Giorgia Bordoni

Economia e teo-logia negativa

*Die Ros ist ohn warum, sie blühet weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie siehet.
Angelus Silesius, La rosa senza perché*

La portata e la gittata di una “certa” teo-logia negativa – discorso *negativo* o *interrogativo* intorno a Dio – che in questa sede vorrei indicare, è quella che mi sembra trapelare, nel modo di un *basso continuo* di sinfonia, dalle maglie del pensiero di Derrida. Vibrazione silenziosa, si marca forse *attraverso* la manovra sotterranea della decostruzione, impegnata nel lavoro di mantenimento di un’anarchica attività di dislocazione, di un’interruzione eccellente *già da sempre* in atto in ogni sistema; quella operata dalla *differance-traccia* – spaziatura, piega, altro, eterogeneo, terzo *oltre ogni genere di essere* – che avrebbe *interdetto* il procedere metafisico, come resistenza insuperabile e irrisolvibile al cuore di esso.

Tale *impasse* inscritta in modo anarchico in ogni *principio di ragione*, disvelata dal gesto decostruttivo emergerà nella sua istanza di ritrazione ed auto-cancellazione come lo spazio di una faglia invisibile. La decostruzione, riconfigurandosi sulla soglia del solco dell’apofatica senza tuttavia ricadere in esso, potrà sollevare la questione di un “luogo introvabile” che ad un tempo fonda, comprende, eccede e depone il dispositivo economico innescato dall’onto-teologia, schiudendo un “nuovo pensiero dell’evento”.

Sebbene Derrida mantenga in più occorrenze una precisa riluttanza all’assimilare il pensiero della differenza e della traccia al linguaggio tipico dell’assiomatica della teologia negativa tradizionale (in quanto esse sono irriducibili all’ordine dell’essente e ciò che in esse si imprime non è niente di teologico, neppure in senso negativo¹), d’altra parte resta evidente, all’avviso di chi scrive, quanto la decostruzione rilegga in una “particolare esegetica” il percorso

teologico-negativo e lo conduca alle sue estreme conseguenze, avviluppandolo in una sorta di iperbolizzazione.

Questo breve scritto ha l'intensione di prendere in esame come il singolare movimento di Derrida radicalizzi il *vettore mobile, oscillante*, e vedremo *sdoppiato* della decostruzione al di qua della teologia negativa stessa: nell'"oltre dell'oltre". La "via negativa", mettendo in questione il Dio dell'onto-teo-logia e gli attributi che lo definiscono, avrà aperto in Derrida un discorso *obliquo*, un "passo di sbieco" che destituirà di fondamento il *Summum Ens* della metafisica. Prendendo le mosse dalla torsione imposta alla via negativa, la decostruzione comincia a considerare l'idea di Dio *senza* l'essere, impensato e inconoscibile; in questo *senza* si apre una "topografia della negatività e dell'a-topia di Dio" da cui emergerà dunque un dio inteso sia come l'assolutamente altro – *Terzo* senza-nome, Segreto, Nulla – sia come luogo-traccia insituabile ove l'avvenimento di *ogni* altro può e-venire, senza che nessuna previsione ne neutralizzi l'alterità riassorbendola nello spazio del proprio.

La teologia negativa, riformulata da Derrida a partire dalle fonti della mistica cristiana, *oltre-passa*² e *differisce* – nel senso che fa differenza, che "apre la differenza, il supplemento di spaziatura al di qua dell'origine", ma anche che "rinvia all'infinito" – l'istante in cui ogni prospettiva di carattere teo-teleo-*logico* si risolve nel suo fine; interrompe perciò ogni economia-garanzia di salvezza (soterio-*logia*) e ogni teoria-disposizione delle cose ultime (escato-*logia*), non estranea neanche alla teologia negativa. Nella manovra di Derrida, quell'«economia paradossale»³ che egli riconosceva alla corrente negativa raggiunge la sua ulteriore de-teleologizzazione; è tolto anche il tendere ad una presenza finale: l'unione con Dio.

Ma riprendiamo l'analisi "dal principio". La tradizione metafisica, a partire da Aristotele e poi nella teoresi scolastica, aveva pensato Dio nei termini di un *Ente essenzialmente essente*, l'Essere necessario e incausato, la Ragione-causa suprema (il fondamento, il principio, *Grund*) e pertanto il Fine ultimo, l'*ultima ratio* dell'esistente. La "via negativa", fin dal suo emergere proprio tra le pieghe del pensiero cristiano, procedeva invece allo svuotamento di ogni discorso positivo su Dio; cercava dunque non solo una graduale "de-sostanzializzazione" di Dio ma si volgeva a rilevarne il suo statuto

ab-solutum, sciolto da qualunque rispondenza all'idea di essere, *ratio* o senso.

Prendendo a prestito le parole di Silesius, Dio doveva essere colto nel “nulla abissale della sua *sovra-divinità*”. Sorgeva dunque la necessità di un *logos* trasversale, che richiedeva un certo “sacrificio della ragione” e della pulsione *oiko-nomica* a questa legata e che si spostasse nel senso di un superamento, ad un tempo, dell'idea di Dio come ragione teleologica e della razionalità umana come calcolante e rendente ragione di ciò che esiste, come *ratio* che dispone, *rap-presenta*, controlla nel proprio orizzonte di senso qualunque *objectum*, ricomprende ogni *Altro* (umano e divino) nella logica normativa della dimora.

Quando Heidegger definiva il versetto di Angelus Silesius – citato qui in esergo – come il più significativo del mistico tedesco, doveva aver colto lo stagliarsi, dall'immagine poetica, di un qualche slittamento del *principium rationis* di Leibniz (1646-1716). «La rosa è senza perché, fiorisce poiché fiorisce, a se stessa non bada, che tu la guardi non chiede»⁴. Sebbene la persistenza del “poiché” decidesse ancora nel senso di una permanenza di questo verso nell'economia del principio di ragione, tuttavia Silesius si sarebbe volto *al di qua* del fondamento metafisico, nel luogo ove il fondo perde le fattezze di una “sostanza suprema” che giustifica l'essente, per assumere quella di un abisso. Per Heidegger il movimento di distacco, di abbandono (*Gelassenheit*) praticato dal *senza* di Silesius rispetto alla ragione leibniziana, lasciava “ambito di rivelabilità” (*Offenbarkeit*) al dio oltre l'ente e l'essere emergendo come il pensiero più adeguato a quel *passo indietro* (*Schritt Zuruck*) che il pensatore tedesco voleva compiere *al di qua* del “principio di ragione” (uno dei pilastri della metafisica come onto-teo-logia).

Un pensiero dell'essere come *Ni-ente*, Nulla, fondamento sfondato, abisso (*Ab-grund*), fuori dalla metafisica come scienza e “logica” dell'essere dell'ente, si sarebbe richiamato a una “certa” teologia negativa⁵.

Derrida scoperà nell'incedere apofatico una qualche dinamica di decostruzione: da un lato la decostruzione tradurrà l'effetto d'irruzione di un *Terzo senza-nome* non dialettizzabile, che avrebbe prima di ogni *archè*, di ogni origine risalibile, destabilizzato il sistema

onto-teo-logico e innescato la crisi dell'idea di Dio come essere e fondamento. Dall'altro, decostruzione risponde all'urgenza del "lasciare operativi" gli effetti dell'interruzione del circolo metafisico da parte di quel non-sistematizzabile e an-economico: lavora ad un linguaggio del limite (oltre la "logia" metafisica) che liberi l'inattuale e l'impensato velato dalla griglia economica; disserra la possibilità di "pensare" l'Assolutamente Altro avulso dalle categorie dell'essere.

Il suffisso "-logia" in questo contesto si fa essenziale per il fatto che il bersaglio polemico della teologia negativa, fin dai suoi albori, era stato proprio il *logos* greco (inteso come pensiero, discorso, ragione, fondamento, calcolo e disposizione). La teologia negativa, nello specifico della lettura di Derrida, riformula l'idea del *logos*-discorso: lo scardina dalla necessità del linguaggio (come sistema di segni volto alla definizione di un oggetto) e lo rideclina nei termini di un *discorso obliquo*: privo di referente, senza oggetto. Nel corso della ristrutturazione di Derrida, la via apofatica si rileva come struttura della *de-ferenza infinita d'addio*, che dice il ritegno per ciò che non si dà ad un'intenzione significante: un "dire particolare" che lascia venire l'altro come assolutamente imprevedibile, senza nome, inimmaginabile.

Heidegger aveva suggerito una prima forma di decostruzione della metafisica nell'aver rilevato, seppure non esplicitamente, il coappartenersi di metafisica ed economia. L'economia e la teleologia lavorano nella metafisica come movimento della sua essenza onto-teo-logica; precisamente nell'essenza della metafisica emerge l'urgenza di una qualche teologia negativa: intesa come istanza che rompe e rovescia le differenti configurazioni del "paradigma economico" che si sono manifestate nelle articolazioni e nelle figure che la scienza dell'essere dell'ente ha presentato fin dai tempi della sua fondazione aristotelica.

È ora necessario segnare in modo sintetico, i luoghi in cui, a partire dall'entrata di Dio nella filosofia, Heidegger lascia risuonare l'impensato celato nell'onto-teo-logia e la possibilità del suo oltrepassamento. L'eredità della *Destruktion* heideggeriana, quell'idea del senso dell'essere come abisso, sarà raccolta da Derrida per un'ulteriore decostruzione del sistema metafisico.

Il "primo" inabissamento di Dio "al di qua" della metafisica

Nel “Trattato teologico” di Aristotele (XII libro della *Metafisica*), Dio entrava nella filosofia nei termini della «Causa prima non causata che unifica tutte le cause», l’essere dell’essente. Nella sua analisi sull’ontologia, Heidegger avrebbe messo in rilievo come, da Aristotele e nell’arco dell’intera storia della metafisica, la “questione dell’essere” fosse rimasta impensata nella sua essenza; l’esigenza di cogliere l’essere come fondamento dell’ente aveva condotto la metafisica a identificare tale essere con l’Ente sommo che rendesse legittimo tutto ciò che esiste. La metafisica è quindi ontologia (discorso sull’ente) *perché* è teologia (discorso sull’Ente sommo) e teologia *perché* è ontologia; il suffisso “-logia” indica qui l’insieme delle relazioni di fondazione-justificazione in cui l’essente è inteso nel senso della sua ragione prima e ultima.

Per giungere al “punto di avvistamento” che Derrida imprime al tentativo heideggeriano di superamento del sistema metafisico, bisogna toccare con qualche riferimento i due cardini concettuali che si intrecciano nell’*onto-teo-logia*: il principio di identità e quello di ragione. Vi è nel loro stesso fondo il portato di un nascondimento essenziale: quello della differenza ontologica, la differenza tra essere ed ente. Quali sono le due “ombre” che affiorano da questo oblio, come i “negativi” di una pellicola fotografica? Le indico in due voci: *Ereignis* (evento di appropriazione, ambito) e *Abgrund* (fondamento tolto, *Ni-ente*, abisso).

L’epoca della tecnica (*Gestell*) “esauriva”, per Heidegger, la storia della destinazione dell’essere, portava a compimento il deferimento (*Austrag*) di essere ed ente in cui la verità dell’essere si velava e disvelava (*a-letheia*). Il “momento tecnico”, apice dell’economia della presenza, si capovolgeva perciò nel suo negativo storico, *anonimo* e *anomico*: l’*Ereignis*, che bloccava ogni forma di produzione economica-razionale di epoche, ogni calcolo del fine legato ad un fondamento. Lungi dal manifestarsi come nuova epoca dell’essere, l’*Ereignis* è invece il *primo salto* (*Ur-sprung*), lo scarto all’origine che oltrepassa il fondamento della metafisica inteso come *principium* (nel senso dell’autorità, del comando); è un *venire alla presenza originario* che elide ed elude il concetto tradizionale di origine (*arché*, *principium*, *ratio*, *logos*) e di presenza (*parousia*): è l’ambito (*Bereich*)

in cui ogni palinsesto della finalit si scopre abolito. Il pensiero, nel “venire alla presenza” dell’*Ereignis*, diventa un pensiero “senza perch”, senza progetto n definizione di un fine; un pensiero che lascia venire. Questa “deriva decostruttiva” nel principio di identit nodale per comprendere i cardini da cui Derrida riarticola la sua lettura della teologia negativa, in particolare quando ci si trover alle prese con un concetto sfuggente come quello di *chora*, lo spazio-traccia della *differance* in cui ogni origine si sottrae.

Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa. La “traduzione” heideggeriana del principio di ragione ribadiva a sua volta l’oblio della differenza ontologica portante nell’enunciato leibniziano. Il *principium rationis* non parla del fondamento in s, ma della “necessit per l’ente di avere un fondamento”. L’essere, colto come fondamento dell’ente, si “entificava” in Dio (Ente onnipotente) restando obliato nella storia della metafisica. Questa “frase del fondamento” (*Satz wom Grund*) volge a render ragione dell’essente con un Ente che ne garantisce e ne assicura l’esistenza; in ci si occulta l’infondatezza del fondamento, la sua strutturale abissalit. infatti proprio nel *Nihil*, primo termine del principio di ragione, che emerge il *termine* (nel senso di *limite*) della metafisica e del suo *Grund*; l’essere, fondamento dell’ente, differisce dall’ente in quanto non un ente, ma un *Ni-ente*. Nella stessa formulazione del principio metafisico la necessit che il *Grund* (l’essere non-ente) resti infondato-inspiegato e inspiegabile, senza ragione, “senza perch”. La storia della metafisica si mostrava ancora una volta come un processo di “gestione” di un rimosso: l’essere come *Ab-Grund* (abisso insondabile) che sancisce l’ablazione di ogni *ratio*.

Il *passo indietro* tentato da Heidegger rispetto alla tradizione filosofica precedente, la domanda abissale al di qua delle maglie teleologiche della metafisica, liberava le potenzialit d’un pensiero dell’“Eterogeneo”; nell’appropriazione nell’*Ereignis*, ambito che compie il deferimento essere-ente, e ad un tempo nello spalancarsi dell’*Ab-grund*, l’insensato a condizione al principio di ragione, albeggiano gli strumenti per un pensiero dell’*Altrimenti che essere* (espressione di Levinas) e quello di una certa “morte di Dio”.

La teologia negativa come deferenza ad-dio

Il modello dal quale Derrida raccoglie – salvo poi sottoporre anch'esso a decostruzione – gli strumenti per un pensiero di Dio come assolutamente sciolto (*ab-solutus*) dal sistema metafisico, è certamente quello offerto dalla tradizione mistica: in particolare lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Meister Eckhart e Angelus Silesius. L'insorgere di un discorso negativo intorno a Dio che lo sgombrasse da ogni definizione mantenendolo nel segreto della sua trascendenza, deviava essenzialmente dalla speculazione “positiva” su Dio, diretta filiazione della tradizione onto-teo-logica inaugurata da Aristotele. La teologia negativa muoveva nel verso di un continuo svuotamento (*kenosis*) dei nomi di Dio, di una progressiva perdita, di una “morte di Dio” in quanto *ens designatum*: si trattava della regressione dal Dio-*obiectum* in Dio-*desideratum*, da *Ens summum* in *Nihil* (non-ente, oltre l'ente e poi anche oltre l'essere).

In *Salvo il nome* (1993) Derrida, intorno al termine “apofatico”, scriveva: «l'*apofasis* è la voce della teologia detta o se-dicente negativa»⁶, una voce bianca, vuota, che parla di un Dio senza l'essere

«o Dio che è al di là dell'essere. [...] L'apofasi è una dichiarazione, un'esplicitazione, una risposta che, assumendo riguardo a Dio una forma negativa o interrogativa, rassomiglia talvolta seppur erroneamente ad una professione di ateismo, [...] come una certa mistica, il discorso apofatico è sempre stato sospettato di ateismo»⁷.

Derrida intende la teologia negativa come discorso al limite della tradizione teologico-positiva e del linguaggio stesso. Ma il particolare tipo di “a-teismo” che egli ricordava come la più frequente accusa rivolta dalla tradizione ufficiale ai danni della corrente, quasi clandestina, del pensiero negativo di Dio, rivela due aspetti essenziali dell'apofasi: essa è ad un tempo *parricidio e sradicamento* di ogni onto-teo-logia e *post-scriptum*, “contro-firma ritardata” che testimonia l'incursione an-archica (senza origine) di “un certo spettro di Dio” come traccia smisurata e irrisalibile nelle viscere del sistema, che impedisce il soggetto nel suo agire economico.

Nello spazio di questo discorso “pre-originariamente di risposta”

a Dio, Derrida scova lo slancio del desiderio d'abisso che non è più un dio, di un desiderare che resta nell'esitazione errante del ritegno e della disperazione; un anelito che abbandona il proprio oggetto, che *gli dice addio* per salvarlo dalla ri-comprensione della significazione. Questo peculiare *a-teismo* che salva il ciò/Chi senza-Nome, che non si dà mai ad una intuizione e che resta irrepresentabile se non in un «modo senza modo»⁸, schiude il luogo-desert(ic)o dello spazio di evenemenzialità in cui l'Assolutamente altro, l'eterogeneo, può venire improvvisamente, fuori dalle previsioni di una teoria del fine o della Fine (intesa ad esempio come fine della Storia).

La questione del luogo-evento dovrà essere chiarificata nel tracciato delle due trame guida di questo paragrafo (*parricidio* e *post-scriptum*); in esse la “rivelazione” della teologia negativa di Derrida dovrà annunciare la nuova pratica an-economica e ultra-metafisica.

Parricidio e sradicamento. La definizione di Heidegger sulla teologia negativa come “iperbole paradossale del cristianesimo”, coglieva appieno l'interruzione radicale da questa imposta al pensiero cristiano; l'apofasi si scardinava infatti dall'intreccio delle traiettorie onto-teo-logiche della «filosofia e l'ontologia di provenienza greca, la teologia neo-testamentaria e la mistica cristiana»⁹.

Di cosa la via negativa è *nuntio*? Essa Annuncia, fa risuonare l'abisso anarchico e insondabile di Dio. È necessario, dunque, un breve esergo che prepari quel tratto del saggio di Derrida ove si fa cenno al contributo di Silesius, centrale ad una idea della teologia negativa come *deferenza addio*: a tal fine indico la doppia accentuazione che Dionigi l'Areopagita legava al termine *teo-logia*: a un *tempo* discorso di Dio, intorno all'essenza di Dio, riguardo alla questione di Dio, ma anche discorso di Dio, da parte di Dio agli uomini.

Nella *Teologia mistica*¹⁰, l'esperienza dell'ascesa alla divinità aveva un carattere puramente linguistico: si trattava di raggiungere la *nuda caligine* di Dio mediante l'opera di uno svuotamento dei nomi da cui nelle Sacre Scritture era stato definito¹¹. Non potendo venire assimilato all'Essere, “categoria” che esso produceva ma dalla quale non era toccato, il dio di Dionigi era un «non-essere primitivo»¹², un Dio *super-essente* o *iper-essente*. La modalità dell'appropinquarsi a tale oltre-divinità doveva articolarsi nei termini di una teologia apofatica: prosciugare il lungo discorso simbolico, affermativo,

apofantico delle Scritture in un *iter* che, nel rimuovere i nomi (da quelli più infimi a quelli più vicini ad una qualche idea di Dio), raggiungesse la soglia dell'“ignoranza mistica”, apice della possibilità di una conoscenza di Dio. L'ultimo grado della risalita “a colpi di negazione” si compiva, per Dionigi, in una *teologia superlativa*: era qui in gioco il superamento di ogni proposizione su Dio, *apofantica* o *apofatica* che fosse, in forza di una “negazione eccellente” che oltrepassasse il linguaggio stesso e la dicotomia ontologica essere-non essere. Il lavoro estremo di tale *afairesis* (dal greco: eliminazione) portava il linguaggio al suo limite, a spegnersi nel luogo del silenzio assoluto dell'*ineffabile* divinità, ove essa resta nel suo segreto, ove nulla si vede, né si sa. La regressione “involutiva” del discorso ne convertiva il verso fino al luogo di Dio, antro di tenebra luminosissima in cui la «Trinità soprasostanziale, superdivina e superbuona»¹³, *Colui* che è al di là di tutti i nomi, aveva posto il proprio nascondiglio.

Un ulteriore quadro essenziale per Derrida è la riflessione mistico-speculativa di Meister Eckhart¹⁴. Questi adottava la stessa marca teoretica di Dionigi abbracciando la corrente di pensiero rimasta celebre come *metafisica della conversione*; a cui si opponevano le *metafisiche dell'Esodo*, di matrice scolastico-tomista, che interpretavano la rivelazione del Nome fatta da Dio a Mosè in *Esodo* 3,14 (“*Io sono colui che sono*”) come la prova nella coincidenza dell'essere con Dio. Eckhart rileggeva però la conversione ispirandosi ad Agostino, in chiave *immanentista*: in essa, il luogo invisibile e tenebroso della divinità corrispondeva col fondo segreto dell'anima umana (*l'apex* o *abditum mentis*). Il cammino mistico doveva riguardare dunque non l'ascesa, bensì la discesa dell'anima al luogo più profondo di sé stessa, quello che Eckhart chiamava *piazzaforte*, *favilla*; la *cittadella* dove era Dio, “pura sapienza”, eccedente la categoria metafisica di *Essere*. Eckhart apriva lo spiraglio all'apofatica nelle “tre morti dello spirito”, che scandivano gli stadi di purificazione che l'anima avrebbe dovuto raggiungere per “profondarsi” in Dio, deserto abissale della divinità che è in essa. L'anima doveva “praticare l'abbandono” (*Gelassenheit*) fino ad arrivare in condizione di poter “patire Dio”, ovvero fino a ritrarsi nel silenzio di ogni immagine, all'esser completamente assorbita,

all'inabissarsi (*sinderesi*) al fondo segreto, abisso insondabile del deserto della Deità (*Gottheit*)¹⁵.

L'idea del "deserto" o più precisamente del luogo «ove nessuno è a casa propria»¹⁶, come nome che rispetta Dio nella sua indefinitività, farà da immagine speculare alla *grafica* derridiana della *chora*, luogo dell'"apertura senza ubicazione": il deserto dove ogni teleologia ed economia è deposta. Nel percorso di Eckhart, l'idea di Dio si approfondisce nel senso del fondamento tolto (*Ab-Grund*) a tal punto da perdere la connotazione originaria di "puro intelletto" e prendere quella di *Ni-ente*, Nulla senza fondo: letteralmente, Dio è un "non si sa che" misterioso e nascosto. Come metafora della trascendenza assoluta di questo *Ni-ente* rispetto a tutti i discorsi di carattere teologico, noetico, unologico, Eckhart riportava l'evento decisivo della conversione di S. Paolo, l'incontro col "mistero divino" che questi ebbe sulla via di Damasco. «Paolo si alzò da terra e aperti gli occhi, non vide nulla [...] non vuol dire nient'altro se non che, aperti gli occhi, vedeva il Niente. Non vedendo alcunché, vedeva il Niente divino»¹⁷.

Il *Niente* di Dio, scrive Eckhart, deve essere "afferrato" come *modo senza modo*, nell'assoluta dismisura, poiché nessun *principio di ragione* umana lo ingloba. Il desiderio di Dio, che lancia il dinamismo di ogni teologia apofatica, deve tradursi nell'abbandono del desiderio stesso, nel "disperato distacco" (altra "voce" del *Gelassenheit*) dal Dio inteso in senso ontologico. La più efficace traduzione poetica di quest'idea di Dio-*ni-entità dell'origine*¹⁸ è proprio l'opera di Silesius, forse in quel verso richiamato da Heidegger intorno alla "rosa senza perché", che indicava lo spiraglio ad un pensiero dell'essere *fuori dal senso* e dal principio di ragione sufficiente, che illuminava l'idea del non-senso di Dio, irrepresentabile deserto al di sopra di ogni concetto¹⁹.

