

Silvia Geraci, *L'ultimo degli ebrei. Derrida e l'eredità di Abramo*, Mimesis, Milano 2010. Un volume di pp. 299.

Il dibattito filosofico nato intorno al pensiero di Derrida non manca di registrare la presenza di studi che analizzino il rapporto tra la tradizione ebraica e la figura del filosofo algerino. L'orizzonte teologico è diventato così la lente privilegiata per filtrare ed interpretare la decostruzione derridiana come nuova indagine che inaugura un "neo nichilismo ateologico" chiuso alla possibilità di pensare Dio (Marion e il fronte di coloro che stigmatizzano il pensiero di Derrida) o, al contrario, come arma di un pericoloso "teologismo postmoderno" volto a ridisegnare i tratti del dialogo con Dio in un'epoca post-metafisica (Habermas). Il libro della Geraci fornisce una preziosa analisi del pensiero di Derrida posto in un confronto serrato con il ricco ventaglio di figure e di posizioni della tradizione ebraica ed è volto a «dimostrare che l'opera derridiana è percorsa da una precisa proposta teoretica, che consiste in un modo postnichilistico, post-religioso e post-teologico di pensare una certa "fede" abramica» (pag. 105). La *judéité* non è tuttavia oggetto di una rivendicazione identitaria da parte di Derrida ma il limite di una "disappartenza", di "un'appartenenza senza appartenenza" comprensibile solo, come sottolinea la Geraci, alla luce dell'orizzonte marrano cioè nell'ottica di chi continua a coltivare il segreto della fede ebraica pur tradendola esteriormente. Derrida è così il «marrano assoluto» talmente contaminato con l'altro, di cui è ostaggio e ospite allo stesso tempo, da vivere la propria «turba dell'identità», condizione che lo pone sempre ai margini della comunità ebraica, membro interno e reietto, «l'ultimo degli ebrei»: sia il peggiore, il traditore che porta l'ebraismo alla sua fine, sia l'electo, il privilegiato che mantiene il segreto testimoniando con la sua esistenza la «non coincidenza con sé dell'ebreo» e annunciando l'apertura della comunità ebraica verso un al di là dell'identità e delle tradizioni, verso l'altro irrappresentabile. Se l'unico modo per garantire la sopravvivenza di se stessi e di una certa ebraicità – non canonica, allergica ad ogni riconoscimento ufficiale esteriore ed irriducibile alla fedeltà letterale – è il tradimento, allora il marrano «diviene colpevole proprio nel momento in cui fa la verità di sé, di sé come traccia di un certo passato» (p. 98). Lo *spergiuro*, quindi, diventa essenziale alla sua ebraicità e si collega ad Abramo figura del marrano che ha «rotto con se stesso dimenticando la propria terra natale per rispondere alla voce dell'altro, dell'altrove, dell'avvenire» (p. 100) pronunciando il suo: «Eccomi, sì» originario, emblema di una vocazione universale all'Altro precedente la legge sinaitica e senso di un' obbligazione che sigilla l'alleanza di tutte le nazioni. Lo spergiuro diventa così anche la macchia indelebile della giustizia,

la firma del marrano che è invisibile in ogni rapporto etico del faccia a faccia con l'altro (giustizia come eteronomia, dono gratuito senza scambio, «risposta all'altro come all'unico che viene, sempre e in ogni caso, prima di me», p. 177) ma che emerge di fronte all'irruzione del *terzo* (l'orizzonte politico della legge inseparabile dal piano etico del faccia a faccia perchè il terzo è presente sin dall'inizio per smentire l'unicità assoluta dell'Altro) il quale esige anch'esso – al pari dell'altro – la mia risposta responsabile. L'interpretazione del sacrificio di Isacco, debitrice della lettura kierkegaardiana, apre al senso della «perversione strutturale» contenuta nel «paradosso del dovere assoluto». Come per Kierkegaard nessuno è in grado di comprendere la fede di Abramo testimoniata dalla peggiore atrocità immaginabile, così per Derrida il rischio dello spergiuro assunto da Abramo (Abramo tradisce comunque: «O Dio o il figlio, o l'Altro o il terzo», p. 196) è la garanzia del *segreto* della fede ebraica, cioè della singolarità del faccia a faccia con Dio perchè il terzo sia escluso. «Questo “ospitare in sé un nocciolo di irresponsabilità o di incoscienza assoluta”, è quanto Derrida chiama “il *segreto* della responsabilità”: è proprio il segreto quel fuori-legge che l'ordine del diritto, della legge, dell'etica non può sopportare» (p. 200). Il senso di una *judéité* cercata prima della Legge e la denuncia dell'insufficienza della sfera normativa legano in maniera unica Derrida e san Paolo. Abramo, come è scritto nella *Lettera ai Romani*, entrò nell'Alleanza con Dio – *prima del Sinai* – in virtù della sua fede, «sperando contro ogni speranza», e perforò così l'orizzonte della legalità. Il capostipite del popolo ebraico è usato da Paolo per legittimare la fede cristiana che compie la legge. Ciò non costituisce – come suggerisce l'attenta lettura di Taubes – una svalutazione della Torah ma un suo compimento ad opera del comandamento cristologico dell'amore, quel *nomos anomos*, «legge senza legge» che è tradotto da Derrida nell'ospitalità incondizionata verso lo straniero, cifra etica del cosmopolitismo universalistico cioè di una politica “altra” e illegale che condanna irrimediabilmente a diventare *fuori-legge* e colpevoli di spergiuro.

