

Fede fidata e fede giurata in Jacques Derrida

Carmelo Meazza

1. Jacques Derrida scrive in questo modo in un lungo saggio dedicato ai rapporti tra *fede e ragione*: «Il «religioso», la religiosità che si associa vagamente all'esperienza della sacralità del divino, del santo, del salvo o dell'indenne, è forse la religione? In che cosa e in quale misura una «fede giurata», una credenza vi si trova impegnata? Inversamente, ogni fede giurata, una fiducia o la confidenza in generale non si inscrivono necessariamente in una «religione» (...)»¹.

Si tratta, come si vede, di una piccola costellazione di nozioni tra loro in qualche modo in risonanza. Vi sarebbe intanto il sacro e il divino, o almeno, il sacro e il divino nel punto in cui si intrecciano e diventano indisso-

¹ J. Derrida, *Fede e sapere, Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. di A. Arbo, in *La Religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 36. Sui temi e le tesi di questo articolo, in particolare la nozione di traccia tra Derrida e Levinas, segnalano un recente lavoro di F.-D. Sebbah, *Abstand und Nähe: Levinas/Derrida*, in A.R. Boelderl, M. Leisch-Kiesl (a cura di), *Die Zukunft gehört den Phantomen*, Transcript Verlag, Bielefeld 2018, pp. 275-295; si veda anche per una generale ricostruzione delle tesi di Derrida sul nesso messianico e giustizia il volume di J. Lèbre, *La justice sans condition*, Michalon, Paris 2013; cfr. B. Thorsteinsson, *La Question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris 2007; A. Kara, *The Ghosts of Justice, Heidegger, Derrida and the Fate of Deconstruction*, University Press, Lincoln 2001; M. Fritsh, *The promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida*, State University of New York Press, New York 2005; W.T. Jennings, *Reading Derrida - Thinkin Paul: on Justice*, Stanford University Press, Redwood (CA) 2006; per una diversa lettura della questione dell'evento in Derrida cfr. C. Resta, *La passione dell'impossibile. Saggi su J. Derrida*, Il melangolo 2016; Id., *L'evento dell'altro. Etica e politica in J. Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; sull'aporia in Derrida cfr. M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il poligrafo, Padova 2002; tra i più recenti contributi l'intenso saggio di B. Moroncini, *L'etica della cenere*, Inschibboleth, Roma 2016; da segnalare anche, appena edito, gli atti di un recente convegno internazionale, *Derrida-Levinas. An alliance awaiting the political*, a cura di O. Omrosi e R. Zagury-Orly, Mimesis, Milano 2019.

ciabili o indistinguibili nell'elevazione dell'*indenne*, di ciò che *indennizza* in una certa salvezza. Poi l'esperienza del *credere*, del credere implicato nell'affermazione dell'*indenne* e il credere implicato nella semplice credenza, quando, cioè, la credenza circola nella semplice *fidatezza* o confidenza fidata.

Tra credenza implicata nel *credere* nel sacro o il santo e la credenza fiduciaria del fidato, in questo passo, quasi impercettibilmente, Derrida introduce la *fede giurata*. La fede giurata sta tra il credere nel sacro o nel santo e il semplice ambito della fidatezza. Si potrebbe dire che essa costituisca il punto di transito o di congiunzione tra *fiducia* o *confidenza fidata* e la *credenza* inscritta nell'economia del sacro e del santo. La confidenza fidata non si prolungherebbe in una credenza fidata, diciamo pure in una fede religiosa, se la fidatezza, a un certo punto, non si animasse di un *giuramento*. Se la fidatezza non si flettesse in un supplemento, in un soccorso per il quale diventa un quasi imperativo di un *fidati* e questo richiamo non avesse il sostegno, al limite di una *promessa*, di un giuramento.

Il passo citato riassume troppo rapidamente una serie di passaggi per avvertire la singolarità della *fede giurata*. Occorre riprendere altri momenti del lungo saggio per delimitarne bene la funzione di punto mediano.

2. Scrive così Derrida: «Devono mettere in opera una “fede” irriducibile, quella di un “legame sociale” o di una “fede giurata”, di una testimonianza (“ti prometto la verità, di là da ogni prova e da ogni dimostrazione teorica, credimi, ecc.”), cioè un performativo di promessa all’opera anche nella menzogna o nello spergiuro, e senza il quale non sarebbe possibile alcuna destinazione all’altro»².

Il legame sociale non si costituirebbe, non troverebbe la sua apertura, senza una fede irriducibile. La fidatezza è la natura stessa del *legame*. Non vi sarebbe legame, quindi socialità, tra me e l’altro, senza questa fede *irriducibile*. Non casualmente Derrida, per una coerenza che viene da lontano e che tenteremo man mano di sviluppare e verificare, non insiste sul tra-noi, non chiama la fidatezza come il campo aperto del tra-noi, chiama in causa invece *l’un l’altro*. La destinazione all’altro, sembra dire, a ciò che nell’altro è *altro*, passa per la fede. Fede è il nome che dobbiamo dare all’essere esposti l’un l’altro, l’uno all’*altro* dell’altro. Se l’altro arriva, se arriva, nell’esposizione all’altro, se arriva come *destinazione* di questa esposizione allora il legame è quello della fidatezza.

