

**Sostare lungo i bordi.
Lo *schibboleth* di Jacques Derrida**

di **Maria Teresa Pacilè**

ABSTRACT: The ancient Hebrew word *Schibboleth* is a tongue-twister that allows to recognise the *stranger* – the one who speaks a different language – by blocking his passage within the territory to which we belong. Starting from these suggestions, this paper proposes a symbolic hermeneutics of that *schibboleth* on which the paradoxical identity of Derrida was built. The Jew, the Arab, the Algerian, the Frenchman, the European, the Christian, the Islamic are plural allegiances that structure – and de-structure – the marrano Derrida, always placing his identity at the border, which thus becomes open to the event and the voices of the Others that constitutes him. The *schibboleth* reveals a pursuable itinerary to rethink twenty years after Derrida's death his spiritual legacy: what is at stake, then, is the ethical and political challenge of the identity of Europe with its troubled borders, the future of its democratic promise. Far from any exclusive attachment to place and, at the same time, from a definitive uprooting, Derrida leaves us the task of new cosmopolitan identity which, in its plural crossing, learns *to linger along the edges*.

KEY-WORDS: Derrida; Mediterranean identity; hospitality; translation; cosmopolitan citizenship

Schibboleth è un segreto custode del confine: nella fenomenologia biblica, in cui per la prima volta appare, è un astuto e mortale scioglilingua che permette di riconoscere colui che parla una differente lingua – l'*estraneo* – bloccandone il passaggio all'interno del territorio di appartenenza. In un episodio del Libro dei Giudici si narra infatti della guerra di Jefte contro Efraim lungo le rive del fiume Giordano: i Galaaditi di Jefte, per riconoscere i loro nemici Efraimiti, chiedevano a tutti coloro che li supplicavano di guadare il fiume di pronunciare la parola «schibboleth»:

Quando uno dei fuggiaschi dell'esercito di Efraim veniva al guado e diceva: "Vi prego, lasciatemi passare", i Galaaditi gli chiedevano: "Sei tu un Efrateo?". E quello rispondeva: "No", lo incalzavano: "Di dunque: - Schibboleth" - che significa spiga; ma esso rispondeva: "Sibbolet", non sapendo pronunciare bene la parola spiga con la stessa lettera. Presolo allora lo strozzavano allo stesso guado del Giordano e in quel tempo caddero quarantaduemila Efraimiti¹.

¹ *Libro dei Giudici*, 12, 5-6; sul tema cfr. A. Papa, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano 2013; G. Costanzo, *Sul confine: per un'etica della traduzione e della relazione*, in A. Cava, M. Centorrino (a cura di), *Sul confine: esperienze migratorie a confronto*, EDAS, Messina 2019, pp. 99-108.

Lo *schibboleth*, dunque, è un'antica parola di sorveglianza e può diventare cifra ermeneutica di un confine granitico, di un muro che mette a distanza, separa irrevocabilmente. L'ordine di sicurezza del territorio è così difeso e l'identità del popolo è tutelata contro ogni possibile crisi. Nessuno che non sia *simile* può oltrepassare il guado; chiunque sia *altro* è destinato alla morte. Eppure il muro, eretto per dividere, rende diversi, ma al contempo reciproci nella comune paura di una minaccia da rifuggire. Esso, da sempre, costituisce un elemento identitario fondamentale: per avere consapevolezza del sé è necessaria l'esclusione dell'altro; per aver controllo sul "dentro" è necessario distanziarsi dal "fuori"; per fuggire l'angoscia di uno spazio fluido e privo di limiti, ogni soggetto – individuale e collettivo – ha bisogno di delimitare confini di appartenenza nello spazio altrimenti neutro, creare discontinuità in un'indistinzione altrimenti distruttiva².

Il muro, però, non difende dall'incursione dell'estraneo, ma riempie lo spazio esterno di paure, le *nostre* paure che, proiettate all'esterno, oltre le mura, si trasformano nei nemici che ci assediano, nell'immagine deformata di chi è così simile a noi da essere *come noi*; da essere *noi*, in fondo³. *Noi* costituiamo la più inquietante minaccia per noi stessi: inconoscibili, sfuggenti, contraddittori, paradossali, costituiamo il *tò deinón*, ciò che più desta terrore (e meraviglia al tempo stesso), come il Coro dell'Antigone insegna⁴. Di tutte le cose la più tremenda è l'uomo proprio perché vive nella lacerazione, in quello *schibboleth* che rischia di distruggerlo, pur facendolo vivere, in quanto di «questa crisi è sfatta la sua esistenza»⁵.

