienza della sacralità, persino della santità, dell'indenne sano e salvo (*heilig, holy*). Ci sono due fuochi o due fonti distinti. La "religione" rappresenta la loro ellissi, perché comprende i due fuochi ma talvolta ne tace, in modo per l'appunto segreto e reticente, l'irriducibile dualità»²⁵. Queste affermazioni ci conducono al cuore del problema e ci mostrano Derrida tra l'eredità di Heidegger e di Lévinas, ci conducono per mano a ripercorre alcune tappe del difficile rapporto di Heidegger con la teologia e la fede, per concludere con l'insuperabile dualità delle fonti della religione, che il nostro intende mantenere nella loro indecidibilità.

Ancora Heidegger dunque sul cammino di Derrida, ed il secondo *corsivo* di questo saggio indica subito in questa direzione nominando la catena semantica "sano, santo, sacro, salvo, indenne, immune (*sacer, sanctus, das Heilige, holy* e i loro supposti equivalenti in altre lingue)", catena che si sviluppa come un'interrotta sequenza di questioni. E poco dopo chiedendosi se Heidegger non apra un'altra via²⁶ rispetto alla separazione kantiana tra religione del semplice culto e religione mora-

²³ *Ivi*, p. 41.

²⁴ Derrida aggiunge delle acute osservazioni sulle potenzialità che i nuovi media mettono a disposizione anche della diffusione di un certo discorso religioso, evidenziando positività e negatività del fenomeno.

²⁵ *Ivi*, p. 39.

²⁶ E per indicare altri problemi che restano sullo sfondo delle riflessioni del nostro citiamo alcune righe: «Infatti, in *Sein und Zeit*, (Heidegger) insiste sul carattere insieme *premorale* (o preetico, se etico rinvia a ancora a quel senso di *ethos* che Heidegger considera inadeguato, derivato e tardo) e *prereligioso* della "coscienza" (*Gewissen*). Dell'essere-responsabile-colpevole-indebitato (*Schuldigsein*) o dell'attestazione (*Bezeugung*) originari. Si tornerebbe così al di qua di ciò che salda la morale alla religione, cioè, in questo caso, al cristianesimo. Ciò permette in linea di principio di ripetere la genealogia nietzscheana della morale, ma decristianizzandola là dove necessario, sradicandone la matrice cristiana. Strategia tanto più astuta e necessaria per Heidegger, il quale non finisce mai di prendersela con il cristianesimo

le, o tra fede dogmatica e fede riflettente, richiamando la distinzione già evocata tra *Offenbarung* e *Offenbarkeit* Derrida viene al punto che ora lo interessa di più affermando che «bisognerebbe risvegliare l'esperienza indenne del sacro, del santo e del salvo (heilig). Dovremmo concentrare tutta la nostra attenzione su questa catena, partendo dall'ultima parola (heilig), una parola tedesca la cui storia semantica sembra comunque resistere alla dissociazione rigorosa che Lévinas vuole mantenere tra la sacralità naturale, "pagana", e anche greco-cristiana, e la santità della Legge (ebraica) prima o sotto la Religione cristiana»²⁷. Ci confrontiamo ora con l'ardua questione della collocazione del nostro autore tra Heidegger e Lévinas che qui si schiera con il primo contro il secondo, ossia con l'impossibilità di separare sacro e santo, per raccogliarli nell'indistinta esperienza del "religioso" prima che questa di differenze nelle diverse religioni storiche, si manifesti nelle diverse rivelazioni e si renda leggibile nei diversi libri sacri. Nella tensione tra Heidegger e Lévinas Derrida non è d'accordo con la distinzione netta che il secondo istituisce tra sacro e santo, ma a dire il vero non è neanche tanto interessato ad approfondire il problema perché ormai il suo interesse è catturato dalla semantica del termine tedesco *heilig* che trova nel testo heideggeriano una ricca articolazione, anzi il nostro accentua la sua attenzione sugli ultimi vocaboli della catena semantica più volte ripetuta, su quell'*indenne* e *immune* verso i quali tornerò tra breve.