² *Ivi*, p. 48.

L'esposizione fidata qui va intesa innanzi tutto e prima di tutto come l'incontro con l'*incalcolabile*. L'altro della destinazione del legame fiduciario è l'incalcolabile e la fede nomina l'esposizione verso ciò che resta essenzialmente estraneo al principio di ragion sufficiente. Se l'altro arriva nell'esposizione fidata arriva per l'*incalcolabile*.

Questa fede irriducibile chiama però in causa una *fede giurata*. Nel passo citato non sembra esserci neppure un fra-tempo o uno scarto tra la fede irriducibile e la fede giurata. Come se un *giuramento* sia sempre sul punto di sopravvenire nel momento stesso in cui ci si espone nell'incalcolabile.

La fideità è sempre sul punto o nel punto indiviso di fare giuramento o anche, ma in qualche modo è la medesima cosa, è sul punto di richiamare l'altro nell'alleanza di un *credimi*.

Per Derrida la formula con la quale le *parole* si espongono verso l'altro hanno già subito, verrebbe da dire, per meno di un istante, la flessione di un *credimi*; la fideità sarebbe cioè quasi nell'attimo di un contraccolpo, nella forma di un *fidati*, nel senso appunto di *credimi*, nel senso ancora di un appello a un altro affinché si installi come un *testimone*.

3. Derrida lascia oscillare la *fede irriducibile* e la *fede fidata* per meno di un istante. Rivolgersi a un altro rimanda a un legame fidato, il quale, però, a sua volta, per contraccolpo, si ordina in un giuramento. I due momenti non sono sovrapponibili e tuttavia il secondo è sempre sul punto di sopraggiungere al primo. E in questo sopraggiungere diventa la forma per eccellenza del legame. *Credimi*, nel performativo implicito di un giuramento è già infatti un'*alleanza*. E l'alleanza è il legame in cui si annodano, trovano il proprio nodo, le istituzioni del legame. La *religio* è il legame per eccellenza di questa fede giurata. Non c'è istituzione senza *religio* e non c'è *religio* che nel legame non istituisca la forza dell'alleanza. Senza atto di fede dunque non vi sono istituzione del legame, ma l'atto di fede qui non è immediatamente l'irriducibilità della fede, ma performatività di un'*alleanza* che si edifica nella fede giurata. Occorre un *giuramento* perché la fede generi un'istituzione di legame. E il giuramento non è altro che una speciale intensificazione di ciò che, per Derrida, circola nell'atto stesso di una parola rivolta a un altro. Dire qualcosa a qualcuno è sempre sul punto di tradursi, di doversi tradurre in *credi a ciò che ti dico*, comprendi ciò che ti dico se *mi credi*, se *credi a me*. Se ci pensiamo bene tra quel *credimi* e un *giuramento fidato* vi è un rilancio iperbolico. Si giura facendo appello a un *credere* in un altro e si crede in un altro facendo appello a un *giuramento*. In ogni caso si istituisce un legame nell'istanza di un *altro*. Stiamo attenti,

un *altro* nel senso proprio di ciò che si prepara in un legame religioso, cioè un altro *divino*, un altro come *divino*.

Si potrebbe dire che per Derrida questo legame fidato sia una macchina teologica che si innalza e attraversa il campo dell'uno l'altro, il campo aperto della *destinazione* all'altro.

4. Quel *credimi*, nel giuramento fidato nel rito linguistico, ripete il rito per eccellenza di ogni *societas*. Rilancia e ripete quel rito minimale per il quale non si sta insieme se non ci si innalza verso qualcosa in cui confidare, qualcosa che non sarebbe fidabile se non affidasse l'uno all'altro, se non si animasse di un qualche *segreto*. Se non fosse in qualche modo un *segreto* in cui credere o in cui *credere di credere*. Non ci si riunisce, questo cerca di dire Derrida, se non diventa possibile affermare, *credimi*, credi a ciò che dico, in nome o nell'invocazione di un segreto divino, o di un dio segreto, in cui si può *credere di credere*. Si possono fare alleanze nella cura segreta di questo *segreto*. In ogni caso c'è un'implicazione e un rilancio tra una *societas* e un'alleanza, tra l'alleanza e un segreto, tra un *divino* e l'animazione interna di questo segreto. Si potrebbe dire che se c'è un punto in comune tra il *sacrum* e il *santo* in Derrida sia nell'animazione di questo *segreto*.

Appartiene alla cura di questo segreto, l'appello del giuramento, la modalità stessa in cui giurare si alimenta o alimenta un *credere di credere*.