Dunque il muro, anziché tener *fuori* il nemico, serve in realtà a dare a *noi* una

² Come scrive M.G. Recupero: «Perché ci sia un muro dev'esserci l'intenzione di murare qualcosa al di "fuori", proteggendo qualcosa al di "dentro". O, all'inverso, isolare il "dentro" per evitare di mettere in pericolo il "fuori". Attraverso molteplici metamorfosi funzionali (...) ogni delimitarsi equivale a definirsi» (M. G. Recupero, «Just for one day». Una lettura girardiana delle appartenenze tra crolli e rigenerazione dei muri in V. Calabrò, D. Novarese (a cura di), *The Wall: storie di muri tra passato e presente. Atti delle Giornate Internazionali di Studio a trent'anni dalla caduta del muro di Berlino. Messina 4-6 novembre 2019*, Editoriale Scientifica srl, Napoli 2021, p. 417.

³ Cfr. sul tema L. Alfieri, *La paura e la città*, in D. Mazzù (a cura di), *Quaderni del simbolico*, Giappichelli editori, Torino 2003, pp.35-62.

⁴ Cfr. Sofocle, *Antigone*, tr. it., Einaudi, Milano 2007. vv. 332-333 in cui l'originario: «*Polla ta deina kouden antrhopou deinoteron pelei [...]*», è tradotto con: «Molti sono i prodigi e nulla è più prodigioso dell'uomo [...]». Il termine «*deinos*» richiama diverse accezioni semantiche, tra loro contraddittorie: "tremendo", "straordinario", "mirabile", "violento", "eccellente". Per questo rievoca tutto ciò che di inquietante – o di "perturbante", utilizzando una terminologia freudiana – abita l'uomo; le stupefacenti capacità che lo possono condurre verso la realizzazione del Sommo Bene o verso la violenza del Sommo Male. Sia Hölderlin che Brecht traducono «*deinos*» con «*Ungebeuen*» che designa l'"immane", meraviglioso e orrifico al tempo stesso (cfr. su tema G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990, p. 102). All'interno della tragedia sofoclea, il primo stasimo costituisce un «omaggio angosciato al potere angosciante dell'uomo» (H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, p. 5). Per un'analisi delle valenze poliedriche del coro del *deinos* si veda il brillante saggio di M.G. Recupero, *La natura tragica dell'umano. Rileggendo uno stasimo sofocleo*, in «Heliopolis. Culture civiltà politica», XIX, 1, 2022, pp. 115-140.

⁵ M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 2019, p. 56.

radice, un luogo, un *dentro* che possa essere considerato solo *nostra*. Un muro che, massima espressione del *diaballein* (“dividere”), è in grado di evocare pur nella distanza la forza connettiva del *symballein* (“tener insieme”). Uno «spazio simbolico»⁶, anche quando, contro ogni tentativo di fortificazione, si decostruisce drammaticamente nell’epoca dell’attuale globalizzazione, quando le migrazioni transnazionali e la crisi dello Stato nazione ridisegnano definitivamente lo scenario globale, mettendone in crisi le rigide frontiere socio-culturali e politiche. I confini, dunque i “muri”, si riscoprono un sistema di costruzione parziale, strutture frammentarie, progettate (*forse* sin dalle origini) per rimanere incompiute; porte *da sempre* aperte, senza alcuna possibilità di chiusura, come mostra la disperata ironia dei racconti kafkiani⁷. Solo la porta chiusa potrebbe distinguere il confine come ostacolo insormontabile dal desiderio di oltrepassarlo; se la porta, invece è già *da sempre* aperta, se il muro è *immediatamente* una soglia, un varco, come fare i conti con l’inquietudine che ne deriva? Come *sostare* lungo un bordo frastagliato?

1. *Nostalgerie, multi-appartenenza e identità plurale*

Sul confine, sullo *schibboleth*, sulla confessione impossibile della lacerazione, sulla *circonfessione* che «permette di tagliare ma anche, nello stesso tempo, con lo stesso taglio, di rimanere attaccati alla cesura»⁸, come scrive J. Derrida, si costruisce