Se Derrida, nel saggio del 1993, riprende Silesius, è precisamente per suggerire un'alternativa al *logos* onto-teo-logico: il linguaggio poetico sembra offrirsi come più adeguato perno d'evasione della sfera della significazione immediata. Gli enunciati apofatici tracciano un percorso del "senza", fuori dall'economia che cerca l'apprensione del significato: lasciano risuonare il *Niente* di Dio in un *de-ferimento* (un riferirsi senza-oggetto, senza dominazione della nominazione su

questo) che dif-ferisce sempre altrove il suo luogo introvabile. In un distico dal titolo *Il mistico distacco*, Silesius scriveva: «Il qualcosa si deve abbandonare. Uomo, se tu ami qualcosa, allora non ami niente veramente: Dio non è questo e quello, lascia dunque per sempre qualcosa»²⁰. L'ateismo di cui i mistici sembravano essersi “macchiati” esprime perciò un amore infinito che è abbandono e amore *per* l'abbandono: una rinuncia che salva il Dio intoccato (*ab-solutum*: sciolto, slegato dagli enti) e sfida la metafisica nella sua emergenza essenziale: contemplare e spiegare il sommo principio.

L'assassinio dell'Essere parmenideo nella sua riconfigurazione metafisica, lo sradicarsi del dio dalla connotazione di Ente supremo o dalla giustapposizione all'Essere, all'origine disponibile e afferrabile, presente, è il risultato forse storicamente più rilevante dell'apofatica. Ma come riconfigurare il *parricidio* e lo *sradicamento* dell'apofatica sull'onto-teo-logia, il distacco, il desiderio e il limitarsi (nel senso dell'esser-linguaggio-del limite e dell'esser discorso auto-svuotantesi) della teologia negativa, nel pensiero di Derrida? Come questo discorso senza nomi interrompe l'economia e apre l'evento nella sua ingovernabilità essenziale? Silesius deve essere riletto alla luce di una “nuova teo-logia negativa”; nella figura di una *teo-grafia*, strategia in cui Dio è colto come *l'essere altrimenti* oltre essere e non-essere, una strategia che testimoni e riposizioni il primo parricidio, quello dello Straniero di Elea nel *Sofista* platonico.

Post-scriptum. Il retaggio che in qualche modo aveva proseguito e trasformato la tradizione apofatica che Derrida rielabora è di certo il contributo di Emmanuel Levinas. La sua riflessione intorno all'*Illeità* e all'*ad-dio* è il nodo cui Derrida ri-allaccia quella che ci sembra essere una particolare ristrutturazione del senso che Dionigi attribuiva alla parola “teologia”. L'apofatica, filtrata tra le trame della sospensione levinasiana dell'ontologia, apriva, con Derrida le prospettive: 1. del discorso *di* Dio come impronta-Traccia anacronica e decostruente, un Niente che si iscrive nel moto della sua cancellazione e, 2. del discorso *su* Dio nei termini di una *risposta ad-dio*, testimonianza del desiderio più disperato per ciò che resta *altrimenti che essere*, fuori dalla metafisica onto-teo-logica.

Il *principium rationis* di Leibniz, che poneva il fondamento nella

ragione sufficiente nell'Ente Sommo a garanzia dell'essente, diventava nel pensiero moderno un principio di ragione umana.

Nell'apparato critico kantiano e nella sua gnoseologia la modernità cominciava a situare il luogo del fondamento nel soggetto conoscitivo che pone l'oggetto di fronte a sé²¹.

Se ci si sposta tra le analisi di Husserl, fondatore della fenomenologia e maestro di Levinas, si tocca l'esigenza di risalire persino al di qua delle forme a-priori dell'intuizione kantiana (spazio e tempo) considerate come dei costituiti e non come le condizioni trascendentali della conoscenza. Il punto di costruzione di un mondo, il *Grund*, doveva invece essere ravvisato nella coscienza trascendentale, "ridotta dall'epoché", struttura di un soggetto sgombro da conoscenze precedenti²².

Levinas opera una "svolta" rispetto a questa *auto-posizione* e *auto-gestione* del soggetto- fondamento di ragione; riadopera il gesto dell'*epochè* per volgerlo contro la fenomenologia stessa e interromperne l'ontologia. Si muove già al di qua dell'ego puro, ravvisando, nella nozione husserliana di *appaiamento originario* (*paarung*) tra ego e *alter-ego*²³, l'insistere di un'assoluta precedenza su di esso: l'altro. L'altro si ritrae alla velleità di conoscenza del soggetto, non gli si offre mai *originaliter* in un'intuizione, sfugge al suo dominio concettuale.

L'*epochè*, rimessa in questione da Levinas, lascia che si riveli un'irruzione anacronica nella sfera intima e appartentiva dell'ego: un "resto" che non si lascia dialettizzare in una sintesi né disciplinare nello spazio domestico della monade; è piuttosto ciò che scova l'essenza del soggetto nel suo "esser-già-da-sempre-fuori-di sé, esser-per-l'altro". L'ego si scopre in un ritardo non recuperabile, *già da sempre* nella condizione di un dovere inalienabile di risposta all'appello del volto d'altri, da cui sarà *già* stato traumatizzato e stravolto all'insonnia dell'attesa e della responsabilità. Dal "nominativo del potere" su se stesso e sulle cose, il soggetto si ritrova in un "accusativo del debito", esportato *dall'altro-verso* l'altro, nella condizione di esposizione alla chiamata.

Il passaggio "dall'ontologia all'etica" operato da Levinas, prende corpo in un certo *al-di-qua* dell'etica stessa: l'idea di Dio, dunque, fa il suo ingresso nello spazio del rapporto duale e asimmetrico

dell'etica. La portata *maestosa* del volto d'altri nel soggetto, il suo sopraggiungergli in un tempo da una lontananza abissale e in un'ossessione tanto prossima da destabilizzarlo "dall'interno" fino all'*estradizione ad-altro*, si gioca nel volto, che è per Levinas "il luogo della verità metafisica" ove trapela la traccia di Dio, Terzo assoluto; colui che garantisce la relazione etica proprio mentre la interrompe. Questo dio non è più il dio metafisico. Si traccia come la trascendenza che risuona nell'immanenza del volto e che resta inimmaginabile, inafferrabile e invisibile: un *altrimenti che essere*²⁴. Una prima levinasiana suggestione di tipo apofatico per un discorso intorno a dio *come* assolutamente altro sarà ereditata da Derrida precisamente nel concetto di *traccia*; la traccia è un passato che non è mai stato presente, una *resistenza* alla rap-presentazione e alla ripresentazione.

In Levinas la traccia diceva, secondo l'espressione che egli formula in *Altrimenti che essere*²⁵, *l'Illeità* (Terzietà) di Dio fuori dall'essere come "passività più passiva di ogni passività", che sorge nel "faccia a faccia" dell'etica e lo assicura, parla dal volto ed è la "gloria dell'in-finito" che fa esplodere la finitezza del soggetto: lo apre all'infinito nell'ingiunzione alla responsabilità.

In Derrida, invece, la traccia "situa" un *supplemento d'origine*; essa "si traccia" come frattura assolutamente non recuperabile nel regime del senso e apre – oltre il fondamento unico della metafisica – l'eccedenza di un *di più* (o un *di meno*) *al di qua* dell'origine, la *differenza all'origine* e *come* origine che emerge nell'atto della suo ritrarsi al regime della essenza (*ousia*) e della presenza (*parousia*). È, nella stessa istanza, la spaccatura, lo "spaziamento" (*brisure*) anacronico che mostra l'*arche* metafisica nella sua supplementarietà, secondarietà, derivatezza rispetto ad essa (condizione di ogni *reductio ad unum* dell'ontologia), e il supplemento del meno-più che ha *già da sempre* preceduto, debordato e differito l'origine marcandone il suo trovarsi sempre *altrove* rispetto al punto in cui la si cerca o, medesimo dispositivo, sempre ancora *da venire*. La traccia all'origine indica un *resto*: non ciò che "avanza" da un calcolo economico ma ciò che "insiste nel resistere" da sempre a qualunque riconduzione nella legge del proprio²⁶.

L'Assolutamente altro che si traccia nell'Illeità di Levinas, diventa

in Derrida l'*Eterogeneo*, il “qualunque altro”, sempre sconosciuto: l'ignoto che resta *sempre-ancora* a venire proprio perchè è già venuto ma in un permanere impensabile, segreto, irrisalibile. Il dio è deposto nel suo statuto di “fine della pazienza etica” e rivelato in una portata immateriale: nella sua strutturale spettralità.

Nello specifico del problema della teo-logia negativa intesa come discorso “da Dio a noi”, il Terzo che passa l'essere e la nominabilità, l'Eterogeneo-Traccia smisurato, abissale, “mi agita da sempre”, paralizza la teleologia della “metafisica del proprio” che tenderebbe a sintetizzare l'altro. Questo dio blocca il “logo-centrismo” ove domina la voce, la *simultanea e simmetrica rispondenza* tra il chiamante e il chiamato; «Se c'è un lavoro della negatività nel discorso e nella predicazione, questo accadrà dalla divinità»²⁷. L'Eterogeneo ha lasciato la sua firma (marca, incisione) nel sistema della dimora prima ancora di ogni ratifica di una legislazione domestica; è il *terzo* non-sintetizzabile che fonda il sistema mentre impedisce che questo si chiuda, la faglia che da sempre “manda a vuoto” il moto di ricomprensione del sistema sull'estraneità. «Dio non sarà solamente la fine, ma l'origine di questo travaglio del negativo, non soltanto l'ateismo non sarà la verità della teologia negativa, ma Dio sarà la verità di tutta la negatività»²⁸. Come rispondere a tale negatività?

La situazione di ritardo insuperabile in cui il soggetto si trova, lo richiama ad un dovere di contro-firma al sigillo pre-originario: “dire senza parole” l'irruzione inquietante del *Terzo* non può quindi che tradursi in un *post-scriptum*. La teo-logia negativa, questa volta intesa nei termini del discorso “da noi a-Dio”, sorge sempre *post-festum*, *après coup*, in un secondo tempo, in risposta all'incursione non memorabile della Traccia che ha già sempre interrotto la cifra dialettica di ogni processo economico. La teo-logia negativa diventa perciò, in Derrida, una *teo-grafia*; “scrittura in ritardo” che per prima testimonia l'*Assolutamente altro* in modo rispettoso, «post-scriptum e prolegomeno, descrizione che giunge dopo ciò che essa descrive e pertanto scrittura inaugurale»²⁹, e ha il compito di conservare sacro, salvo, intatto, inviolato il *senza-nome* di questa *Terzietà* che “apre nel Segreto”. La “negatività” di questo discorso senza *logos* affiora nel compito di spoliazione incessante di ogni

attributo che cerchi di ridurre l'Indefinito-Invisibile sotto il controllo metafisico del senso; un'opera che ricalca specularmente quell'intralcio che la Traccia di Dio-Terzo ha già messo in opera nel sistema.

«Il discorso più negativo, al di là dei nichilismi e delle dialettiche negative, custodisce la traccia. Traccia di un evento più vecchio di lui o di un “aver luogo” a venire, l'uno e l'altro: non c'è là né alternativa né contraddizione»³⁰.

E poco più avanti, Derrida calca sulla modalità di tale negatività della traccia; il nome di Dio è la traccia di questo singolare evento che avrà reso la parola possibile prima ancora che essa torni a lui in risposta, questo singolare “aver luogo”:

«Una traccia ha avuto luogo. Sia se l'idiomaticità deve necessariamente perdersi o lasciarsi contaminare dalla ripetizione che gli conferisce un codice ed una intelligibilità, sia se essa non arriva che a cancellarsi, se essa non giunge che cancellandosi, la cancellazione avrà avuto luogo, quella fu cenere, c'è là cenere»³¹.

L'interrogazione cardinale del saggio di Derrida da cui è tratto quest'ultimo brano, *Comment ne pas parler*, riguardava infatti il duplice respiro che anima un'“esperienza” del segreto non ricollocabile all'interno di nessuna economia della presenza, e che si addensa nella domanda: Come non parlare? Bisogna (*Il faut*) non tacere attorno al segreto e simultaneamente salvarlo nella sua indicibilità. Il “bisogna” segnala ancora una volta (e sempre per la prima volta) l'ingiunzione al silenzio nell'ordine della promessa: una traccia ci sarà stata ed io ho, da tempo irrecuperabile, prima ancora di proferire parola, promesso all'altro di tacere, di custodire il segreto. Tale promessa, già sciolta da ogni «requisizione di presenza»³², indica l'urgenza di “dire” fuori dal modo retorico e discorsivo. Il *post scriptum* “fa i conti” senza calcolo economico con un segreto pre-verbale, con una certa *struttura della denegazione*.