Tornerò dopo aver evidenziato come la distinzione che al nostro interessa in questo contesto è quella che egli rintraccia tra "le due fonti della religione" che ha già indicato nell'esperienza della *credenza* e in quella indifferenziata dell'*indenne-immune*, per ricordarci come anche Heidegger nonostante le ripetute denegazioni abbia rifiutato ostinatamente la prima, salvando in qualche modo la seconda. In più occasioni²⁸ l'autore di *Essere e tempo* ha espresso le sue riserve sul legame tra fede e ragione, tra ontologia e teologia che caratterizza la nostra tradizione, ma a parere del nostro autore, quando prende le distanze dalla fede (*Glaube*) egli la intende anzitutto come una forma ingenua di credenza, come semplice credulità o cieco consenso all'autorità, mentre conserverebbe una certa *fidatezza* là dove fa intervenire la *Zusage*. A Derrida infatti «sembra comunque difficile dissociare dalla fede in generale (*Glaube*) quanto Heidegger stesso designa con il nome di *Zusage* (accordo, acquiescenza, fiducia o confidenza), come il pensiero più irriducibile e persino più originario, prima ancora dell'interrogazione che, come aveva detto, costituisce la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero. Sappiamo che senza rimettere in discussione quest'ultima affermazione, più tardi apportò una precisazione che faceva della *Zusage* il movimento più proprio del pensiero e, in fondo (benché Heidegger non lo dica in questa forma), ciò senza cui non sorgerebbe neppure la domanda»²⁹.

Derrida opera una certa riabilitazione della credenza, a suo parere separata dalla catena sacrosanto-sano-indenne-immune, ma costituente con essa la doppia sorgente della religione; anche la fede, non certo quella forma ingenua che significa aderenza acritica all'autorità del dogma, ma quella serena acquiescenza, quasi abbandono fiducioso, quella *fidatezza* che manifesta il sì, l'affermazione che apre ogni possibilità di discorso, che si dispone all'accettazione e dell'evento e dell'altro, tutte tematiche che si legano alle riflessioni etiche che di recente caratterizzano il suo pensiero. Accanto a questo "recupero" delle fede c'è anche un diverso atteggiamento nei confronti delle speranze, che viene a significare anche assunzione di una certa forma di responsabilità, sulla scorta della nuova attenzione alla risposta come modalità originaria della parola, speranza che nel nostro autore prende le forme dell'attesa, dell'accordo, dell'accoglienza, soprattutto dell'ospitalità che apre all'immensa questione di una Giustizia come dimensione che eccede le singole, a volte

o di distaccarsene – con una tale violenza che è troppo tardi, forse, per negare certi motivi archi-cristiani della ripetizione ontologica e dell'analitica esistenziale». *Ivi*, p. 14.

²⁷ *Ivi*, pp. 16-17.

²⁸ Qui, come già in occasione di *Come non parlare* Derrida ci ricorda alcune tappe del difficile rapporto di Heidegger con la fede, da quando nel 1921 scriveva a Karl Löwith "io sono un teologo cristiano", per dichiarare poi a più riprese che la filosofia è atea nel suo stesso principio, o che "una filosofia cristiana è un cerchio quadrato e un malinteso" (*Introduzione alla metafisica*), "b che la fede è per la filosofia una follia" e viceversa, o che "per la fede non c'è posto nel pensiero" (*Il detto di Anassimandro*), o ancora e per chiudere una questione che non si chiuderà mai "se fossi stato toccato dalla fede avrei chiuso il mio atelier".

²⁹ J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., pp. 66-67.

meschine leggi di giustizia. Fede, Speranza, sembra quasi di avere a che fare con le virtù teologali, mancherebbe solo la carità, e forse questa resta una virtù troppo cristiana, ma anche senza essere nominata sembra presente proprio là dove Derrida parla di accoglienza e di ospitalità dell'altro, di ogni singolo altro, indipendentemente dal suo nome, dal suo *status*, dalla sua provenienza, dalla sua religione, dal suo reddito, dalla sua cittadinanza, dal suo domicilio: tutte condizioni derivate, secondarie, rispetto al suo essere semplicemente un altro uomo.