⁶ Cfr. quanto scrive Giulio Maria Chiodi sulla simbolica dello spazio: «Innanzitutto bisogna dire che l’idea di spazio è di origine simbolica. Nella sua immagine originaria riflette un principio di ordine che dischiude le pulsioni dei popoli al superamento degli orizzonti interiori e presiede in maniera determinante alla regolazione della comunità, in quanto è uno specchio vivente dell’ordine cosmico e uno specchio cosmico della sua coscienza collettiva» (G. M. Chiodi, *Profilo introduttivo alle simboliche generative dello spazio* in D. Mazzù, *Quaderni del simbolico*, cit., p. 11) e aggiunge poco dopo: «Lo spazio cronotopico, colto nel vissuto dei singoli e dei popoli, è definibile solamente in termini di simbolica, perché si esprime mediante forme esclusivamente immaginali. È una realtà sostanziata che trova un preciso parallelo soggettivo nel cosiddetto spazio psichico. (...). In sostanza, nell’idea di spazio è sempre racchiusa un “tensione verso”, “un moto in direzione di”, indipendentemente dal modo di definirlo. Anche nella sua immagine statica ed infinitamente informe, perfino in quella definita, perimetrata e ritagliata che lo topicizza e lo specializza, lo spazio è solcato sempre da un sottile senso di aspettativa, di progettualità, di finalità, è permeato di impalpabili pulsioni proiettivi. Solo in una visione simbolica e cronotopica può trovare consistenza» (*Ivi*, p. 33).

⁷ Cfr. F. Kafka, *Beim Bau der Chinesischen Mauer* (1917), tr. it. *Durante la costruzione della Muraglia cinese*, in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1997. Per un prezioso approfondimento sul tema cfr. M.F. Schepis, *L’immortalità di un debole impero. Una lettura kafkiana* in *Il messaggio dell’imperatore. Simboli, politica e segreto*, Giappichelli Torino 2006. Cfr. inoltre F. Kafka, *Der Prozess* (1925), tr. it. *Il processo*, in Id., *Racconti*, cit. Per una brillante ermeneutica del racconto si veda il capitolo *La porta aperta* in M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985, pp.58-143. Per una riflessione filosofica a partire dagli scritti di Kafka si legga inoltre J. Derrida, *Devant la Loi*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

⁸ J. Derrida, *Circonfession*, in J. Derrida, G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, p. 222; cfr. inoltre Id., *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986; Id., *Confessare l’impossibile, Ritorni, pentimento, riconciliazione* (2005), Cronopio, Napoli 2018.

la paradossale identità del filosofo, ebreo algerino di lingua francese, costituendone il segreto motore simbolico al cuore dell'esistenza, oltre che dell'intera riflessione filosofica e politica⁹.

Sono proprio i testi più autobiografici a far emergere la sensibilità sefardita di Derrida, il contraddittorio rapporto che il filosofo, come lui stesso scrive «un piccolo ebreo nero e molto arabo»¹⁰, instaura con la sua origine ebraica¹¹. I ricordi dell'infanzia, infatti, sono legati a quella che definisce «*nostalgerie*»¹². Questa singolare espressione idiomatica, con cui l'autore indica la nostalgia d'Algeria, terra in cui è nato, non indica la nostalgia di una patria, di un'Itaca alla quale poter far ritorno come un novello Ulisse dopo una lunga Odissea, ma la nostalgia di una radice mai fissa, errante. Nostalgia di una terra che è già nostalgia in se stessa, poiché mancanza di un solido fondamento, spazio dell'erranza e luogo dell'esilio sin dentro il proprio paese, sin dentro la propria lingua, sin dentro la propria identità¹³.

L'Algeria degli anni Trenta del Novecento, infatti, era un paese eterogeneo e multiculturale, composto da arabi, berberi, ebrei sefarditi e coloni francesi (*les catholiques*). Il «triplice esilio»¹⁴ dell'ebreo ~~non~~-Derrida, all'interno di una comunità algerina che aveva perso ormai ogni vincolo autentico con la ritualità ebraica tradizionale, divenne lacerante durante la Seconda guerra mondiale, quando le leggi razziali vennero applicate per iniziativa diretta della polizia franco-algerina, generando quella che il filosofo ha definito «un'alienazione dell'anima, uno straniamento senza fondo, una catastrofe»¹⁵. A questo particolare episodio della propria esistenza

⁹ Per una lettura critica dei testi derridiani, si confrontino, tra gli altri C. Ferrié, *Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, Éditions Kimé, Paris 1998; R. Major, *Derrida pour les temps à venir*, Stock, Paris 2007; M. L. Mallet (sous la dir. de), *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida / Colloque de Cerisy*, (11-21 juillet 1992), Galilée, Paris 1994. Nella letteratura italiana si veda inoltre S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997; Id., *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Edizioni Studium, Roma 2009; C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990; Ead., *L'evento dell'Altro, Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Ead., *La passione dell'impossibile, Saggi su Jacques Derrida*, Il Melangolo, Genova 2016.