La riflessione intorno al tema della circoncisione segna un ulteriore passo di avvicinamento a Paolo sulle tracce del pensiero di Lévinas. Paolo invoca la necessità di una «nuova» circoncisione (la «circoncisione del cuore») che, a differenza di quella carnale che marchia la singolarità ebraica chiudendo la comunità a tutti i non circoncisi, rappresenti una conversione interiore e consenta a tutti i popoli, in virtù dell'unità in Cristo, la loro inclusione nella Nuova Alleanza. La Geraci mostra che Derrida, per escludere qualsiasi radice cristiana, retrodata l'«interiorizzazione» paolina nella «circoncisione delle labbra e delle orecchie» dal sapore veterotestamentario. Attraverso la risposta (le labbra) e l'ascolto (le orecchie), la lingua – e non più il cuore – è chiamata a pronunciare la sua disponibilità ad accogliere l'altro secondo una tipica curvatura levinassiana. Sempre a Lévinas è riconducibile il senso dell'*ateismo ipermnesico*. Il marrano Derrida coltiva una memoria di Dio svuotata di alcun contenuto teologico e incapace di ricordare il suo Nome proprio perchè può essere chiamato sempre con altri nomi, sfuggendo alla presa totalizzante del soggetto. Nella logica della *traccia*, il Dio di Lévinas resiste ad ogni tentativo di tematizzazione, dis-dicendosi continuamente, senza mai rivelarsi pienamente – come in *Es 33* – se non lasciando una traccia che però non è mai un segno, seppur

effimero, della sua presenza ma traccia che rinvia *à-Dieu* attraverso l'altro, votando l'intera propria esistenza all'altro. In nome del progetto di decostruzione della metafisica occidentale, Derrida scova i resti ultimi della presenza di Dio nella «curvatura dello spazio intersoggettivo» di Lévinas e radicalizza la propria riflessione in direzione dell'infinita assenza di Dio, parlando di *architraccia*. Dio si dà solo nella cancellabilità della traccia che, nel movimento infinito a ritroso non ammette più il riferimento al senso e alla presenza di Dio dischiudendo il «crollo senza fondo» della sua assenza.

La Geraci mostra infine, che la recente riflessione derridiana sull'avvenire messianico, chiaramente debitrice del messianismo etico levinassiano, assume i caratteri dell'*Ereignis* heideggeriano e della temporalità kairologica paolina. L'*evento*, in Heidegger, è l'accadere del tempo come dono al di là della presenza, l'irruzione del tempo *kairologico* dell'altro che destabilizza il tempo cronologico «ordinario» rendendo ogni istante (*Jetztzeit*) l'occasione per l'instaurazione del Regno. L'*Ereignis*, «regione dell'Aperto» secondo la definizione heideggeriana, indica in Derrida l'apertura messianica di un avvenire indeterminabile ed irriducibile alla presenza perché la promessa messianica è svuotata di ogni contenuto, legata ad un al di là dell'attesa. Ecco il nocciolo del *messianismo strutturale* di Derrida cioè di un «messianismo senza religione», «messianico senza messianismo» – perché salda è la volontà di rompere con ogni teologia storica e determinata – che si spinge fino a emulare il gesto levinassiano di cancellare il riferimento alla figura del Messia. Come in Levinas chiunque è messia nella misura in cui è chiamato a rispondere all'appello dell'altro, così in Derrida il messianico è la nuda esposizione originaria all'evento imprevedibile dell'altro, l'incondizionatezza dell'apertura. La tematica del messianico conduce direttamente alla questione politica dell' «Europa a venire». Il lato politico del messianico consiste nella possibilità di decostruire le tradizioni abramiche (ebraica, musulmana e cristiana) per instaurare una tolleranza dell'alterità raggiunta attraverso una continua tensione verso i principi democratici. Come ci ricorda Derrida, «la democrazia resta a venire», non può essere irretita in alcuna definizione di un ordinamento sociale e politico perché appartiene al «tempo della promessa». Derrida ridisegna i tratti di una politica «altra» dell'*ospitalità* che trae linfa dall'*arabo*, elemento contaminante l'ebreo e il cristiano e possibilità di disarticolazione dell'identità ebraica così come della cristiana.

La Geraci ripercorre scrupolosamente le tappe della speculazione derridiana illuminando il senso del suo debito insolubile nei confronti dell'eredità ebraica dalle forti tinte marrane. Una filiazione impura e contaminata sin dall'inizio da altre filiazioni testimoniata sia sul piano esistenziale che su quello filosofico. I primi anni di vita trascorsi ad Algeri, coacervo di identità culturali diverse, l'influenza di Lévinas e la sua sollecitazione a pensare l'Altro non più, come in *Totalità e Infinito*, nei termini dell'esteriorità pura (fondamento di un pensiero della Differenza che ponendosi da alternativa al «luogo greco» finisce per irrigidirsi in una nuova identità, una nuova ontologia) ma secondo l' «intrigo dell'Altro nel Medesimo» sviluppato da Levinas in *Altrimenti che essere*, l'eco paolina che risuona nel criticare l'incompletezza della Legge la cui rigida osservanza non è sufficiente ad accogliere l'imprevedibile irruzione dell'altro, inducono Derrida a pensare la «contamina-

zione» come presupposto di apertura all'altro e come strumento di decostruzione di ogni rigida identità e di ogni metafisica. «L'ultimo degli ebrei non abbandona mai la traccia del patriarca Abramo: proprio per seguirla, si sovrappone a Cristo, si contamina con l'islamico, si porta ancora al di là. Non verso *altre* tradizioni da affiancare ad esse in vista di un sincretismo religioso, ma verso l'*altro* da qualsiasi tradizione, genealogia o filiazione, l'altro da qualsiasi identità» (p. 51).

Cecilia Ricci  
Università per Stranieri di Perugia  
ricci.cecilia84@gmail.com