Heidegger separa e salva l'indenne, rifiuta la credenza come espressione della dogmatica perché rifiuta il "romano" del cattolicesimo come espressione del diritto, dello stato, della potenza e del teologico; Derrida riconosce due diverse sorgenti della religione e le mantiene entrambe nella loro tensione indecidibile come mantiene unita la catena semantica sacro-santo-sano-indenne-immune prendendo in questo caso le distanze da Lévinas³⁰, ci porta ora a fermare la nostra attenzione sugli ultimi anelli di questa catena: l'*indenne*, l'*immune* come caratteri dell'esperienza del "religioso" e del suo ritorno. Ancora una domanda per introdurre questa enorme questione «non è forse l'indenne³¹ l'oggetto stesso della religione?», nuova per il nostro autore ma diretta conseguenza delle sue precedenti riflessioni, perché ora si tratta per lui di spiegare due cose in una, infatti «il cosiddetto "ritorno del religioso", e cioè il frangersi di un fenomeno complesso e sovradeterminato non è un semplice ritorno, perché la sua mondialità e le sue figure (tele-tecno-media-scientifiche, capitalistiche e politicoeconomiche) restano originali e senza precedenti. E non è un ritorno *semplice del religioso* perché comporta, in una delle sue tendenze, una distruzione radicale del religioso (*strictu sensu*: il romano e lo statale, come tutto ciò che incarna il politico o il diritto europeo... Bisogna anche dire che, parallelamente, un'altra affermazione autodistruttrice, oserei dire autoimmune, della religione potrebbe essere all'opera in tutti i progetti "pacifisti" ed ecumenici, "cattolici" o meno, che fanno appello alla fraternizzazione universale, alla riconciliazione degli "uomini figli dello stesso Dio"»³².

Anche questi fenomeni possono infatti iscriversi in un *doppio orizzonte*, caratterizzato per un verso dalla "morte di Dio" e da quella "ri-immanentizzazione antropologica" che significa porre i diritti degli uomini e/o della vita umana al posto del divino ormai desertificato, oppure in quella ricerca della pacificazione che si risolve in un gesto logocentrico ed eurocentrico di cui abbiamo esaminato alcuni caratteri parlando della *mondialatinizzazione*. Derrida ci conduce a pensare la seconda cosa, che non può essere separata dalla precedente, perché «lo stesso movimento che rende indissociabili religione e ragione teletecnoscientifica, nel suo aspetto più critico, reagisce inevitabilmente *a se stesso*. Secerne il suo antidoto, ma anche il suo potere di autoimmunità. Siamo in uno spazio in cui ogni autoprotezione dell'indenne, del sano e del salvo, del sacro (*heilig, holy*), deve proteggersi dalla propria protezione, dalla propria polizia, dal proprio potere di rigetto, dal *proprio* semplicemente, cioè dalla propria autoimmunità. È questa terrificante ma fatale logica dell'*autoimmunità*

³⁰ Questa duplice esigenza costella tutto il testo di Derrida, ma tra le espressioni più significative cito la seguente: «Qui bisogna forse distinguere tra due filoni (si potrebbe dire anche due ceppi o due fonti) del religioso. Si può certo associarli, e analizzare alcune loro eventuali complicazioni, ma non si dovrebbe mai confondere o ridurre l'uno all'altro come quasi sempre si fa... Bisognerebbe anche interrogare, per un verso, la distinzione proposta da Lévinas tra sacro e santo; per altro verso, rivendicare la necessità rimescolare le acque, per così dire, di queste due fonti eterogenee della religione, ma senza con questo, crediamo, tornare all'identico». *Ivi*, pp. 36-37.

³¹ In nota, nonostante le riserve prima ricordate, un rimando all'etimologia di *indemnis* per ricordarci che sta a significare "ciò che non ha subito danno o pregiudizio" e per la sua provenienza si lega al "sacrificio offerto agli dei in compensazione rituale". Per cui «si potrebbe parlare in quest'ultimo caso d' *indennizzo*, e qua e là ci serviremo di questa parola per designare al contempo il processo di compensazione e la restituzione, talvolta sacrificale, che ricostituisce la purezza intatta, l'integrità sana e salva, una proprietà e una proprietà non lesa... È ciò che dice insomma la parola "indenne": il puro, il non contaminato, l'intoccato, il sacro o il santo prima di ogni profanazione, ogni ferita, ogni offesa, ogni lesione. Spesso è stato scelto per tradurre *heilig* (sacro, santo e salvo, intatto) in Heidegger. Dal momento che la parola *heilig* sarà al centro di queste riflessioni, dovremo chiarire fin d'ora l'uso che faremo di "indenne", "indennità", "indennizzo". Più avanti vi assoceremo, e con regolarità, le parole "immune", "immunità", "immunizzazione", e soprattutto "autoimmunità"». *Ivi*, pp. 25-26 in nota.