Scrivo in questo modo Derrida: « Non c'è *religio* senza *sacramentum*, senza alleanza e promessa di testimoniare in verità della verità, cioè di dirla: cioè, per cominciare, non c'è religione senza la promessa di mantenere la promessa di dire la verità la verità promettendo di dirla, "di averla già detta!" nell'atto stesso della promessa»³.

Non c'è *religio* dunque senza alleanza, l'alleanza ha già situato un legame e non c'è legame che non si *leghi* nel nodo di una promessa. Una promessa che non avrebbe forza se non assumesse la forma di una fede giurata, e non chiamasse in causa un'istanza di verità. Per Derrida non c'è istituzione che non provenga dal rito di questa promessa e non c'è promessa che non debba ogni volta fare appello a un certo valore testimoniale in cui la *verità* o un *dio* deve nominarsi come garanzia della fede giurata. La tradizione che separa il *credere* dal *sapere* sa meno di quanto si dovrebbe e potrebbe dell'uno e dell'altro. Il questo lungo saggio Derrida insiste in vario modo sulla necessità di compromettere l'uno nell'altro. Non c'è forma di sapere che non faccia appello al credere, al *credimi*, e non c'è credenza che non

³ *Ivi*, p. 33.

supponga l'istituirsi di un legame affidato alla cura di un certo sapere. Un sapere che crede e un credere che sa nella forma di un complicato doppio genitivo animato sempre da un certo dio. C'è sempre un dio quando si istituisce un legame fidato, c'è sempre un appello divino quando la destinazione all'altro assume l'imperativo del *credimi*, del *credi a ciò che ti dico*; solo nell'invenzione e nell'istanza di un dio ci si può installare nella fidezza.

Derrida lo indica in questo modo: «Perché prendendo Dio a testimone, anche se non è nominato nel pegno dell'impegno più «laico», lo stesso giuramento non può non produrlo, invocarlo o convocarlo come già esistente, dunque ingenerato e ingenerabile, prima dell'essere stesso: improducibile»⁴.

Strano movimento di frase. Un dio si trova ad essere, contemporaneamente, prodotto e improducibile. Generato secondo una fatalità che più tardi cercheremo di comprendere meglio, e apparire, non poter non apparire in una *inapparenza* che rimanda al di là dell'essere, *apertura* stessa dell'essere. Dio diventa il nome di un testimone assoluto nell'inevidenza del quale possiamo destinarci a qualcuno. Senza questo testimone invisibile, senza questa inevidenza d'essere, l'alleanza del legame non potrebbe sorgere e non potrebbe animarsi di un segreto che, in fondo, è un altro nome per indicare la connivenza di un *dio divino*.

5. C'è un altro testo che è giusto richiamare per confermare questo insieme di rimandi: *Donare la morte*. Lungo e denso saggio che come si sa fa il suo esordio con un confronto serrato con il tema della responsabilità di Patočka. Testo importante, dove Derrida è fin troppo mimetico con i suoi autori e forse anche per questo, soprattutto in Italia, qualche volta, frainteso in alcuni punti decisivi.

A un certo punto Derrida si chiede: “Che cosa fa tremare nel *mysterium tremendum*? È il dono dell'amore infinito, l'asimmetria dello sguardo che mi vede e me stesso, che non vedo ciò che (ri)guarda, è la morte data e patita dall'insostituibile, è la sproporzione tra il dono infinito e la mia finitezza, la responsabilità come colpevolezza, il peccato, la salvezza, il pentimento, il sacrificio»⁵.

La domanda per l'interprete è se il *dio* del giuramento fidato, sia il medesimo *dio* del *mysterium tremendum*, se il segreto in cui si anima l'alleanza del legame fiduciario sia il medesimo del segreto abramitico.

⁴ *Ivi*, p. 30.

⁵ J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, p. 91.

Si deve rispondere: non si tratta della medesima esperienza anche se la seconda, quindi la figura tipica o archetipica del religioso, specialmente del religioso che si autoconvoca intorno al dio di Abramo, ha la sua possibilità nella prima, cioè nella cellula elementare e inaugurale del legame fiduciario. Ne costituisce per così dire una *rivelazione*, rivela intensificandola, la destinazione elementare dell'uno all'altro, nella condivisione di un'apertura inappropriabile. Una *rivelazione* che rimanderebbe a una possibilità quasi trascendentale e una possibilità quasi trascendentale che troverebbe modalità singolari, non solo in legami di culto religiosi, quindi nella pratica di religiosità rituali, ma anche in legami sociali o economici.

Se la fede fidata convoca l'istanza di un testimone assoluto nell'esperienza abramitica quel *testimone* assoluto diventa uno *sguardo che vede senza essere visto*. Questo sguardo *invisibile*, che anima un orizzonte, non è che l'intensificazione rivelante del dio che *traspare* nel tra-noi, nel momento in cui la fiducia si certifica in un affidamento, nel momento in cui la fiducia si fida dell'altro nell'altro o per l'altro. Per Derrida, Abramo fa esperienza di un orizzonte che lo guarda nel segreto di un occhio invisibile quando tra l'uno e l'altro, tra-noi, si è reso necessario intensificare l'alterità di un *altro* cui affidare il *credere* di una promessa e di un giuramento.