«C'è un segreto della denegazione e una denegazione del segreto. Il

segreto come tale, *come segreto*, separa e istituisce già una negatività, questa è una negazione che si auto-nega. Essa di de-nega. Tale denegazione [...] è essenziale e originaria [...] questa de-negazione non lascia alcuna opportunità alla dialettica»³³.

Il nome di Dio non si dice se non in questa segreta denegazione. La denegazione operata dal segreto, dalla traccia nella sua irruzione, resta segregata e inconoscibile; e rispondere alla marca significa un certo “trattamento denegativo” del segreto. In un passo del saggio che tocca i modi dell’apofatica dionisiana ed eckhartiana, Derrida scrive «della necessità del segreto-a tacere, custodire, condividere»³⁴. Bisogna trattenersi nello scarto, trovare il *luogo* proprio dell’esperienza del segreto»³⁵. Quale è dunque questo *lieu*? Ove scovare il luogo del dio-segreto, che è senza essere e senza luogo proprio? Ha luogo egli nella denegazione? Come e dove leggere l’evento di questa a-topica di Dio? Che significa: “tenersi nel luogo dello scarto”?

Dai sotterranei della metafisica riaffiorano le movenze di una “questione del luogo”, di un certo luogo d’evento del *senza* di Dio e del *Senza* medesimo come luogo d’evento. Del luogo del suo venire cancellandosi. Si avvicina l’urgenza di porre la domanda sulla *chora* e sulla struttura universale dell’esperienza dell’assolutamente altro.

In *Salvo il nome*, Derrida coglie infatti lo slancio cui meglio si addiceva la modalità di questa particolare “attenzione che denega” l’Eterogeneo nei termini di una *de-ferenza ad-Dio*. Nell’*ad-Dio*, termine d’ascendenza levinasiana, si dice il de-ferimento a Dio come saluto ultimo, abbandono che “lascia venire” intoccato l’altro Assoluto (umano e divino). Derrida lo mutuava dalla formulazione di Silesius: l’abbandono (*Gelassenheit*) è l’altro nome del desiderio, il suo *speculum* necessario, la sola “pratica” che mostra ritegno per *Colui* che non si dà mai in un’intuizione presente.

Il particolare *a-teismo* che da sempre ogni enunciato apofatico porta con sé, la sua “radicalità” non decreta ostinatamente perciò l’assenza di Dio o la sua morte, ma è *a-teo-teleo-logia*, ovvero desiderio profondo di Dio come inarrivabile alle teleologie dei mortali; morte di Dio come Ente supremo degli essenti e rivendicazione del suo *Altrimenti che essere*. Un desiderio, scrive Derrida, che

in un moto di rinuncia alla sua stessa spinta di raggiungimento del *desideratum*, in uno “slancio che trattiene”, denuncia l’incombenza del Dio-Segreto come abisso, deserto, Nulla³⁶.

Ancora in *Politiche dell’amicizia*, Derrida offre una definizione per questo singolare amore oltre il possesso dell’amore e il senso d’appartenenza della fratellanza. La disposizione del “desiderio che abbandona” è qui detta *aimance*: «al di là dell’amicizia e dell’amore»³⁷, della decisione e della passione, dell’attività e della passività. Si avrà modo di ripresentare più avanti la questione dell’*aimance*, riguadagnando la sua strutturale “apertà” all’accadere dell’evento dell’altro nel discorso sulla “fede folle”, al cuore della messianicità senza messianismo. Si resti ora all’addio.

L’ad-dio dice, dunque, la *de-ferenza* (il riferimento vuoto di significato) che fuggendo i nomi, *dif-ferisce* l’Eterogeneo sempre altrove.

«Dimenticarlo nel chiamarlo, ricordando(se)lo. [...] Il linguaggio dell’abnegazione o della rinuncia non è negativo [...] esso denuncia ingiungendo, prescrive di debordare questa insufficienza, ordina: *bisogna* fare l’impossibile, *bisogna* andare laddove non si può andare. Passione del luogo, ancora»³⁸.

Al confine *del* linguaggio e *come* linguaggio, Derrida rileva nella via negativa l’iperbolica “via di verità” che deponga il dio in quanto “donante” *una* verità o *una* ragione, e lo riveli come lo spazio della verità a-venire, il deserto dove l’evento abbia luogo nella sua alterità. La via negativa sarebbe quindi, per Derrida, la “marginalità sovversiva” che agita ogni fede dogmatica. La *kenosis* che essa esige come suo dinamismo essenziale, ha una gittata messianica. Si tratta, però, di una messianicità che non lega con l’idea di attesa storicamente necessaria di un Salvatore; non è una temporalità soteriologica che ingloba l’evento, ma è la dilatazione del tempo in un “adesso” che sfida ogni anticipazione e *fa il rispetto* senza il quale non può venire alcuna alterità radicale. Per Derrida l’unico modo di *recarsi*, ovvero di andare e di venire, è un “andare verso l’impossibile”: chi si reca in un luogo che conosce resta già paralizzato nella «in-decisione dell’an-evento»³⁹ ove l’imprevisto è stato neutralizzato

in un orizzonte di senso e nulla di nuovo e-viene.

L'autentico "recarsi" deve mettersi in gioco con l'indecidibile, *al confine come linguaggio*. È un recarsi che abbandona, che si è già arreso all'altro e lo lascia venire in un atteggiamento di indifferenza agli attributi di ciò che viene, amando anche l'invisibilità che ne custodisce l'inaccessibilità. Derrida parla di "resa", richiamando l'esercizio di ritegno e d'abbandono alla *Resistenza senza nome*. Debordare il linguaggio, abbandonare per salvare prende le fattezze di una sorta di *preghiera*; che prega Dio di darsi lui stesso, di venire senza dare alcuna prova; un «Ti amo sempre in cammino»⁴⁰.

«Il desiderio di Dio, Dio come altro nome del desiderio tratta nel deserto con l'ateismo più radicale- Ad ascoltarvi, si ha sempre di più il sentimento che deserto è l'altro nome se non il luogo proprio del *desiderio*. [...] In quest'oscillazione la teologia negativa è presa»⁴¹.

L'apofasi disegna, senza delimitare, il luogo desertico ove da sempre siamo gettati: la Traccia di Dio come luogo del desiderio, desiderio *del* deserto, desiderio *nel* deserto. La radicalità dell'ateismo che sempre incombe nell'idea desertica di Dio, testimonia il più forte slancio di questa *fede del desiderio*: errare, perdere Dio/altro, perdere l'altro per lasciarlo venire, per rispettarlo nel suo *senza*.

Il luogo aporetico del deserto dunque – luogo potenziale di tutte le vie perché privo di tracciati, confini, autorità nazionale – si mostra senza manifestazione come *terra di nessuno*, ove l'altro/Altro può venire. L'abbandono è il tributo di ritegno reso all'Impossibile o, con Silesius, a Dio come "il più che impossibile" (*überunmöglichste*). Dio diventa per Derrida il nome di un «crollo senza fondo, di questa desertificazione senza fine del linguaggio. Ma la traccia di questa operazione negativa si iscrive in e su e come l'evento»⁴². Ma cosa egli intende per: passione del luogo?

Si parta dalla donazione che avviene nel deserto. Si può toccare trasversalmente la questione di questo "luogo puro dell'apertura" e la passione irriducibile che in esso si consuma, se si richiama il gioco che lega la teo-logia negativa (nelle due "accentazioni" di Dionigi prima presentate) all'idea di decostruzione. Derrida, riferendosi a Silesius riguardo all'al di là del possibile che Dio era come

eterogeneità assoluta, all'*iper-divinità*, scriveva:

«Questo pensiero sembra stranamente familiare all'esperienza di ciò che si chiama "decostruzione". [...], la decostruzione è sovente stata definita come l'esperienza stessa della possibilità (impossibile) dell'impossibile, del più impossibile, condizione che essa divide con il dono, il "sì", il "vengo", la decisione, la testimonianza, il segreto, ecc.»⁴³.

La teologia negativa si avvicina alla decostruzione perché disloca il sistema teleologico di ogni ragione, di ogni *archè*. Il procedimento apofatico di de-ferenza «porta la negatività come principio di auto-distruzione al cuore di ogni tesi»⁴⁴. La decostruzione è, dal canto suo, un lavoro di continua inquietudine *interna* al sistema onto-teo-logico; si può praticarla attivamente perché già da sempre il sistema patisce la lussazione imposta dal Terzo, la faglia che lo frattura e gli impedisce di chiudersi, di sciogliersi in una rassicurante totalità.

Decostruire dice quindi per Derrida il gesto dell'accelerazione di una dislocazione già in opera: è la prova del fatto che il sistema stesso, la sua economia fagocitante e nel suo movimento di sintesi sillogistica, è impossibile. La decostruzione traduce *altrimenti* la teo-logia negativa in quella che, a parere di chi scrive, può ricevere il nome di *teo-grafia negativa*⁴⁵. La "negatività" della teo-grafia, intesa nel senso del discorso *di* Dio agli uomini, è nella agitazione senza origine, abissale, senza tempo di un Terzo-Traccia senza-nome che impone al soggetto-sistema la destituzione delle sue mire sul *Tutt'altro* che ogni altro è. Colta invece nel senso di *post-scriptum*, di risposta ad-Dio, questa negatività è decostruzione come compito di testimonianza della dislocazione del proprio ad opera della Traccia; un gesto che la mantiene salva, inviolata come quell'inattuale che ad un tempo fonda e s-fonda il sistema. La traccia decostruente non si da mai alla presenza ma *si dif-ferisce sempre a-venire*; è la *differance* che "spazia il tempo": spaziamento della distanza che si rinvia senza fine come spazio dell'a-(ancora da)venire.

«Questo qui, la X, (per esempio il testo, la scrittura, la traccia, la *differance* [c.vo mio], l'imene, il supplemento, il farmaco, il parergon,

ecc.), questo non è né qui né là, né sensibile né intellegibile, né positivo né negativo, né presente né assente, non un neutro né un dialettizzabile in un terzo, senza rilevamento (*Aufhebung*) possibile»⁴⁶.

Proprio tale differenza-traccia, il terzo non dialettico sta a condizione dell'evento, che resta impensabile e non preparabile. Il nome che sembra a Derrida *figurare* in qualche senso questo abisso, la "X", l'altro nome della *traccia del dio assolutamente altro* è forse la *chora*.

Chora e messianicità a-priori: le piste della teo-grafia negativa. L'economico tra due abissi

Se rievochiamo la *teo-grafia apofatica* dal vettore della risposta alla traccia dell'eterogeneo, come *de-ferenza* che *dif-ferisce* l'Altro assoluto e lo lascia a-venire nell'*addio*, si staglia in essa il compito di mantenere aperto lo spiraglio per l'evento del "più che impossibile". Derrida ereditava una certa idea di questa apertura pre-originaria e decostruente dal *Timeo* di Platone: *chora* è la prima "pista".

1. In *Chora*, Derrida sottolinea lo statuto eccezionale della *chora* del *Timeo*; essa sfidava la logica di non contraddizione dei filosofi e l'idea di origine razionale in senso metafisico. Sul piano etimologico *chora* indicava l'idea di luogo, contrada, spazio, ma in Platone veniva ad assumere la portata del terzo genere (*triton ghenos*), materia amorfa e riluttante, ricettacolo, causa errante e senza nome⁴⁷. A questo proposito è interessante riprendere la sezione di *Comment ne pas parler* dove Derrida si impegna nell'analisi delle due «tropicche della negatività»⁴⁸ in Platone. In questa sede offro solo qualche riferimento sulla seconda tropica, quella che concerne la *chora* nel *Timeo*⁴⁹.