³² *Ivi*, p. 46.

dell'indenne che assocerà sempre Scienza e Religione»³³. Non l'ho ricordato perché non posso affrontare il problema ma tutte queste riflessioni ruotano attorno alle questioni della guerra, di tutte le guerre, anche quelle di religione, di tutti gli integralismi e di tutti i fondamentalismi, capaci di mettere in atto dei meccanismi di reazione ipercritica che non si arresta e non retrocede dinanzi a nulla, anzi assomiglia ad una «radicalizzazione decostruttiva del gesto critico».

Anche la psicoanalisi, oggi un poco accantonata, ci ha insegnato qualcosa a proposito di questi meccanismi di reazione immunitaria indicando verso quella struttura profonda che manifesta una sorta di paura di sé contro la quale reagisce nei modi più diversi e mettendo a frutto tutti gli strumenti possibili, a cominciare da quelli che gli sono più solidali, con i quali ha stretto i legami più solidi. Giocando tra appropriazione ed ex-appropriazione «la reattività del risentimento oppone questo movimento a se stesso dividendolo. E così s'indennizza, in un movimento che è insieme immunitario ed autoimmune... Una simile scissione interna, che apre la distanza, è anche il «proprio» della religione, ciò che appropria la religione al «proprio», ciò che appropria l'indennizzo religioso a tutte le forme di proprietà, dell'idioma linguistico nella sua «lettera», al suolo e al sangue, alla famiglia e alla nazione»³⁴. Questa reattività interna si pone immediatamente come immunitaria ed autoimmune, si appropria e si oppone a ciò stesso che la protegge, si oppone anche ai propri anticorpi alleandosi con il nemico, si fa ospitale agli antigeni. Ma nonostante tutto ciò c'è ancora un a-venire, che non possiamo conoscere e calcolare ma che attende la nostra risposta e la nostra responsabilità, un a-venire in cui proseguendo la genealogia semantica dell'indenne/immune, trova ancora e sempre espressione la forza della vita, tanto che Derrida si chiede «la religione del vivente: non è forse una tautologia?», non ha forse la religione sempre a che fare con la salute e/o la salvezza della vita, non della «huda vita» ma della vita umana, della vita propriamente umana. Ci troviamo così di fronte ad una struttura «quasi» universale della religiosità comandata da «un doppio postulato apparente: da una parte, il rispetto assoluto della vita, il «non ucciderai»... e d'altra parte la vocazione sacrificale, anch'essa universale»³⁵, che caratterizza i grandi monoteismi.

Così la vita, propriamente umana, si trova esposta ad una doppia ingiunzione, tra la richiesta imperiosa della salvaguardia della propria *dignità* e la possibilità estrema del *sacrificio* assunta per dare *testimonianza* «della trascendenza infinita di ciò che vale più di lei (la divinità, la sacrosantità della legge)» da cui derivano «trascendenza, feticismo e spettralità» di ciò che solo può dare valore a tutto, anche all'umano, perché «la dignità della vita non può che rimanere al di là del vivente presente», in una struttura spettrale in cui «questa eccedenza sul vivente... apre lo spazio di morte che si lega all'automa, alla tecnica, alla macchina, alla protesi, alla virtualità, in breve alle dimensioni della supplementarità autoimmune e autosacrificale, quella pulsione di morte che tormenta in silenzio ogni comunità, ogni *auto-co-immunità*»³⁶. Si legano qui, sempre secondo il doppio legame tanto caro a Derrida, le questioni che il nostro tempo ha da pensare, un tempo in cui le tele-tecno-scienze diffondono a livello mondiale, utilizzando gli stessi strumenti, istanze globalizzanti, universalizzanti