¹⁰ J. Derrida, *Circonfession*, cit., p. 58.

¹¹ Per un approfondimento sul tema si veda S. Geraci, *L'ultimo degli Ebrei: Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, Mimesis, Milano 2010.

¹² Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Éditions Galilée, Paris 2016, p. 62.

¹³ Per il rapporto di Derrida con l'Algeria si veda R. Robin, *Autobiographie et judéité*, in «*Études françaises*», 1-2 (2002); R. Kirchmayr, *Nalstalgeria*, in «*aut aut*», 325 (2005).

¹⁴ B. Stora, *Juifs d'Algerie. Les Trois exils*, Stock, Paris 2006.

¹⁵ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, Raffaello Cortina editore, Milano 2004, p. 63. Scrive Derrida: «Risale probabilmente a questo momento il desiderio di solitudine, di ritiro nei confronti di ogni comunità o addirittura di ogni "nazionalità", è il sentimento di diffidenza nei confronti della stessa parola "comunità": appena vedo costituirsi un'appartenenza un po' troppo naturale, protettrice e fusionale, io mi dileguo... Si tratta di uno strascico di quest'epoca che mi è proprio, ma che oggi può giustificare un'etica più generale» (J. Derrida, *Sulla parola*, nottetempo, Roma 2004, p. 23). Cixous, rievocando il giorno dell'espulsione dalla scuola francese e la reazione che ne seguì, fa risalire a quest'esperienza il nucleo più profondo della filosofia derridiana: «Quel giorno Jacques Derrida non è più francese.

il filosofo fa risalire l'estrema diffidenza contro ogni posizione identitaria chiusa, contro ogni radicamento etnico-biologicistico, la nostalgia di un'Algeria vissuta non come attaccamento *identificante* esclusivo, bensì come identità plurale, come *chance* decostruente di una «multi-appartenenza immaginaria», di una «filiazione (...) molteplice»¹⁶. Eppure, proprio tale *disseminazione* fruttuosa costituisce, al contempo, una condizione *estranianti*¹⁷. Un «*trouble de l'identité*», un *trauma*, che impedisce di parlar di sé senza che la voce dell'Altro inquieti la terra, ormai straniera, del soggetto; che marca l'impossibilità di auto-costituire un'identità *propria*, senza la presenza dell'*Altro*, l'ebreo rimosso o il «prossimo più prossimo» arabo¹⁸. Scrive Derrida:

Mon “identité” ne relève d’aucune de ces catégories. Où me classerais-je donc? Et quelle taxinomie inventer? Mon hypothèse, c’est donc que je suis ici, peut-être, le *seul* à pouvoir me dire à la fois

Non è algerino, è *sans-papier*, è spinto, costretto a un'identità che non è la sua, a fondersi ebreo tra gli ebrei. (...). Fugge le assegnazioni, le chiusure, le appropriazioni, le disappropriazioni. La decostruzione è iniziata» (H. Cixous, *Celle qui ne se ferme pas*, in M. Chérif et al., *Derrida à Alger. Un regard sur le monde*, Actes Sud-Barzakh, Arles-Alger 2008, p. 47).

¹⁶ Così argomenta ancora Derrida: «Il mio problema, o la mia fortuna (...) è che appartengo ad un gran numero di filiazioni. È molto comune, ma devo dire che dal punto di vista culturale ho avuto la fortuna di nascere in Algeria, in una comunità ebraica di lingua francese, che attraverso ogni genere di guerre e nella tragedia ha incrociato ogni sorta di filiazione. Nella cultura che è la mia, non smetterò mai di citare i miei padri e le mie madri. Questo mi dà anche grande libertà, perché quando la filiazione è molteplice, si gioca l'uno contro l'altro o l'uno senza l'altro e si ritorna» (J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 76). Eppure questa multi-appartenenza, questa *mediterraneità* non esclusiva di nessuna delle identità appena menzionate, non è armoniosa né fusionale, ma dolorosa, marchiata dagli eventi novecenteschi del colonialismo e della Seconda guerra mondiale, attenta ai fenomeni contemporanei delle ondate migratorie e del confronto con l'Islam. Procedo così il filosofo: «Queste necessità filosofiche si sono impossessate di me anzitutto attraverso la modesta esperienza di qualcuno che, prima di diventare colui che chiamate un “intellettuale ebreo di lingua francese”, fu innanzitutto un giovane ebreo dell'Algeria francese tra tre guerre (prima, durante e dopo la Seconda guerra mondiale, prima durante e dopo la cosiddetta Guerra di Algeria). In un Paese in cui il numero e la diversità delle comunità storiche fu ricco tanto quanto a Gerusalemme, da Ovest a Est, questo bambino ebreo non ha potuto sognare una pacifica multi-appartenenza culturale, linguistica e anche nazionale, se non attraverso l'esperienza della non-appartenenza: separazioni, rifiuti, rotture, esclusioni» (J. Derrida, *Confessare- l'impossibile*, cit., p. 35).