Se il primo linguaggio per dire la *chora* doveva essere quello riappropriante dell'ontologia e della dialettica, che la coglieva come punto di passaggio e luogo della partecipazione che fa essere il mondo nel suo "stare nel mezzo dei piani ontologici" – in quanto somigliante all'uno e all'altro- l'altro linguaggio iscriveva per Derrida una spaziatura irriducibile al cuore del platonismo; *chora* è un «né-

né” che non si lascia più riconvertire in “e-e”»⁵⁰. La radicalità di *chora* si concentra nel suo stare “oltre l’essere e l’essente”, a-storica, a-morfa, inumana e a-teologica, che dà luogo poiché non ne ha uno proprio, che non è assimilabile a nessuno schema teomorfo o antropomorfo, che resta «niente di negativo né di positivo. Chora è impassibile, non è né attiva né passiva»⁵¹.

Precisamente in questo secondo linguaggio di Platone, nel discorso di sogno e senza-padre che il *Timeo* si rassegna ad adottare per avvicinare il concetto-senza concetto di *chora*, Derrida risale al primo luogo della filosofia occidentale in cui si sarebbe rivelata la decostruzione di un’*eccedenza* metafisicamente indescrivibile; ci sarebbe già stato una specie di ventriloquio che fin da Platone avrebbe perseguito a inquietare l’onto-teo-logia, un segreto che richiede un «tono generale di denegazione»⁵². La logica polare dei filosofi e il discorso razionale viene destabilizzato da questa origine introvabile, dalla “traccia inaudita”, dal “quasi niente” oltre l’essere, dal “tra” che spazia e dona un campo d’incontro e di confronto mentre interrompe ogni soluzione del logos.

Derrida la riformula quindi come la *differenza spaziente* del Terzo-Altro assoluto che decostruisce, la traccia de-negantesi che divarica (*dif-ferisce*: nel senso del fare differenza e del rimandare) l’origine e il sistema in una erranza continua e stravolta, che rinvia all’infinito il ritorno a casa. Se la *chora* è questo nome “insensato” che non è né nome proprio (di persona, anche fosse una “persona divina”) né comune, ed è questo luogo impossibile dell’“improprietà”, informe e inimmaginabile, essa deve essere avvicinata ancora all’idea dell’abisso di Eckhart e Silesius, del segreto, del deserto, del *Niente* di Dionigi, oltre l’essere e il non-essere.

Vorrei indicare ancora un ambito di indagine amplissimo e centrale, utile forse a richiamare il rapporto Derrida-Heidegger e i rispettivi movimenti di oltrepassamento della metafisica, segnalando le riflessioni dell’autore francese in *Comment ne pas parler* a riguardo dei due luoghi ove Heidegger avrebbe evitato di usare la parola “essere” e avrebbe posto la questione del luogo. La sezione conclude l’analisi derridiana delle tre fasi della storia del pensiero ove ci si sarebbe posti il problema del “come non parlare” di quel *quasi-nulla* che *chora* lascia affacciare. Dopo aver affrontato il

paradigma greco (Platone) e quello cristiano (Dionigi-Eckhart), il terzo motivo tocca alcuni nodi heideggeriani. Derrida sottolinea che nella *Introduzione alla metafisica*⁵³, Heidegger avrebbe accusato Platone di aver mancato il problema del luogo (*Ort*) e di non aver fatto altro che preparare l'interpretazione cartesiana dello spazio come *extensio*. Tuttavia, già in *Che cosa significa pensare?*⁵⁴ Heidegger, commentando il *Timeo* platonico, aveva rilevato quanto il *chorismos* (l'intervallo, la separazione) tra l'essere e l'ente fosse stato colto a partire dalla *chora*, come quella differenza tra gli ordini che si mostra sottraendosi; a partire dal *chorismos* platonico, l'essenza dell'essere calza nel suo stesso destino: il suo ritrarsi e obliarsi. Il pensatore tedesco si sarebbe mosso verso l'idea di un luogo dell'essere come tutt'altro luogo e luogo del tutt'altro⁵⁵.

I momenti testuali della cancellazione dell'essere in Heidegger rilevati da Derrida sarebbero, in questo frangente: A) quello in cui Heidegger, nel tentativo di esprimere l'essenza del nichilismo moderno in una topologia dell'essere e del nulla, proponeva di scrivere l'essere "sotto cancellatura a croce", liberando così il pensiero della *Geviert* (quadratura) come punto d'incrocio dell'adunanza divini-umani-cielo-terra. Ma soprattutto la possibilità di pensare un "luogo del nulla", che forse si scrive e legge sotto cancellatura, come origine della negazione, della negatività e del nichilismo. B). quello in cui Heidegger espunge totalmente l'uso della parola "essere" qualora si voglia scrivere una teologia. Qui si schiude un'aporia nodale: Heidegger afferma che la parola "essere" va evitata perché l'essere non è l'essenza né il fondamento di Dio; tuttavia l'esperienza della rivelazione di Dio, il suo "aver luogo" avviene nella dimensione dell'essere. Come cogliere dunque l'essere in *questa* dimensione e questa *dimensione* d'essere? Come e dove installare lo "spazio di rivelabilità", il luogo senza-luogo che dona luogo all'altro e a Dio? Derrida ha affermato che Heidegger:

«avrebbe scritto, con e senza la parola "essere", una teologia con e senza Dio. [...] Ma non l'ha fatto senza lasciare apparire una traccia che non fosse più sua ma che resta *quasi* sua. *Non, senza, quasi*»⁵⁶.

Heidegger si è posto sulla soglia di questo "sagrato" (per dirla

con Eckhart) della rivelabilità (*Offenbarkeit*) e ha lasciato in eredità una traccia che forse Derrida ha raccolto e radicalizzato.

Per Derrida il varco della “dimensione” è aperto dal dio-traccia-Terzo-nulla e segna il luogo della donazione d’evento. L’unico discorso trasversale, ultra-iper-razionale che può riferirsi “obliquamente” a questo deserto che l’Eterogeneo è come *chora*, si offre in una certa rilettura della “via apofatica”. La metafisica patisce l’imbarazzo linguistico nel tentativo di dire ciò che «non apparterebbe più all’orizzonte del senso, né del senso come senso dell’essere»⁵⁷. *Chora* è infatti l’“anacronia dell’essere”; nel suo sussistere nell’essere come resto anacronico, lo fa uscire dal tempo della presenza. La teologia negativa intesa nella *teo-grafia negativa* riesce a far risuonare l’idea di questo spazio che non può essere visto né pensato; il fuori genere che oltre-passa il discorso mitico oltre che quello logico, l’abisso della differenza all’origine, la traccia che trova la condizione del suo *dar* luogo nel fatto di non avere *un* luogo proprio. La *chora* di Derrida, come Dio oltre l’essere e il non-essere (oltre anche la teologia negativa tradizionale), situa ma non è circoscrivibile, spaziatura pre-originaria che dismette ogni “ordinamento” metafisico.

Nella chora e come chora si annuncia l’eterogeneo, si iscrive la marca di un segreto che resta sempre impenetrabile: «un segreto senza segreto»⁵⁸. La stessa declinazione platonica di “causa errante” riferita a *chora* è recuperata da Derrida nei termini del fondo-senza fondo della *differenza*, l’origine non originaria che si annuncia cancellandosi e che sempre rinviandosi nel futuro anteriore eccede l’architettura atropo-teo-logica.

Il “luogo spaziante”, senza luogo né nome che *chora* è, e che la via apofatica *post-festum* mantiene all’opera, indica forse proprio il deserto in cui *si pratica* il “particolare a-teismo” di Derrida; l’apertura in cui si abbandona l’altro/Altro al suo venire, lo si lascia venire senza condizioni. *Chora* è dunque il deserto dell’evenemenzialità, della rivelabilità dell’evento, lo spazio senza vie predisegnate, privo del circuito che indirizzi il traffico delle alterità sotto il controllo vigile e rassicurante della previsione. Ogni altro può avere luogo in questa “piega”, sola a permettere l’avanzare della possibilità di un certo pensiero dell’evento fuori dall’orbita dell’economico, una certa

“attesa senza atteso”: l’apertura all’incondizionato che rinuncia alle proiezioni onto-teo-logiche e si lascia sorprendere dalla tonalità mostruosa dell’evento.

Per poterla cogliere in tutto il suo precipitato, bisogna forse pensare la *chora* come il luogo di una spettralità. La traccia senza memoria di ciò che non si lascia sintetizzare e che resiste alla totalizzazione del sistema (Dio come *Eterogeneo*) richiama, dall’abisso della sua impensabilità insuperabile, un altro abisso: quello dell’a-venire. Il *passato senza presente* torna nel modo spettrale come l’Altro, l’inimmaginabile che può venire in qualunque momento dal futuro, in modo improvviso e fuori dall’orizzonte di senso di un soggetto.

La teleologia dell’economico che scandisce ogni metafisica resta perciò tesa, tirata, sospesa tra questi due abissi: il passato irrecuperabile di un traccia che la eccede-oltraggia e l’a-venire non anticipabile di ciò che si sottrae alla sua *ratio*. *Chora* è anche il luogo di un tempo dell’im-possibile, che spettralmente *minacci o prometta* di tornare dal futuro.

2. La seconda “pista” su cui si muove la *teo-grafia negativa* di Derrida sembra indicarsi nella *messianicità a-priori*⁵⁹. Il timbro di tale singolare tensione messianica prenderà corpo in una fede “folle” e non dogmatica, che storna l’assicurazione soteriologica insita in ogni religione e rende instabile la convinzione di un ordine storico volto alla salvezza nel quale questo si conclude e si giustifica in forza di una ragione superiore. Si tratta di rileggere la teologia negativa come a-teo-teleo-logia: il punto di svolta che passa la prospettiva escatologico-economica è, per Derrida, il passo che la nuova “fede d’addio” compie al di là dell’odierno “ritorno del religioso”. Nel saggio *Fede e Sapere*, Derrida affronta il rapporto di reciproca implicazione tra religione e scienza: il “ritorno del religioso” si gioca nel luogo di questo allaccio apparentemente paradossale.

La questione è complessa e non può essere approfondita in questa sede, ma pochi cenni possono essere funzionali a segnare gli snodi da cui sorge il pensiero di una “fede non assicurata”. Sebbene la religione si sia sempre schierata contro le diverse configurazioni storiche del “male radicale”, vale a dire contro le forme di “morte di

Dio” che il sapere proponeva, in verità, fin dal secolo dei Lumi, è sempre stata legata al sapere e alla sua istanza de-sacralizzante. L’evidenza di questo pre-originario coappartenersi si esplica nell’epoca contemporanea. Per “ritorno del religioso” oggi, si intende non il trionfo della fede sulle pretese del sapere, ma la nuova figura del compromesso tra i due.

Se il termine latino *religio* etimologicamente indicava sia lo “scrupolo che raccoglie” attorno ad un sacro – *relegere* – sia lo legame, l’obbligo e l’alleanza tra uomo e uomo o tra uomo e Dio – *religare* – quella che Derrida chiama l’“ellissi della religione” ruota tra due fuochi: la credenza e la sacralità, la componente del *fiduciario* e quella dell’*indenne*. La seconda spinge ogni religione alla difesa di qualcosa di inviolabile, sacro, appunto di indenne (*Heilig*). La prima la inserisce in un gioco di responsabilità; nel senso del *re-spondeo*: la religione è un atto di credenza col quale ognuno risponde con un moto di fiducia incondizionata alla testimonianza di una rivelazione che non si può ripresentare ma deve essere creduta, appunto, al di là di ogni verifica. Il sapere, la scienza, si appoggia proprio a quest’ultimo “fuoco” della religione: il giuramento, il pegno, la fede giurata che sta alla radice di ogni responsabilità; nessun patto, seppure laico può avvenire senza che colui che rivela un fatto chieda silenziosamente agli ascoltatori di “prestargli fede”, prometta in qualche modo “di dire la verità”. Ma ciò che rende questo impegno fra uomo e uomo “garantito”, è precisamente il richiamo implicito ad un Terzo, ad un testimone (si noti l’assonanza in latino tra il termine “terzo”, *terstis* e il “teste”, *testis*) assoluto che assista al patto e alla responsabilità che questo mette in gioco: forse proprio un dio.