6. Il soggetto della responsabilità, in vario modo, risponde nella convocazione di questo essere *ri-guardato*, visto invisibilmente o chiamato-convocato verso un dovere assoluto. C'è un'istanza elettiva, l'insidia di una convocazione elettiva, in questo sguardo invisibile e asimmetrico che Derrida non smette di interrogare. C'è il rischio prossimo e immanente che nella flessione di quel richiamo interno, nella *certezza* di quella convocazione, tutta una filiera di rimandi trovi il punto di raccordo e coerenza: l'economia di scambio di una salvezza personale, alleanze esclusive, donazioni e logiche indebitanti, l'economia dell'indenne e dell'indennizzo sacrificale, un certo rilancio interno tra l'incalcolabile, lo smisurato e il calcolo nella forma addirittura di un iper calcolo o ragione calcolante. Soprattutto quest'ultima implicazione costituisce, come sa, il filo tenace del lungo saggio sul *ritorno* del religioso. Per Derrida vi sarebbe una specie di automatismo e doppio rilancio interno tra il segreto incalcolabile di un testimone assoluto che guarda senza essere visto in una chiamata elettiva e la *ratio calcolante*. Tanto più una relazione di chiamata si tende verso un incalcolabile, fuori principio di ragione, tanto più sollecita un'alleanza che porta con sé un tentativo costantemente rilanciato e iperbolico di previsione, di calcolo come iper calcolo del non calcolabile. Poiché la relazione

di chiamata e convocazione proviene da ciò che si è sottratto in una speciale immunità, per principio inviolabile, separato nella sua intoccabilità, non può che generare meccanismi di custodia e protezione o salvaguardia che esattamente come l'iper calcolo tende all'iperbole, tende cioè a ciò che Derrida propone di chiamare automatismo autoimmune. Ulteriore variante di ciò che si rilancia come indennizzo sacrificale. Se quest'ultimo interviene nel momento della violazione, laddove un'inviolabilità è per principio soggetta alla violazione, la logica autoimmune si insedia nello stesso meccanismo di protezione. Tende a proteggersi dalla propria stessa protezione e generare autoeffetti distruttivi e in una certa misura decostruttivi. Non a caso in alcuni testi Derrida potrà associare la stessa decostruzione a questo supplemento di autoprotezione in cui una logica immunitaria è sul punto di non potersi più indennizzare.

La stessa decostruzione troverebbe in questa diffrazione autoimmune la sua possibilità o comunque la soglia del suo lavoro e del suo impegno critico. Del resto non è difficile per l'interprete verificare in problematiche nuove e mappe lessicali mutate la ricorrenza di architetture teoriche assai stabili nella proposta di Derrida.

L'autoimmune non fa altro che ripetere la nozione più antica del *presente vivente*. Non fa che riprendere e variare il principio per il quale un *presente vivente* tanto più è portato a aderire alla sua presenzialità, dove la presenzialità detiene il rango del suo manifestarsi, tanto più esso cede al suo differirsi, tanto più, cioè, si espone fuori di sé nel differirsi da sé. Derrida non fa ripetere questo assunto teorico, non fa che rilanciarlo e ribadirlo.

Così come il differire del presente vivente si iscrive nel segno e lo astrae nella ripetizione così il vivente dell'indenne viene sempre intaccato nella sua purezza, esteriorizzato e astratto da sé. Così come il differirsi come traccia del presente vivente impone di pensare la *technè* come il trasciversi stesso del puro vivente, così l'intaccarsi dell'indenne impone di pensare un certo sradicamento, persino un esproprio o sprofondarsi fuori di sé in cui si installa la macchinalità tecnoscientifica.

Derrida dedica molto lavoro a documentare questa connivenza tra una certa forma del religioso e lo sviluppo tecnoscientifico⁶.

⁶ Per un approfondimento su questi aspetti cfr., J. Rogozinski, *Faire part. Crypts of Derrida*, Lignes, Paris 2005; S. Regazzoni, *La decostruzione del politico. Unici tesi su Derrida*, Il nuovo melangolo, Genova 2006; B. Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, cit.; S. Petrosino, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Edizioni Studium, Roma 2009; C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini Scientifica, Milano 2009.

Non solo dunque non sono separabili le forme del sapere e le forme elementari di fidatezza, credere e sapere si spartiscono un dominio comune, ma non sono separabili le loro intensificazioni, così potremmo chiamarle, cioè, il religioso e lo sviluppo tele-tecno-capitalistico. Come si diceva, su questo si ripete uno schema teorico che accompagna Derrida sin dai primi momenti del suo lavoro filosofico.