³³ *Ivi*, pp. 47-48. Derrida aggiunge in nota alcuni chiarimenti su «l'immune (*immunis*) è affrancato da incarico, servizio, imposta, obbligo (*munus*, radice del comune, della comunità). Questa franchigia o questa esenzione sono state trasferite subito nei campi del diritto costituzionale o internazionale... ma appartengono anche alla storia della chiesa cristiana e del diritto canonico; l'immunità dei templi era anche l'inviolabilità dell'asilo che taluni potevano trovarvi... È soprattutto nel campo della biologia che il lessico dell'immunità ha sviluppato la sua autorità. La reazione immunitaria protegge l'indennità del corpo proprio producendo degli anticorpi contro gli antigeni estranei. Quanto al processo di autoimmunizzazione che qui ci interessa in particolare, come è noto esso consiste, per un organismo vivente nel proteggersi dalla propria autoproduzione distruggendo le proprie difese immunitarie. Dal momento che il fenomeno di questi autoanticorpi si estende in una zona molto più larga della patologia e visto che si ricorre sempre più spesso a virtù positive di immunodepressori destinati a limitare i meccanismi di rigetto e a facilitare la tolleranza di certi trapianti d'organo, ci avvarremo di questo allargamento e parleremo di una sorta di logica generale dell'*autoimmunizzazione*. Che ci sembra indispensabile, oggi, per pensare i rapporti tra fede e sapere, religione e scienza, così come la duplicità delle fonti in genere». *Ivi*, p. 48.

³⁴ *Ivi*, p. 50.

³⁵ *Ivi*, p. 56. Quella del sacrificio è un'altra grande questione affrontata da Derrida in molti dei suoi scritti più recenti, sulla quale non posso soffermarmi in questo saggio.

³⁶ *Ivi*, p. 57.

e contrapposte pulsioni reattive identitarie, che sfociano in due diverse violenze. Una “contemporanea” fatta di teletecnologie militati, di cultura digitale che invade il cibernazio, impone la mondializzazione del modello democratico europeo che si estende fino agli interventi umanitari e a quelli di “mantenimento della pace”, cui si contrappongono i ritorni alle forme più arcaiche di violenza e di identificazione reattiva, facendo ricorso agli stessi strumenti ed alle stesse strategie di comunicazione, fino «alla violenza del sacrificio in nome della non violenza» perché «il rispetto assoluto impone anzitutto il sacrificio di sé, dell’interesse più prezioso..Il sacrificio di sé sacrifica dunque il più proprio al servizio del più proprio»³⁷. Tutto resta preso in questa struttura spettrale auto-immunitaria nella difesa della propria auto-indennità, lo stesso ritorno del religioso deve riuscire a far procedere insieme la “reattività del ritorno primitivo e arcaico” sia con il *dogmatismo oscurantista* che con la *vigilanza ipercritica*, perciò «la reazione religiosa imbocca sempre due vie normali, concorrenti e apparentemente antitetiche..o il fervente ritorno alla cittadinanza nazionale..o, al contrario, la protesta universale, cosmopolita o ecumenica»³⁸.

In virtù di questo doppio legame per Derrida è indispensabile mantenere l’indecidibilità tra le due fonti della religione: la fiducia, la confidenza, quella forma ospitale di credenza, accanto all’altra sorgente, quella che rinvia all’immunità dell’indenne, senza mai pretendere di saturare (nella violenza) lo scarto tra la possibilità del “religioso” come struttura universale ed ogni sua realizzazione storica, necessariamente determinata e diversa dalle altre. Ecco perché, nonostante le ripetute denegazioni, l’esempio di Heidegger resta sempre privilegiato, perché questo autore nel suo cammino, come già abbiamo rilevato, rifiuta l’esperienza ingenua della credenza per fare salva quella della purezza dell’indenne, anche se rimandando ad un passo già citato a Derrida «sembra comunque difficile dissociare dalla fede in generale (*Glaube*) quanto Heidegger stesso designa con il nome di *Zusage*..come il pensiero più irriducibile e persino più originario, prima ancora dell’interrogazione che, come aveva detto, costituisce la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero»³⁹. Questo spostamento d’accento della propria riflessione dalla priorità della domanda alla radicalità di una risposta che apre ogni tipo di discorso è un passaggio filosofico che Derrida percorre per suo conto, in modo diverso dal maestro qui tante volte evocato, in vista di una diversa finalità; per il nostro si tratta infatti ora di privilegiare la radicalità della *questione etica* che la parola come risposta/responsabilità ci impone. Per Derrida il passaggio resta segnato dallo spostamento progressivo che i suoi scritti mostrano dalla centralità che la *différance* ha nei suoi primi testi allo spazio sempre più rilevante che viene occupato dalla questione dell’alterità.