La componente del fiduciario, originalmente religiosa, emerge come fondo d’intesa di ogni comunità scientifica ed è la ragione per cui la scienza lungi dal cercare l’estinzione della fede, la sostiene a suo presupposto. Ma anche la religione necessita del sapere; nella misura in cui, nella strutturale spinta alla difesa dell’indenne, è sempre radicata ad un sistema linguistico-politico che, pur trasformandosi nelle diverse identità nazionali, resta invariato nel basico attaccamento al luogo, alla razza, al sangue, alla terra. Il religioso si serve del sapere per salvare il suo “recinto sacro” dalla profanazione di nemici esterni.

La questione risulta meglio centrata se si fa reagire il religioso con lo sviluppo odierno della ragione critica nella forma di quella che Derrida chiama la “tele-tecno-scienza”. La forma contemporanea di “male radicale” o di “morte di Dio” che il religioso sembrerebbe avversare è quello che può essere definito un *male d’astrazione*, poiché ha a che fare con «quei luoghi d’astrazione che sono la macchina, la tecnica, la tecno-scienza e soprattutto la trascendenza tele-tecno-logica»⁶⁰. Rispetto a questa figura della de-sacralizzazione, la religione vive in un rapporto che Derrida definisce “antagonismo reattivo e rilancio riaffermativo”.

Da un lato infatti la possibilità che il dispositivo tecnico offre di riprodurre all’infinito un avvenimento e di verificare il dato, attenta alla singolarità non ripresentabile dell’evento religioso, che deve salvarsi in una attestazione pura. Da questa prospettiva il nuovo sapere sradica la religione dal suo ambito domestico, dal suo proprio etnico-culturale poiché la espropria dalle sue radici deportandola nello spaesamento anonimo della riproducibilità tecnica, indifferente a ogni regime culturale, storico, geografico. Dall’altro lato, tale astrazione mentre strappa la religione alle sue radici, ad un tempo la lega ancora di più ad esse, fornendole infatti gli strumenti per la difesa della sua identità e per l’allargamento del suo spazio vitale contro gli attacchi e le contaminazioni del “fuori”. La religione presuppone la tele-tecno-scienza, il male radicale che la minaccia, come condizione dell’indennità e dell’espansione del suo *idioma* (linguistico e non solo).

Questa manovra di complicazione tra sapere (che presuppone il fiduciario-religioso) e fede (che si lega al suo opposto per difendere la sua identità) è un moto economico. La religione vive-patisce la “morte di Dio” nella riproduzione dell’evento come dazio per la sua indennità. Detto in altre parole: il religioso trionfa in senso imperialistico mentre si auto-annienta. Questo *effetto* apre il meccanismo di “immunità autoimmune”, che spinge il religioso a proteggersi da ciò che la protegge (cioè dalla tecnica) e genera in essa un corto circuito: il sapere, la macchinalità della riproduzione dell’evento inocula nel religioso una certa spettralità⁶¹.

Per Derrida la religione, come imperativo che ingiunge di mantenere intatto e inviolato il vivente, davanti a cui fermarsi in un ritegno

in un gesto di riserva e scrupolo (*Verhaltenheit* in termini heideggeriani), di abbandono, ha già in sé il meccanismo automatico della “pulsione sacrificale”: «la vita non vale *nulla*, se non vale *più della vita*»⁶²; la vita reca la testimonianza di un’eccedenza, di una trascendenza infinita che vale più di lei, che la oltrepassa e ne conferisce dignità sacrale⁶³.

L’attesa di ogni comunità religiosa – e perciò politica – si decostruisce, secondo Derrida, perché precisamente nell’intento di conservare la propria immunità, la comunità stessa danneggia il principio di protezione di sé in vista di una sopravvivenza spettrale: si schiude all’*oltre sé* che è avvenire imprevedibile. Il sacrificio del vivente contro se stesso si fa necessario per non ferire l’altro assoluto e lasciarlo venire intatto; questo dispositivo che “lancia la vita oltre la vita”, nel suo spazio spettrale, è l’aspetto del religioso liberato dalla macchina tele-tecno-scientifica. Il sapere, nel suo meccanismo di ripetizione spettrale dell’evento, impedisce alla religione di diventare una provvidenza, un’economia di salvezza; attua il sabotaggio di ogni sua connaturata soteriologia, di ogni moto di attesa dell’avvento risolutivo del Messia che scandisca l’istanza di fine dei tempi. Non può esserci avvenire senza l’elemento della spettralità che decostruisce la dialettica teleologicamente orientata e apre a *ciò che viene-tornando* sempre, come lo spettro, ma ancora una volta in modo imprevedibile. Così come nessun avvenire ha luogo fuori dalla ripetizione di una promessa di fiducia incondizionata, che ha già anacronicamente detto “sì” all’ignoto; attesa che non sa cosa attendere o attendersi, che non ha alcuna direzione né oggetto.

Questa particolare condizione non messianica, priva del sapere storico-teleologico, è quella che Derrida definisce una *messianicità senza messianismo*, o anche *messianicità “a-priori”*: un’attesa infinita che lascia venire ciò che non si dà alla presenza, l’eterogeneo che proprio perché senza origine né ragione, giunge spettralmente senza annunciarsi. La promessa traduce il compito di mantenere salvo l’*a-venire*, fuori da ogni controllo economico, e apre la *possibilità dell’impossibile*.

Il luogo della nuova connessione tra indenne e fiduciario che lasci salvo l’*a-venire*, diventa per Derrida la *testimonianza*: in essa si promette la verità al di là di ogni prova e di ogni verifica. La fede

(ormai distinta dalla religione) deve credere alla testimonianza nell'impossibilità dell'attestazione, come si crede ad un segreto; la "nuova fede" che Derrida suggerisce è una *follia dell'attestazione pura* che crede senza "chiedere ragione" o "principio di ragione", fuori dal vedere e dal conoscere.

L'oltrepassamento delle due "gestioni teleologiche": da un lato la garanzia di certezza del sapere tecnico che vuole il controllo dell'imprevisto, dall'altro capo la promessa di salvezza messianica della religione a cui è legato, avviene nella decostruzione reciproca tra le due che dà vita a una *fedé testimoniale disarmata*. Derrida coglie *nella e la di là* della tradizione teologico- negativa l'unico genere di fede spettrale, che nella sua *de-ferenza d'addio* lascia venire l'impresentabile. L'a-teismo e la particolare "morte di Dio" da lui indicata nella decostruzione che la via negativa opera, è forse ora più chiara come uscita dall'economia del sapere (sia tecnico che religioso) che assicura, come fede non dogmatica fuori dal paradigma abramico e cristiano; una fede che rende ragione dell'altro senza tematizzarne l'alterità, lo richiama come spettro, lo lascia venire rinunciando alla tentazione di anticiparlo e ricomprenderlo. La decostruzione di Derrida, riformulazione oltrepassante della teologia negativa, sorge, secondo l'affermazione di J. Caputo, nel punto in cui Dio non è né morto né vivo, ma "continua da sempre" a vivere in una forma spettrale, nel punto che si può chiamare *traccia di Dio*:

«E avendo superato la morte di Dio *simpliciter*, egli ha svelato la struttura di quel certo essere religioso, di un certo essere sulle tracce di Dio, con o senza Dio [...] e ciò costituisce ciò che egli stesso ha chiamato una religione senza religione»⁶⁴.

La "religione senza religione" segnala, dunque, una "nuova struttura dell'essere religioso"; "mettersi sulle tracce di Dio", dell'assolutamente altro a-venire, o dell'avvenire come assolutamente altro, a *prescindere* dall'esistenza di un dio in senso metafisico. Il cammino di questa fede deve restare cieco e sordo: non sapere quando e se l'evento-altro avrà luogo e procedere nel deserto ove alcuna strada è sicura. La traccia anacronica dell'Altro, che passa l'origine unica come *differance* sempre altrove, mi avrà già chiamato

da sempre al *post scriptum* e alla testimonianza del ritardo insuperabile, mi avrà lasciato proseguire senza assicurazione (né “assicurazione sulla vita”) nel rischio assoluto di perdita, di morte. È la “fede disperata” che si situa nel futuro-anteriore della traccia, senza garanzia e il cui tendere “non ha ragione, né fine”. Solo questa modalità a-teologica è però in grado, per Derrida, di lasciare l’avvenire inviolato nelle sue risorse in-attuali⁶⁵. Alla base della nuova fede non dogmatica, Derrida scopre una *razionalità incondizionale*: quella che non prevede l’evento ma lo lascia alla sua “evenemenzialità imprevedibile”. Se *prevedo* l’evento, *provvedo* alla sua neutralizzazione; devo perciò liberare il campo da ogni *telos* e lasciarmi sorprendere e “sospendere” dall’irruzione di Colui/ciò che viene: l’impossibile, l’aneconomico, il mostruoso “senza precedente”⁶⁶.

Le due “piste” di questa religiosità particolare, che si offre al rischio assoluto del “ri-veniente” in una ragione incondizionale, come puro gesto di salvaguardia dell’eterogeneo erano proprio la *chora e la messianicità senza messianismo*.

Quest’ultima è la “struttura generale dell’esperienza”, che non implicando alcuna rivelazione, muove dalla situazione pre-originaria in cui ci si trova implicati: l’essere esposti alla sorpresa assoluta, al rischio-risorsa dell’altro in una apertura a-venire senza prefigurazione profetica, all’abisso dell’avvenire. Tale messianismo “senza *telos*” è anche la risposta all’insistenza anarchica della traccia non afferrabile, è una “decisione passiva” del soggetto che risponde all’incombenza dello spettro dell’Altro nell’io. L’economico e il teleologico restano a “galleggiare” tra due baratri, impediti da una temporalità anomala, da una sorta di lacerazione della storia che perde il ritmo di un processo dialettico:

«Nel bene e nel male, senza alcuna garanzia né orizzonte antropoteo-logico. Senza questo deserto nel deserto, non ci sarebbe atto di fede, [...] né rapporto con la singolarità dell’altro»⁶⁷.

L’atto di fede “negativo” lascia venire *senza veder venire*, esce dall’economia perché non dà disposizioni; controfirma l’“acceccamento originario” della traccia abissale dell’altro assoluto, ri-marca il movimento di una erranza nel deserto.

Alla luce di questa apertura sull'evento, è possibile riconsiderare lo spazio di rivelabilità di quell'idea di *aimance* accennata in questa sede in merito alla *deferenza d'ad-dio* e all'*abbandono* come unica modalità del desiderio che dona luogo al venire, nella distanza e nel deserto.

L'*aimance*; «ed è qui la condizione per aprirsi, tremando, al “forse”»⁶⁸. L'atto di fede, nel rovesciare l'ordine della certezza e dell'assicurazione in quello della credenza e della amicizia oltre ogni volontà d'amicizia, nell'amicizia che vuole la distanza, è l'effetto della conversione anacronica dello statuto tradizionale della decisione. La decisione, spiega Derrida, è sempre passiva. L'irruzione dell'altro ha già deciso per me e di me, ha ridisegnato il concetto di decisione spostandone il fulcro dall'autonomia del soggetto all'eteronomia di ciò che lo eccede da tempo memorabile. L'altro fa l'inizio assoluto nell'interruzione dell'origine unica, è evento senza origine della decisione lacerante alla quale posso solo rispondere, nell'unica “modalità decisionale” che mi è concessa: quella segnata dall'affezione. Questa decisione passiva, ossimoro nel pensiero metafisico, segna invece la possibilità di pensare l'impossibile e restare dischiusi al suo sopraggiungere sorprendente, di non neutralizzare ciò che è prima e al di là di ogni decisione. Mi trovo, per così dire, *tra* gli intervalli del battito del cuore dell'altro; nell'amore che lascia essere, nella *zona franca* in cui nessuno è a casa propria, nell'esperienza dell'amicizia senza parentela, senza reciprocità, senza prossimità⁶⁹.