7. Se l'interprete volesse invece evidenziare momenti di evoluzione o di innovazione rispetto alla sua prima stagione di proposta dovrebbe cercarlo *poco prima* del trapasso dalla *fidatezza* al *giuramento fidato*.

Come abbiamo visto Derrida non smette di sottolineare una certa *fatalità* in questo passaggio. Questo passaggio, la sua stessa fatalità, non sarebbe compreso pienamente se non operassimo una distinzione, uno scarto, quasi un'*esitazione* tra i due momenti.

Se il *testimone* chiamato in causa nel giuramento fidato può sempre intensificarsi nella *divinità* di un dio non si potrebbe dire altrettanto per quel *timore* e *tremore* rispetto al *mysterium tremendum*, ciò che Derrida chiama *ritegno* o *scrupolo* o *pudore* in diverse occasioni.

Si tratterebbe di isolare, in un certo senso di astrarre, vigilando sui rischi di questa astrazione, un momento che ha a che fare con la fede o la credenza, ma che resta in *anticipo* sulla fede fidata. Una destinazione all'altro *prima* del legame. *Prima* che l'altro sia *legato* nella chiamata di un altro.

Se fede fidata e fede giurata sono i due fuochi in cui si anima il religioso, nello speciale automatismo che destina l'uno all'altro, un certo ritegno, sosta, esitazione rimanda a un *altro* non ancora deciso. Non deciso tra fede fidata e fede giurata, non consegnato al loro trapasso possibile.

Derrida ne parla anche in questo modo: "L'oscillazione, la sospensione, questo ritegno (...) non va comunque rispettato?"⁷.

Questo ritegno, quindi, non solo, non va confuso con il contegno verso l'indenne, il sacro o il santo, ma va anche distinto dal credere, almeno quando il credere si sta decidendo come *credere di credere*. Per Derrida sarebbe legittimo risalire a un'esperienza in cui l'*esitare* non consiste in un momento deficitario o negativo destinato a sciogliersi nella *decisione*, tra rivelabilità e rivelato.

Anzi vi sarebbe un rapporto o implicazione decisiva tra questo *esitare* oscillante e la destinazione all'altro.

⁷ J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 23.

Stiamo per vedere come questo *ritegno* esitante che emancipa la fede dalla *fede giurata* introduca una filiera di temi su cui l'ultima grande stagione di Derrida non cesserà di prodursi e reinventarsi trascorrendo di volta in volta in nomi o nozioni che sembrano lontani o incompatibili.

L'esitazione chiama in causa intanto una *spaziatura*. Una *spaziatura* che può prendere il nome di *chora*. «Radicalmente eterogenea al sano e al salvo e al sacro, non si lascia mai indennizzare. E non si può nemmeno dire al presente, perché *chora* non si presenta mai come tale. Non è né l'Essere, né il Bene, né Dio, né l'Uomo, né la Storia. Gli resisterà sempre, sarà sempre stata (...) il luogo stesso di una resistenza infinita, di una restanza infinitamente impassibile: un tutt'altro senza volto»⁸.

Passaggio assai impegnativo e molto esplicito. La *spaziatura* che qui viene chiamata in causa rinomina l'*apertura* heideggeriana. Si potrebbe dire che la *svuota* del suo orizzonte o almeno ciò che nello Heidegger successivo ad *Essere e tempo*, nonostante tutto, continua a implicare *orizzonte* e *aperto*. Anche quando l'*orizzonte* nella sua *inevidenza* copre l'*aperto* il ritiro dell'*aperto* fa sempre traccia nell'*orizzonte*. L'*aperto* di Derrida si *svuota* di ogni *orizzonte*. Non si avventura, però verso un al di là dell'essere, verso un pre-originario. Non si avventura nel rinvio di una traccia di ritrazione. La *spaziatura* aperta di Derrida si può dire *desertifichi* la differenza. Non si tratta né di restare nella differenza né di condurla al suo estremo. L'oscillazione non riguarda i bordi del differire, non oscilla tra i suoi estremi, come potrebbe accadere tra l'essere e l'ente o l'ente e l'essere. In questo senso non si tratta di optare per la differenza contro la presenza identitaria. Nell'ultima stagione di Derrida non si tratta neppure di differire la differenza in un battito di ciglia che si sottrarrebbe a ogni presa diretta e indiretta. Come se un differire già sempre accaduto potesse davvero reagire all'istanza metafisica. Che queste variazioni siano in vario modo nel registro e nella proposta di Derrida non possiamo avere dubbi. Nell'ultima stagione tuttavia il differire è preso da un'esitazione per cui si desertifica la stessa *inevidenza* del differire. La formula potrebbe essere: differisce di una differenza che *non è detto* differisca. Non solo la differenza lascia semplicemente la traccia del suo non essere mai stato presente, ma la traccia si sospende del suo essere traccia: sospesa dalla sua mittenza e nella sua destinazione. All'estremità della differenza ontologica dunque la traccia del differire non fa alcun rinvio o meglio il rinvio che si traccia resta fuori ogni implicazione di un effetto. Un effetto emancipato da ogni causa è come

⁸ *Ivi*, p. 23.

un dono emancipato dal *contrassegno* stesso dell'essere dono. Non solo un dono senza mittente, ma un dono nell'oscillazione del suo poter non essere un dono.