Derrida è consapevole di compiere un passo che lo porta lontano da quanto Heidegger voleva sostenere, ma non tanto a suo parere, da quanto è possibile leggere nei suoi testi, in direzione di un’esperienza della *testimonianza*, della quale è possibile recuperare le tracce «dall’analitica esistenziale al pensiero dell’essere e della verità dell’essere, riafferma continuamente ciò che chiameremo (in latino, purtroppo, e in un modo troppo romano per Heidegger) una certa *sacralità testimoniale*, diciamo anche una fede giurata. Questa continua riaffermazione attraversa tutta l’opera di Heidegger. Abita il motivo dell’attestazione (*Bezeugung*) in *Sein und Zeit*, assieme a tutti quelli che ne dipendono e non possono esserne dissociati, cioè tutti gli *esistenziali*, e più da vicino la coscienza (*Gewissen*), la responsabilità o colpa originaria (*Schuldungsein*) e l’*Entschlossenheit* (la determinazione risoluta)»⁴⁰. Questioni queste che impongono oggi la lettura dei *Beiträge* e di alcuni testi im-

³⁷ *Ivi*, p. 58.

³⁸ *Ivi*, p. 63. Il testo di Derrida così continua: «ecologisti, umanisti, credenti di tutti i paesi, unitevi nell’internazionale dell’anti-teletecnologismo!». Ne va di un’internazionale che, del resto – ed è la singolarità del nostro tempo – non può che svilupparsi sulle reti che combatte, utilizzando i mezzi dell’avversario. Alla stessa velocità, contro un avversario che in realtà è lo stesso. Lo stesso in due, quello che si dice il contemporaneo nello stridente anacronismo della sua dislocazione. Indennizzo autoimmune. È per questo che i movimenti contemporanei devono cercare la salvezza (il sano e salvo, come il sacrosanto), e così la salute, nel paradosso di una nuova alleanza tra il teletecnoscientifico, e i due ceppi della religione (l’indenne, *heilig-holy*, da una parte, la fede o la credenza, il difuciario, dall’altra). L’umanitario ne sarebbe un buon esempio. E così pure “le forze per il mantenimento della pace”». *Idem*.

³⁹ *Ivi*, p. 66.

⁴⁰ *Ivi*, p. 67.

portanti dedicati ai problemi qui sollevati⁴¹, per mettere in chiaro la ripetizione ontologica di concetti così marcatamente legati alla tradizione cristiana, per ora Derrida si limita a indicare un ‘principio di lettura’ secondo cui «il punto di partenza di *Sein und Zeit* è una situazione che non può essere radicalmente estranea a ciò che si chiama la *fede*. Non la religione, certo, né la teologia, ma ciò che nella fede acconsente, prima o di là da ogni domanda, già nell’esperienza comune di una lingua o di un ‘noi’»⁴².

L’esperienza della testimonianza si pone alla confluenza delle due fonti della religione ed è ‘impegnata in ogni indirizzarsi all’altro’, in essa e con essa la verità è promessa al di là di ‘ogni prova, di ogni percezione, di ogni dimostrazione intuitiva’, è coestensiva se non condizione di ogni ‘legame sociale’, funziona come la promessa di un ‘performativo assiomatico’ (un altro ‘quasi trascendente’) che condiziona e precede ‘ogni rivolgersi all’altro’. Come scrive Derrida «l’attestazione pura, se c’è, appartiene all’esperienza della fede e del miracolo. Implicata in ogni ‘legame sociale’, nel più ordinario, si rende indispensabile tanto alla Scienza quanto alla Filosofia ed alla Religione»⁴³. Secondo una strategia ben collaudata del nostro si tratta ancora una volta di un ‘quasi trascendente’ che tiene aperta la relazione tra poli che la traccia portante della nostra tradizione ha separato, si tratta di rimettere in discussione l’opposizione ingenua Ragione/Religione sulla quale i critici moderni della religione si sono a lungo esercitati per mostrare invece come Ragione e Religione hanno una loro sorgente comune nell’esperienza di un impegno, di un legame, di un *gage*, che precede ogni sua modalità specifica. C’è sempre una risposta, essa si dà anche nella forma del rifiuto e del silenzio, assume la forma di un performativo che significa la responsabilità di fronte all’altro.