¹⁷ È in quest'esperienza autobiografica che può esser vista l'origine della riflessione derridiana sul potenziale teoretico e politico della scrittura come evento della *disseminazione* e della *differance*. Si vedano sul tema J. Derrida, *L'écriture et la différance* [1967], tr. it. *La scrittura e la differenza*, Biblioteca Einaudi, Torino 2002; Id., *La dissémination* [1972], tr. it. *La disseminazione* [1972], Jaca Book, Milano 1989.

¹⁸ Scrive Derrida: «L'arabo (...) quella strana sorta di lingua straniera come lingua dell'altro, certo, benché, ecco la cosa strana e inquietante, dell'altro come il prossimo più prossimo. *Unheimlich*. Per me, fu la lingua del vicino. Abitavo infatti al limite di un quartiere arabo, presso un suo confine notturno, invisibile e quasi insuperabile insieme: la segregazione era tanto efficace quanto sottile. (...). Vicinissimi e infinitamente lontani, ecco la distanza di cui ci veniva inculcata, se così si può dire, l'esperienza. Indimenticabile e generalizzabile» (*Ivi*, pp. 45-46).

maghrébin (...) et citoyen français. A la fois l'un et l'autre. (...) être franco-maghrébin, l'être «comme moi», ce n'est pas, pas surtout, surtout pas, un surcroît ou une richesse d'identités, d'attributs ou de noms. Cela trahirait plutôt, d'abord, un *trouble de l'identité* (...) surtout quand cette citoyenneté est de part en part *précaire, récente, menacée*, plus artificielle que jamais. C'est «mon cas», c'est la situation, à la fois typique et singulière, dont je voudrais parler¹⁹.

Nella situazione tipica e al contempo singolare di cui parla Derrida, l'identificazione di “ebreo” fu il «primo arrivante»²⁰, prima di ogni possibilità di auto-definizione cosciente, prima di ogni altro possibile nome. L'esperienza della circoncisione infatti, cui il giovanissimo ebreo è stato destinato, lo ha separato da sé sin nello *chez soi* più intimo, lo ha espropriato costringendolo a ritornare costantemente al trauma della prima lacerazione, del venir-decisi, tagliati via anche da se stessi. È stato il momento in cui la *différance* si è iscritta nel suo corpo, costituendone così la cifra caratterizzante; l'istante in cui il dono del nome proprio è diventato mortale e salvifico *schibboleth*. Esso ha segnato la ferita e la frontiera di un'identità da sempre in frantumi, l'incapacità di scrivere un'autobiografia, se essa significa testimoniare l'intestimoniabile; confessare l'impossibilità di confessare, se confessare, in fondo, significa tessere attraverso la narrazione la trama di un'identità dai confini definiti. Ogni qualvolta l'ebreo si firmerà – insegna Derrida – tentando attraverso il nome ricevuto di riappropriarsi di sé con un ipotetico atto fondativo, non farà che contro-firmare un'*espropriazione* radicale, che lo inchioda a una colpevolezza originaria, l'usurpazione di una lingua che egli crede, illusoriamente, materna ma che, in modo radicale, non può che essere *monolinguisme de l'Autre*:

«Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne». Et encore, ou encore : «Je suis monolingue. Mon monolinguisme demeure, et je l'appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'habite. Le monolinguisme dans lequel je respire, même, c'est pour moi l'élément. (...). Indépassable, *incontestable* : je ne peux le récuser qu'en attestant son omniprésence en moi. Il m'aura de tout temps précédé. C'est moi. (...). Or jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler, tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue, vois-tu, jamais ce ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité. Tu perçois du coup l'origine de mes souffrances, puisque cette langue les traverse de part en part, et le lieu de mes passions, des mes désirs, de mes prières, la vocation de mes espérances. Mais j'ai tort à parler de traversée et de lieu. Car c'est *au bord* du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui, sur la ligne introuvable de sa côté que, depuis toujours, à demeure, je me demande si on peut aimer, jouir, prier, crever de douleur ou crever tout court dans une autre langue (...): «Où, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne». (...) Ma la langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre²¹.