In questa esperienza fuori dall'economia di presenza, si dona “l'esperienza im-possibile del pensiero del forse”:

«Quel che *forse* è in procinto di venire non è solo questo o quello, è alla fine il pensiero del *forse*, il *forse* stesso. L'arrivante arriverà, forse, perché non se ne deve mai essere certi, dal momento che si tratta di venuta (*arrivance*), ma l'arrivante sarà anzi lo stesso *forse*, l'esperienza inaudita, tutta nuova del *forse*. [...] Ora il pensiero del “forse” coinvolge forse il solo pensiero possibile dell'evento»⁷⁰.

Si tratta di una possibilità che deve restare nell'indecidibile e *in ciò* farsi “decisiva” come lo stesso avvenire; lasciar venire l'instabilità, l'altro nel suo continuo sottrarsi⁷¹. Il *forse* a cui accede l'*aimance* è quindi il luogo di incrocio tra possibilità e necessità dell'evento. Ma è

solo l'evento, l'evento dell'altro ad aprire

«come per effrazione, e rendendolo possibile a cose fatte, il campo del possibile nel quale è parso sorgere e d'altra parte è difatti sorto. L'evento della rivelazione non rivelerebbe soltanto questo o quello, Dio per esempio, rivelerebbe la rivelabilità»⁷².

Dunque ancora la questione di un campo di rivelabilità, di un luogo di donazione d'evento aperto dall'evento-altro-traccia. Quale sarà il nome senza nome di tale luogo che apre sottraendosi?

Deserto, forse, anche, come l'altro nome della “prima pista” di questa fede non dogmatica in cui Derrida rielabora il pensiero apofatico tradizionale: *chora*, presupposto di ogni istanza teologica e antropologica. Nella sua piega introvabile, spaziatura che spalanca il concetto di sistema, si offre quella che potremmo chiamare l’“architettonica potenziale” di un pensiero di ciò che è al di là dell'essere, del senso, della ragione: l'Altro *dell'avvenire*. *Chora* indica il luogo di donazione per definizione; essa non ha forma e non imprime forma, ma riceve le impronte senza lasciarsi intaccare da esse, non può donare nulla perché non ha nulla; ciò che in essa si “situa”, proprio nello slancio della messianicità “a-priori”, è *una donazione di tempo* che lascia venire l'altro senza anticiparlo, un differire l'eterogeneo continuamente, serbandone la spettralità.

La riflessione che Derrida dedicava alla questione del dono e all'impossibilità che ne costituisce l'inessenza, in *Donare il tempo*⁷³, tocca il “modo” in cui *in chora si dona*. Il dono è la stessa figura dell'impossibile perché eccede il calcolo economico, lo scambio e la distribuzione⁷⁴. Derrida segnala un vero “oblio del dono” alla radice del circolo economico: il dono non è (un) *nulla*, ma la traccia anarchica che fa partire il ciclo economico mentre lo interrompe. Metafora del dono resta infatti la cenere, che non si lascia afferrare né definire ma «traccia una traccia non lasciando alcuna traccia»⁷⁵.

Il *de-bordare* del dono rispetto alla ragione è dato proprio dalla dismisura della traccia, che “sbiadisce” i bordi chiusi del sistema; è imprevedibile, come l'evento, un resto senza memoria, al di là dell'essere, «il segreto di cui non si può parlare, ma che non si può più tacere»⁷⁶.

La *Chora*, dunque, resta il luogo di donazione pre-originaria poiché spazio aperto della traccia che decostruisce, che apre all'evento im-possibile a-venire donando il tempo dell'avvenire⁷⁷. Nella *chora* si dona lo spazio-tempo di ogni impensato; di una amicizia a-venire, di una democrazia a-venire, di una giustizia a-venire, di una religione a-venire, dove:

«da *a* di a-venire declina verso l'ingiunzione così come verso l'attesa messianica, la *a* disgiuntiva di una *differance*. [...] “occorre il tempo”, “occorre che si doni, la democrazia, il tempo che non c'è [...]”. Forse una riformulazione delle categorie del politico o dell'etico dovrà passare per una messianicità a-priori; forse la democrazia a-venire si lega a qualche “teologhema inconfessato”»⁷⁸.

La deferenza e la denegazione della *teo-grafia negativa* nella forma di una *religiosità senza religione* che supera l'economico delle religioni dogmatiche, si volge a richiamare un certo “dio senza sovranità”, la cui venuta è quanto di meno sicuro ci si possa aspettare. Derrida parla di una fede “ipercritica”, che si affida a una razionalità folle e incondizionata; al di qua del principio di ragione, “abbandona attivamente” l'assolutamente altro fuori dall'essere e lascia spazio a un dio vulnerabile, sempre a-venire e lontano dal poter esser definito legislatore provvidente o principio “economico” che giustifichi l'essente nell'atto di ordinarlo. Un dio che è traccia, *chora* dell'evento dell'altro.

Il movimento decostruttivo che anima il pensiero di Derrida, nel riattivarsi da una “certa” teo-logia negativa, è la testimonianza all'opera di un lavoro continuo e latente: quello di un “intrattabile” (Traccia-dio-Altro-Niente-Abisso-tra) che “rompe i timpani alla filosofia”⁷⁹ e la costringe a *scoprirsì rinnovata dalla sua vertigine*. L'economico “principio di ragione” della metafisica non può che farsi eccedere da tale *resto* e il *logos* dell'onto-teo-logia “resta marcato” da un fuori-senso che, nel deserto, spezza l'evoluzione temporale della dialettica mirante la riacquisizione della presenza.

L'unico modo di far *vibrare* questo *Ni-ente*, questo *negativo dinamico*, questo moto di auto-cancellazione che si mostra solo nei suoi effetti di dislocazione, questo *spaziarsi* introvabile nel suo “perma-

nere ritraendosi?”, potrà forse assomigliare ad un movimento di *dialettica negativa infinita*? L’urgenza della questione persiste, già sempre aperta, spingendo dal *resto* abissale di ogni sistema.

¹ Cfr. J. Derrida, *La différance*, in *Margini della filosofia*, [*Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972], tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 32; J. Derrida, *Comment ne pas parler-Dénégation*, in *Psyché; Invention de l’autre*, Galilée, Paris 2003, p. 545.

² In francese il termine *pas* indica il “passo”, ma anche il “non”, la “negazione”. Inoltre il verbo *passer* si offre a una interessante polisemia: significa “oltrepassare”, “trascorrere”, ma nella sua diatesi riflessiva (*se passer*) da un lato segna il “fare a meno di”, dall’altro si traduce come “avvenire, accadere”, dando ambito all’interrogazione intorno al plesso negazione/avvenimento.

³ «Passando l’intelligibile stesso, i teologhemi apofatici tendono verso la rarefazione assoluta, l’unione assoluta con l’ineffabile (t. d. a.)» (J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 543).

⁴ Angelus Silesius, *Il Pellegrino Cherubico*, Edizioni Paoline, Milano 1989, p. 115.

⁵ Per il domenicano Reiner Shürmann, ispiratosi alle indicazioni heideggeriane sull’opera di Silesius su citata, il “tendere” silesiano era una forma di pensiero “peregrinale”, il carattere proprio di un’intelligenza libera e distaccata, che *lascia essere* l’essere e non vuole appropriarsi delle cose e «attraverso le sue itineranze, l’origine fa segno» (R. Shürmann, *Maitre Eckhart ou la joie errante*, Editions Planète, Paris 1972, p. 367). Proprio la figura dell’itineranza che si limita a tener di mira e lascia venire il concettualmente inafferrabile, della “*destinerranza*” mette in opera l’abbandono del *cogitatum summum* (Dio impensabile-irrapresentabile-Altro assoluto), schiudendo lo spazio della sua “evenemenzialità”.

⁶ J. Derrida, *Salvo il nome*, in *Il segreto del nome. Chôra, Passioni, Salvo il Nome* [*Chôra*, Galilée, Paris 1993], ed. it. a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 129.

⁷ Ivi, p. 130. Per la trattazione derridiana sulle accuse di ateismo rivolte contro la teologia negativa cfr. J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 537.

⁸ M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985, Pr. 71.

⁹ J. Derrida, *Salvo il nome*, cit., p. 155. Alla fine del paragrafo sarà esplicitato l'avvicinamento, con le dovute riserve, tra la teologia negativa e la decostruzione come cerniera al problema dell'essenza aneconomica dell'evento; per ora, è interessante riportare la definizione di Heidegger intorno alla dislocazione che sorge nei risultati teologici dell'ontologia di Parmenide e della metafisica di Aristotele. Platone, nella *Repubblica*, parlava di *iperbole* come quel movimento di trascendenza che trasporta al di là dell'essere e dell'essenza, un gesto che annuncia.

¹⁰ Cfr. Pseudo-Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in id. *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981.

¹¹ Nell'opera dell'Areopagita il discorso *di Dio* (da parte di Dio) era la creazione come *teo-fania* nell'effusione luminosa; scendendo dalla scaturigine, il discorso si arricchiva man mano di nomi: Dio, essendo in ogni esistente, si rivelava nelle *Scritture*, deposito del discorso positivo che ne conservava l'iper-denominazione. Nella sua immanenza Dio poteva essere richiamato con tutti i nomi degli enti, ma nell'assoluta trascendenza era senza-nome, sfuggiva al dominio del senso, restava "latitante" al raggio della visibilità. Sebbene *Uno*, come principio della processione degli enti e *Bene* in quanto restava il fine della riconversione, il suo nome non era né *Bene* né *Uno*.

¹² E. Gilson, *La filosofia del Medioevo*, Sansoni, Milano 2005, p. 91.

¹³ Pseudo-Dionigi L'Areopagita, *Teologia mistica*, cit., pp. 412-413.

¹⁴ Il sospetto di ateismo e l'avversione della teologia positiva contro le esperienze della teologia-negativa si concretizzò nella bolla pontificia *In agro dominico* (1326), in cui Papa Giovanni XXII condannava, con l'accusa di eresia, diciassette delle tesi di Eckhart.

¹⁵ In primo luogo l'anima doveva rinunciare a se stessa e alle cose del mondo, poi "perdere il Figlio" (perdere l'uguaglianza a Dio, che possiede solo nell'archetipo eterno del Cristo), infine raggiungere la "morte suprema" o "morte divina". Qui l'anima perdeva Dio come oggetto di desiderio. La morte di Dio corrispondeva dunque all'entrata dell'anima nell'abisso (*Ab-Grund*: il fondamento tolto che richiama l'idea di Heidegger sulla verità dell'essere) indicibile della *nuda divinità* ove l'anima non ha più un Dio poiché fa tutt'uno con esso. A godere della più alta beatitudine era infatti l'uomo "povero", privo delle cose, del

sapere di esse, del desiderio di servirsene: ormai giunto nel *fondo superessente* di Dio.

¹⁶ M. Eckhart, *Sermoni Tedeschi*, cit., Pr. 48.

¹⁷ Ivi, Pr. 71.

¹⁸ «E se egli (Dio) non è Bontà, né Essere, né Verità, né Uno, che è dunque mai? Non è niente di niente, non è né questo né quello» (Ivi, Pr. 23).

¹⁹ Quel “senza perché” (*ohn warum*) che passa il dominio dell’esprimibile e del razionale, del *logos*, dell’origine univoca e risalibile (*arche*), oltraggia (nel senso del superamento ma anche dell’ “offesa”) ogni metafisica. Il contributo di Silesius alla diffusione del pensiero eckhartiano interessa anche la questione dell’abbandono, di quell’ “amore apofatico” che Eckhart aveva trovato come unica via di desiderio che rispettasse l’assoluto *Altrimenti* di Dio.

²⁰ A. Silesius, *Il Pellegrino Cherubico*, cit., p. 115.

²¹ Nella ragione pura (*reine Vernunft*) kantiana risiedeva la capacità di rendere ragione di ciò che è, poiché essa dispone delle “condizioni a-priori della possibilità di conoscenza” dell’essente: l’oggetto non può stare in piedi da sé, non può prescindere da una soggettività, ragione del suo esistere. È una ragione che mentre conosce, calcola e costituisce. Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, [*Kritik der reinen Vernunft* (1781¹ e 1787²), in KGS IV e III], tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1995.