Questo esitare nell'oscillazione, non oscillare tra gli estremi ma oscillare nell'oscillazione stessa può trovare una sua figura esemplare in un passo in cui Derrida commenta un apologo di Kafka in cui si evoca un altro Abramo: «Questo secondo altro Abramo era pronto, lui, a rispondere all'appello o alla prova dell'elezione, ma non era sicuro di essere proprio lui colui che era stato chiamato. Lui stesso e non un altro. Non era sicuro che fosse lui l'eletto e non un altro. Aveva paura di essere ridicolo come qualcuno che, sentendo male, avesse risposto «sì», «eccomi» senza essere stato chiamato (...)»⁹.

Si può affermare che una *fede fidata* salvaguardata dal suo trapasso possibile nella *fede giurata* abbia la sua apertura nella medesima *esitazione* di questo *eccomi*. Sarebbe già perduta nel giuramento fidato se l'*eccomi* non oscillasse nella possibilità che *alcuna voce* abbia mai chiamato o che un altro sia stato chiamato al suo posto. Non si può dire che l'*eccomi* sia la traccia sempre postuma di una chiamata immemoriale, che possa esserci un contraccolpo induttivo tra *eccomi* e passato mai stato presente. Non che si debba ignorare o denegare questo possibile contraccolpo induttivo. Occorre però trattenerlo nell'oscillazione come se alimentasse la scena stessa del *possibile*. Si può dire che Derrida in questo punto nomini il *possibile*: riproponga l'anticipo del possibile sull'essere? Riproponga una figura teorica ben radicata nella tradizione della filosofia?

Derrida direbbe forse che l'affinità è solo superficiale. Non si tratta della possibilità che la chiamata *sia o non sia*. Che possa esserci una chiamata o possa non esserci. Non si tratta di un'alternativa con il medesimo rango d'evidenza *d'essere possibile*.

Derrida pretenderebbe forse una variante più sottile e insieme complicata: la chiamata viene avvertita nella debole ontologia di un *forse*. C'è un *accadere* in questo *forse*. Avvertire una chiamata sospesa nel *forse*. L'accadere stesso sta nella soglia di ritegno di questa speciale variazione del possibile. Preservare la fede fidata e la sua destinazione all'altro significherebbe allora non estinguere l'ontologia debole di questo accadere. Non estinguere in particolare la singolare veglia che vi è inscritta. Se c'è qualcosa che valica verso una qualche possibile ammirazione per una ragione riflettente trascorre per questa veglia o supplemento di vigilanza che rilanc

⁹ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, trad. it. di T. Silla, Edizioni Cronopio, Napoli 2005, p. 33.

cia o rinomina l'esitazione di questa fede fidata. Questa *veglia* la troviamo ovunque in Derrida. Innanzi tutto nei modi della sua scrittura e dello stile che ricerca e predilige. Si tratta di una *circospezione* vigilante che non rinuncia al legame ma lo sorvola in una *veglia* che deve impedire la sua assicurazione e conclusione.

La debole ontologia di un forse incrementa una vigilanza verso un certo *avvenire*. L'*avvenire* di Derrida, la sua distinzione dal *futuro* che pretende, non ha alcuna certezza messianica. Come si sa, il messianico di Derrida non è nell'attesa di un arrivante. Tantomeno l'incontro con un rivelato. Di un arrivante che *può* sempre avvenire. La veglia non è la *tensione* della sua attesa. La fede nell'altro che arriva non sta nella *credenza* del suo arrivo. Dove il tempo è già aperto all'arrivante o al messianico è tutto nella spettralità di un *eccomi* che non smarrisce la possibilità che nessuna convocazione abbia animato l'orizzonte dell'attesa. Così come il dono non sarebbe dono se fosse contrassegnato dalla certezza d'essere dono, così il messianico non sarebbe tale se la fede fosse una forma di credenza, se la credenza quindi non oscillasse nell'esitazione e nel ritegno.

Tutto questo tuttavia non riesce ancora a mostrare l'animazione di una fede riflettente in Derrida se non si complica con la formula iperbolica del *come se*. Nello spettro di questa veglia incerta, in questa veglia autoimmunizzata dalla certezza, può affermarsi un certo desiderio, al limite di un'*Idea* della ragione, una sorta di imperativo leggero che conduce a formare un performativo *non performativo* formulabile in un impegno iperbolico, nella forme di una quasi promessa: "e tuttavia bisogna crederci". Scrive in vario modo Derrida: in questa in-decisione *mi impegno*, prendo l'impegno a credere, a crederti. *Come se fosse il messia*. L'ontologia debole del forse non sarebbe in contraddizione con l'animazione di questo *impegno*. Quel *come se* l'altro fosse il messianico, non annullerebbe l'esitazione, non muterebbe in certezza, non si può dire neppure possa regolarsi secondo il principio di un'idea regolativa. Derrida, per primo, non esclude che in qualche occasione la risonanza di nozioni come giustizia, democrazia, avvenire, possa e debba richiamare l'istanza di un'*Idea* regolativa ma ritiene si debba emancipare questa formula da tutto ciò che la compromette con l'ideale rinviato o dislocato in una approssimazione infinita e ancora di più con un accadere il cui possibile deve ancora troppo al *posso* di un soggetto attivo e alla *possibilità* stessa di quel possibile.