È questo il terzo filo conduttore di questi corsivi derridiani che volevo evidenziare, l’ho lasciato per ultimo perché resti evidente che si tratta della traccia più resistente di tutte le osservazioni presentate in questo saggio, e si lega a quell’altra etimologia della religione che si compromette con il *re-spondeo*⁴⁴, che rimanda alla testimonianza, all’attestazione ed al testamento perché «per poco che si sappia della religione si sa almeno che è risposta e responsabilità prescritta, che non la si sceglie liberamente, con un atto di pura e astratta volontà autonoma. Implica certo libertà, volontà e responsabilità ma – proviamoci a pensarlo – volontà e libertà *senza autonomia*. Si tratti di sacralità, di sacrificialità o di fede, l’altro fa la legge, l’altro è la legge, e si arrende all’altro. A ogni altro e all’altro»⁴⁵. La risposta/responsabilità è la sorgente anche del legame sociale, scaturisce da quella fiduciosa acquiescenza alla comunità di una lingua e di un noi che non scaturisce dalla somma di tanti *alter ego*, cui resterebbe secondo Derrida ancorata la concezione heideggeriana del *Mitsein*, mentre «qui si aprirebbe il *socius*, o il rapporto all’altro, come segreto dell’esperienza testimoniale – dunque di una certa fede»⁴⁶.

Ereditare da una tradizione significa anche scegliere, rispondere all’irruzione dell’altro, di un alterità che può anche assumere la forma del lascito di molti testi e di molte scritture. Ereditare non è un atto semplicemente passivo o neutro, si tratta sempre di scegliere, di decidere, senza regole e senza procedure prestabilite, quindi di responsabilità, perché dobbiamo assumere con la risposta la responsabilità del passato e del futuro, tendersi e tenersi tra la memoria della tradizione e la promessa dell’avenire. E nonostante l’opinione superficiale fin troppo diffusa *la decostruzione* non è il

⁴¹ Derrida indica qui soprattutto i lavori di F. Dastur, *Heidegger et la théologie*, in «Revue philosophique de Louvain», 2-3, 1994 e J.-F. Courtine, *Les traces et le passage de Dieu dans les “Beiträge zur Philosophie” de Martin Heidegger*, in «Archivio di Filosofia», 1-3, 1994.

⁴² J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., pp. 67-68.

⁴³ *Ivi*, p. 71.

⁴⁴ Bisogna ritornare al corsivo n. 29 dove Derrida scrive «La religione? Risposta? La religione è la risposta». Bisogna ancora sapere che cosa significa *rispondere*, e nello stesso tempo *responsabilità*. Bisogna ancora saperlo, e crederci. Non c’è risposta, in effetti, senza principio di responsabilità: bisogna rispondere all’altro, davanti all’altro e a sé, e non c’è responsabilità senza *fede giurata*, senza pegno, senza giuramento, senza qualche *sacramentum* o *jus jurandum*». *Ivi*, p. 30.

⁴⁵ *Ivi*, p. 37.

⁴⁶ *Ivi*, p. 72.

semplice azzeramento di tutto il nostro passato, essa assume invece il lascito dei testi che la tradizione ci ha consegnato, lasciando a noi, ad ognuno di noi la responsabilità della decisione di quale uso farne. Questo intervento *performativo* ci pone anche di fronte al “ritorno della religione” e Derrida ci invita a mantenere la sua doppia sorgente, l’esperienza del sacro/santo indenne accanto a quella della credenza, a mantenere aperta la relazione tra l’orizzonte “quasi” trascendentale del religioso e le forme particolari storicamente assunte dalle singole religioni nel corso della storia senza pretendere mai di saturare il loro scarto. Ancora *tracce della differenza* nella scrittura di Jacques Derrida, a molti anni di distanza da quando questi termini hanno fatto il loro ingresso nel lessico filosofico e parevano allora sconvolgerne l’andamento, tracce che ci richiamano a porci ancora le domande radicali che inquietano il nostro pensare, domande che conservano la loro validità anche quando molte risposte sono state decostruite e molte altre ancora dovranno esserlo e proprio per salvaguardare la filosofia nel suo progetto impossibile di tenere insieme vita e pensiero.