²² L’*epochè* di Husserl, la riduzione trascendentale (eidetico-tematica) imponeva l’indice del dubbio sul “già pensato” del mondo nelle griglie dello psicologismo e dello storicismo e risaliva al campo originario dello scaturire evidente del senso mondano: la sfera apodittica dei vissuti di un soggetto, la coscienza pura, unico luogo da cui “rendere indubitabilmente ragione” di un mondo e da cui inaugurare l’avventura fenomenologica. Nell’ego puro, “punto zero della spazialità”, l’oggetto si dà “in carne ed ossa” lasciandosi penetrare totalmente; con le strutture intenzionali-temporali pre-originarie il soggetto afferra ogni fuori di sé in un dentro che ordina e capitalizza. L’orizzonte di senso guadagnato nella manovra di riduzione scopriva la legge di correlazione universale soggetto-oggetto (*noesis-noema*). L’ego husserliano “dà ragione” dell’essente nel processo fenomenologico che, sebbene infinito, resta teleologicamente orientato. Cfr. E. Husserl, *Idee per una*

fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, (1913), *Husserliana* Bd III, hrsg. Von W. Biernel, M. Nijhoff, Den Haag 1950], ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

²³ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane* [*Cartesische Meditationem und Pariser Vorträge* (1929), *Husserliana*, Bd. I, hrsg. Von S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag 1950], tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1997.

²⁴ La traccia di Dio/Terzo storna il tempo fenomenologico e apre una temporalità asimmetrica ove il soggetto perde il suo statuto di origine ed è invece chiamato a rispondere a un appello senza memoria.

²⁵ E. Levinas, *Altimenti che essere o al di là dell'essenza*, [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974], ed. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.

²⁶ Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, [*Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997], ed. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998, è ricordata la cooriginarietà dell'Illeità levinasiana rispetto al volto e la dinamica dell'*Altrimenti che essere*. Questo, sebbene fosse la condizione dell'asimmetria tra *Altri* e *Medesimo* e rendesse la relazione etica possibile solo in forza di questo squilibrio, emergendo nel rapporto duale lo intralciava: è *l'Altro dell'altro* che rivendica il suo posto, impone lo spergiuro originario nel parimenti originario giuramento etico, apre la questione della giustizia e del politico con lo sguardo del terzo umano (oltre che di quello divino).

²⁷ J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 538.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J. Derrida, *Salvo il nome*, cit., p. 157.

³⁰ J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 560.

³¹ *Ivi*, p. 561.

³² *Ivi*, p. 547.

³³ *Ivi*, p. 557.

³⁴ La trilogia "*taire, garder, partager*" (tacere, custodire, condividere) suggerisce la decostruzione derridiana della categoria politica di "comunità", che la rifica come lo spazio d'evenemenzialità d'altri e la risposta all'*Il faut* e al *peut-être* della sua ingiunzione anacronica. Fuori da ogni dialettica del dominio e dai confini "eugenetici" del politico, nel

solco dell'aporia del *forse teleiopoietico* si schiuderebbe una comunità degli "amici della solitudine" e dello *slegame* sociale. Si veda la lettura che J. Derrida fa dell'opera di Nietzsche in *Politiche dell'amicizia* [*Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994], ed. it. a cura di G. Chiaruzzi, Raffaello Cortina, Milano 1995.

³⁵ J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 552.

³⁶ L'abdicazione alla matrice narcisistica del desiderio prende corpo nell'abnegazione all'abbandono che lascia venire (o non-venire) l'altro/Altro (umano o divino) nel suo *modo senza modo, im-possibile*. Il *post scriptum* della teologia negativa desidera la distanza, di essa gode ed essa salvaguarda come massimo gesto d'amore per Dio/Altro.

³⁷ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 88.

³⁸ J. Derrida, *Salvo il nome*, cit., pp. 151-152.

³⁹ Ivi, p. 167.

⁴⁰ Ivi, p. 161. Il movente vitale della via negativa si traduce nel restare in viaggio verso l'irraggiungibile, lasciare aperto nell'abbandono lo spazio ove lo si attende.

⁴¹ Ivi, pp. 171-172.

⁴² Ivi, p. 149.

⁴³ Ivi, p. 137.

⁴⁴ Ivi, p. 160. Tale referenza in Derrida si distingue sia dall'*epochè* fenomenologica che dalla *skepsis* scettica. Infatti non si tratta di regredire al campo di un senso indubitabile del mondo né di considerare vana ogni definizione di Dio-Assolutamente altro.

⁴⁵ La *teo-grafia* si muove in due versi: da un lato si segna come irruzione dell'eterogeneo-traccia che in-scrive la rottura nel sistema, dall'altro è il compito di risposta a tale antecedenza, nei termini di un lavoro continuo di *post-scriptum*, silenzioso, fuori-*logos*. Nel "tremore generale" imposto dal sisma (Cfr. J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997) decostruttivo nel sistema, affiora l'incursione dell'eterogeneo (Dio) che non si lascia economizzare.

⁴⁶ J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 536.

⁴⁷ Per risolvere il problema del luogo della partecipazione tra le idee e le cose per la formazione del mondo, Platone postulava l'esistenza di un terzo genere; ad un tempo eterno e informe come i paradigmi ideali ma dotato di un "certa materialità" come gli oggetti empirici: *chora*, luogo

intermedio e introvabile di un incontro tra i piani ontologici. *Chora* era anche la *materia amorfa* che resisteva alla volontà di in-formazione che il demiurgo (la causa efficiente del mondo) cercava di perpetrare su di essa (causa materiale) per realizzare la creazione. Platone la coglieva quindi come *ricettacolo* di impronte poiché in essa erano i calchi di imitazione delle idee da cui le cose sarebbero state ricavate. Ma *chora* si limitava ad ospitare, a ricevere senza prendere la forma di ciò che in essa giungeva: un luogo di donazione che restava vergine ad ogni trasformazione; introvabile poiché *situante* (spazio che pone una legge della partecipazione degli opposti a cui resta immune) non era mai situabile tramite confini o linee di demarcazione. Si tratta di un “genere difficile ed oscuro”: lo spazio sfuggente che non poteva essere tematizzato nel *logos* metafisico tradizionale per il fatto che nessun significante realizzava l'essenza del suo significato. *Chora* restava certo la causa del cosmo, ma *causa errante*, oltrepassante ogni possibilità di essere afferrata in una comprensione: senza *logos*, senza *ratio*, senza perché. Platone indicava perciò un possibile avvicinamento all'idea del *terzo genere* in un discorso orfano di padre-*arché-principium*: un *logismo notho*, un discorso corrotto, bastardo, di sogno. Forse, una teologia negativa.

⁴⁸ J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., pp. 563-569.

⁴⁹ Indico qui solo che la prima tropica della negatività (intesa come momento di posizione di alcuni luoghi “al di là dell'essere”) riguardava da un lato *La Repubblica* e il moto dell'iperbolizzazione prodotto dal Bene che eccede la conoscenza e l'essere, dall'altro il *Sofista*, ove ricompariva lo schema del terzo oltre l'essere e il non-essere, e del non-essere come *essere altro*; il luogo del parricidio parmenideo

⁵⁰ Ivi, p. 567.

⁵¹ Ivi, p. 569.

⁵² J. Derrida, *Chora*, in Id. *Il segreto del nome*, cit., p. 79.

⁵³ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* [*Einführung in die Metaphisik* (1935), *Gesamtausgabe* Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1983], tr. it. di G. Musi, Mursia, Milano 1990.

⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* [*Was heißt Denken?* *Gesamtausgabe* Bd. 8, hrsg. von P.-L. Coriandolo, V. Klostermann,

Frankfurt a. M. 2002], ed. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano 1971.

⁵⁵ A questo avviso rinvio all'esame di quella "rispondenza" che nella riflessione heideggeriana sullo spazio come fenomeno originario (*Urphänomen*) legherebbe in un profondo rapporto la *Lichtung*, il *Gegend* e la *Chora* nella idea della "libera donazione di luoghi" che si dona mentre si sottrae, dell'intervallo, e nel nascosto dispiegarsi della verità.

⁵⁶ J. Derrida, *Comment ne pas parler*, cit., p. 592.

⁵⁷ J. Derrida, *Chôra*, cit., p. 50.

⁵⁸ Ivi, p. 74.

⁵⁹ *Chôra* e *messianicità a-priori* sono articolazioni allacciate nella sospensione dell'economico "tra i due abissi" e nella loro apertura all'avvenire liberano la potenzialità dell'emersione di un *impensato* delle categorie metafisiche (in senso politico, giuridico, etico); al fine di cogliere ciò, necessita la ripresa derridiana della teologia negativa nei termini di una "religiosità senza religione".

⁶⁰ J. Derrida, *Fede e Sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida e G. Vattimo (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1995, p. 4.

⁶¹ Lo spettro, né morto né vivo, è colui che resta nella "consistenza" inquietante di qualcosa che ritorna di continuo dall'abisso di un temporalità non lineare o teleologica: un *revenant*, un "ritornante", come nel termine francese.

⁶² Ivi, p. 56.

⁶³ La figura del sacrificio umano nei grandi monoteismi storici – si pensi al sacrificio di Isacco – è centrale per la comprensione di quel rispetto assoluto che si deve all'assolutamente altro (Dio, che reclama attenzione oltre le leggi dell'uomo) che traspare nel vivente e per il quale cui il vivente può essere sacrificato.

⁶⁴ J. Caputo, *Dèlier la langue*, in «Cahier de l'Herne», 83/2004, p. 69.

⁶⁵ Si tratta di una *escatologia a-priori*: pensiero delle cose ultime senza un fine o una Fine, una fede che attende abbandonando il suo *desideratum* in un *addio* che lo *re-invia* sempre come *ancora-da-venire*. Affinché ciò che viene sia salvo deve restare inimmaginabile, indicibile. L'assenza di orizzonte di senso è proprio la condizione essenziale dell'evento.

⁶⁶ Questa ragione “fuori dal principio di ragione” e dall’economia che lo guida, è la *ratio folle* che ha non ha più a che fare col calcolo. Derrida coglie in essa un’istanza massimamente rischiosa; il luogo della decisione più responsabile che ospita l’evento lavorando nel campo dell’indecidibile.

⁶⁷ J. Caputo, *Dèlier la langue*, cit., p. 21.

⁶⁸ J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, cit., p. 88.

⁶⁹ Rimando qui al discorso di Derrida sulla “comunità anacoretica” in *Politiche dell’amicizia* ove l’interesse del politico si trova messo fuori misura dal dis-interesse di una sorta di iper-politica, quella di coloro che amano allontanarsi, che condividono il silenzio e la non prossimità oltre le dinamiche del riconoscimento fraterno, foriere dell’esclusione politica del “dentro” sul “fuori”.

⁷⁰ Ivi, p. 42.

⁷¹ «l’instabilità dell’inaffidabile consiste sempre nel non consistere, nel sottrarsi alla consistenza e alla costanza, alla presenza, alla permanenza e alla sostanza, all’essenza e all’esistenza, come a ogni concetto di verità che sarebbe loro associato» (Ivi, p. 43).

⁷² Ivi, pp. 30-31.

⁷³ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* [*Donner le temps*, Galilée, Paris 1991], tr. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996.

⁷⁴ Se l’economia si muove strutturalmente sul binario di un tempo teleologico, che serba in sé il proprio destino già incluso nell’inizio ed esce dalla sua dimora solo per poi rientrarvi, il dono sospende tale *circolazione*; storna la necessità di un “ritorno del donato del dono al donante”, lacerando il tempo del ritorno. Il dono è incalcolabile, smisurato, non ricambiabile; non è un “presente” e si annulla se l’altro lo percepisce come tale.

⁷⁵ Cfr. J. Derrida, *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze 1984.

⁷⁶ J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 148.

⁷⁷ Nella deferenza della fede non dogmatica che salva l’altro nel lasciarlo venire senza condizioni, il ciclo economico si spezza ad una attesa infinita e pericolosa, ad una esigenza di differimento che rilancia sempre quell’inattuale nel sistema *da venire*.

⁷⁸ J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione* [*Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003], ed. it. a cura di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 157.

⁷⁹ Cfr. J. Derrida, *Tympan*, in *La scrittura e la differenza* [*L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris 1967], tr. it. di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002.