Non comprendiamo dunque la fede fidata o la confidenza fidata in Derrida se l'ontologia debole del *forse* non si completa in una certa riforma dell'*Idea* regolativa kantiana del *come se*.

8. La fede messianica sarebbe dunque nello spettro indecidibile di un avvenire che oscilla e esita nella sua possibilità, ma anche contraccolpo di un imperativo per il quale avanza un impegno senza il potere dell'io *posso*; un impegno dentro l'imperativo leggero di un agire *come se* l'altro dell'uno e dell'altro, l'altro del legame fosse il *messia*. Sulle due fonti del religioso la fede fidata e la fede giurata occorre fare dunque reagire un'altra duplice fonte: la fede fidata e la fede creduta. Il *come se* della fede creduta potrà sempre sostituire il *testimone* della fede giurata.

Non c'è fede dunque senza *esitazione* indecidibile. È in questa esitazione che può liberarsi l'impegno al *credere* messianico. Al credere *come se* il messianico fosse la possibilità stessa del possibile. Quel *come se* tuttavia *alleggerisce* il credere e lo tiene ancorato alla spettralità del *forse*.

Così, alla domanda radicale se *l'avvenire* un giorno *verrà*, Derrida risponderebbe con le medesime parole perentorie con cui risponde dell'*avvenire* della democrazia:

L'“a venire” non significa soltanto la promessa, ma anche il fatto che la democrazia non esisterà mai, nel senso dell'esistenza presente: non solo perché essa sarà differita ma perché resterà sempre aporetica nella sua struttura (...) ¹⁰.

Che significa questo riferimento all'esistenza *presente*? Il messia come la democrazia, come la giustizia, non esisteranno mai nel senso dell'esistenza *presente*. Un'esistenza non può che presentarsi nel *presente* e questo presente, questo presentarsi nel presente, non restituirà mai una democrazia compiuta. Non si può neppure avere fede in una democrazia *futura*. Non sarebbe per Derrida una fede democratica l'idea di una democrazia futura.

Troviamo la marcatura differenziale di una presenza della sua prima stagione con il rimando interno tra avvenire e spettralità del *forse*. Ciò che accade della democrazia non è il suo istituirsi presente, l'assicurarsi in questa istituzione. Nel momento della sua istituzione sta in realtà velando o coprendo la fatalità inevitabile di una certa aporia. La fede democratica sta quindi nella vigilanza e o nella veglia insonne perché l'aporia in cui si installa non venga decisa e conclusa. L'aporia tra singolarità incalcolabile e uguaglianza calcolabile, ad esempio è per Derrida senza possibile composizione. Democratico non è l'istituirsi della sua *soluzione* ma l'istanza che presidia ogni possibile soluzione e la sospende dalla sua definitività. La fede democratica quindi coincide con la pratica di una critica insonne,

¹⁰ J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di L. Odello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 131.

attiva e interminabile. Una critica che non sarebbe possibile se nel cuore stesso di quell'istituirsi, nel punto stesso in cui si assicura nei suoi confini, non vi fosse un autorigetto autoimmune che la preserva, più di altre forme del potere, ritiene Derrida, dall'incanto ideologico di sé stessa. L'istituirsi della democrazia è come tracciare un limite tra singolarità incalcolabile e uguaglianza calcolabile. Questo limite passa come una diagonale nell'aporia e non può essere evitato o abolito. L'altro non arriva nell'abolizione del limite frontiera, ma arriva se arriva, nella veglia di fede che impedisce al confine la chiusura nel proprio assetto.

Derrida può persino dire qualche volta questa veglia è la veglia dell'altro, l'arrivante è già qui ospite in questa congiuntura in cui l'etica del *forse* rimanda all'imperativo del *come se*.

9. Conclusione

La fede fidata in Derrida è dunque una certa *destinazione* all'altro. Una destinazione all'altro che succede all'aporia. La fede frequenta la soglia aporetica e quindi in qualche modo la presuppone.

In un'altra linea di temi e argomenti, in un'altra tradizione, non si potrebbe sostenere che la tensione aporetica e la tensione di fede possano sovrapporsi. La fede nominerebbe piuttosto una destinazione all'altro in cui l'aporia non è ancora all'orizzonte. Come se la fidatezza fosse la confidenza con l'ente quando l'orizzonte non *segna*, non fa segno dell'oscillazione tra essere ed ente. La fede sarebbe ciò che evoca Heidegger nella sua tentazione teologica: ciò che potrebbe nominare un dio senza essere. Ciò che potrebbe nominare l'*altro* senza essere. La fede sarebbe il nome per un'esperienza che non oscilla nella differenza ontologica, che non oscilla nella barra di *essere* ed *ente*. L'essere non si potrebbe neppure barrare come *seyn* poiché il suo ritiro non farebbe traccia, non sarebbe il *problema* con cui la filosofia inaugura la sua separazione dall'intelligenza teologica.

È soprattutto in Levinas, come si sa, che troviamo il tentativo di sottrarre l'*altro* all'essere. La *chiamata* di Levinas pretende di giungere da un altro orizzonte rispetto a quello dell'ontologia, si tratta di una voce, scrive Levinas, "(...) che viene da orizzonti almeno altrettanto vasti come quelli in cui si situa l'ontologia"¹¹. Convocazione dunque che giunge da un oriz-

¹¹ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it., S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1986, p. 176.

zonte che l'essere ricopre con un'altra voce. Come se vi fossero due chiamate o due orizzonti di chiamata o due modi di esperire l'orizzonte. Se la fede è una certa *destinazione* all'altro, per Levinas, se l'altro, come un dio senza essere, non risuona nell'essere, non risuona di tutto ciò che si traccia nella e come differenza ontologica, allora non si può dire che questa voce richiami con l'intimità del *thauma*. Di quel *thauma* con cui da sempre la tradizione dell'ontologia convoca il proprio inizio. Il volto di Levinas non richiama come il *thauma*. Non appartiene all'economia del *thauma*.

Nelle coerenze di Levinas quando il *thauma* marca l'orizzonte di una differenza una preoriginaria destinazione all'altro resta sotto copertura. Per Levinas l'aporia è come successiva, solo successiva al un passaggio nell'altro già sempre avvenuto. Con cautela forse potremmo dire che alla nozione di spettralità Levinas oppone la difficile nozione di *enigma*: «Nella convocazione assoluta del soggetto si ode enigmaticamente l'Infinito: l'al di qua e l'al di là. Bisognerà precisare la portata e l'accento della voce in cui l'Infinito così si ode»¹². Che differenza tra l'esitazione di Derrida e l'enigma di questa voce, la sua portata e il suo accento? Come conciliare l'assoluto di una convocazione e il quasi tremore di questo enigma? Come risponderebbe Levinas a questa insidiosa domanda di Derrida: «Levinas avrebbe forse sottoscritto a queste ultime proposizioni, cioè che l'ad-Dio, come il saluto o la preghiera deve rivolgersi a un Dio che non solo può non esitare (non esitare più o non ancora), ma anche che può abbandonarmi e non volgersi verso di me con alcun movimento di alleanza o elezione?»¹³. Difficile dire come risponderebbe Levinas. In realtà è lo stesso Derrida che offre le parole per risponderci, per rispondere a se stesso in vece e per conto di un Levinas da cui è tentato di non distinguersi, (meglio dire tentato e indeciso in questa tentazione), ««Dio che ama lo straniero» piuttosto di mostrarsi: non è forse questo, al di là dell'essere e del fenomeno, al di là dell'essere e del nulla, un Dio che, allorché letteralmente non è, non è «contaminato dall'essere», consacrerrebbe l'ad-dio e la salvezza e la santa separazione al desiderio come «amore per lo straniero»? Prima e al di là dell'«esistenza di Dio»¹⁴. Lo *spettro* e l'*enigma* si sovrappongono se è in causa la è di questo dio, se è in gioco una voce *divina* o uno sguardo divino che vede nel segreto. Nonostante l'amicizia e il mimetismo di Derrida l'*ospitalità* di

¹² *Ivi*, p. 175.

¹³ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 2011, p. 174.

¹⁴ *Ibidem*.

Levinas però non dice la stessa cosa del *messianico* di Derrida. Per Levinas *convocazione assoluta e ospitalità dell'altro* dicono la medesima cosa. La fede fidata è già l'istituzione del tra-noi.

English title: Trusted faith and sworn faith in Jacques Derrida.

Abstract

Jacques Derrida proposes to think of the experience of religion as an ellipse with two foci: on the one hand we would have the experiences of belief and blind trust, on the other the experience of sacredness or of holiness. The two moments should never be confused. The essay aims to delimit their singularity, and even irreducibility, since only from this delimitation one could become aware of their unstable co-implication and of the fact that the religious can sometimes silence their difference and duality. For this reason it becomes important to underline a certain gap between a trusted faith and a sworn faith. A gap, at the limits of an automatism, for which a belief in the other is always on the verge of becoming deified in a god.

Keywords: Derrida; Trusted faith; Sworn faith; Levinas; Religion; Enigma.

Carmelo Meazza
Università di Sassari
cmeazza@uniss.it