¹⁹ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, cit., pp. 30-33.

²⁰ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, Cronopio, Napoli 2005, p. 45.

²¹ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, cit., pp. 13-15. La scelta di citare il testo originale

Dunque Derrida può dire: «Sì, io non ho che una lingua, ma non è la mia. (...). Ma la lingua, l'unica che riesco a parlare, che intendo parlare, è la lingua dell'Altro». In nome di un'identità da sempre al confine, la trama esistenziale del filosofo, prima che il suo pensiero, ha tentato di tradurre un segreto che custodisce la soggettività, espropriandola e al contempo rendendola luogo aperto al *tout autre*: l'ebreo, l'arabo, l'algerino, il francese, l'europeo, il cristiano, l'islamico. La circoscisione, non solo della carne, ma «secondo lo Spirito»²², come insegna Paolo di Tarso, quella che destina ogni ebreo al segreto, apre l'identità alla contaminazione, «taglia la divisione stessa»²³, circoncide la lingua e l'orecchio, frantumandoli nella loro pretesa integrità e aprendoli a un *altro* bordo, già *più che* ebraico, per rilanciarlo all'infinito, aldilà di ogni chiusura identitaria, verso il bordo *dell'altro*, verso l'Altro *aldilà* di ogni bordo, verso quello che Derrida, erede della lezione lévinassiana, definisce un «umanesimo dell'*altro* uomo»²⁴.

2. Verso un *altrimenti Mediterraneo*: il monolinguisimo dell'Altro

La decostruzione sconquassa lo spazio monolitico dell'identità in nome della *différance*, spiazza il soggetto e lo apre all'ospitalità infinita dell'Altro. Costituisce così per la riflessione etica e politica contemporanea un invito a delineare una nuova cittadinanza cosmopolitica; ad avere il coraggio di «pensare, immaginare, concepire un *altro* Abramo»²⁵. *Abramo, l'altro* – insegna Derrida – non è Abraham della tradizione, l'uomo della parola, l'inventore del dialogo e del sì incondizionato alla tragica 'aqeda di Dio²⁶, ma il marrano, colui che ha dovuto tradire la propria

francese (seppur in edizione recente), dunque di seguire la traccia della scrittura derridiana, appare significativa perché la lingua francese, come verrà meglio argomentato nel prosieguo del saggio, costituirà quel luogo errante – quel *monolinguisme de l'autre* – in cui il filosofo tenta di ridefinire la propria identità strutturalmente in frantumi.

²² Cfr. *Rm* 2, 25-29.

²³ G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 52.

²⁴ Cfr. E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo* (1973), Il Melangolo, Genova 1985; cfr. inoltre sul tema J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas* (1997), Jaca Book, Milano 1998; S. Labate, *La sapienza dell'amore: in dialogo con Emmanuel Lévinas*, Cittadella, Assisi 2000; S. Petrosino, *La scena umana grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca book, Milano 2010.

²⁵ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit., p. 31 e aggiunge: «Ci sarebbe forse non soltanto Abramo, poi Abraham, Abraham per due volte. Che ci sia ancora un altro Abramo, ecco dunque il pensiero ebraico più minacciato, ma anche il più estremamente ebraico che io conosca fino a oggi. Poiché voi mi avete ben sentito: quando dico “il più ebraico” intendo anche “il più che ebraico”. Altri direbbero forse: “ebreo in modo diverso” se non addirittura “altro che ebreo?”» (*Ivi*, p. 92).

²⁶ Si veda a tal proposito l'analisi che ne propone A. Neher in *L'esilio della parola*: «Ed è all'equivoco dell'avvenire che Abramo si sente intuitivamente pronto a dire sì. *Sì, io*, le due braccia aperte sull'avvenire, sulle parole che risuoneranno dopo il vocativo, sul segreto che scaturirà fra un istante e di cui so che mi può portare la gioia suprema come anche il dolore supremo. (...) là, di nuovo, Abramo dice sì all'alternativa: qualunque cosa accada, sia che il nodo si sciogla, sia che si stringa ancor di più, *sì io*, il mio essere è disposto ad affrontare questo a-venire» (A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 160).

origine ebraica per salvarsi dalle persecuzioni antisemite della storia, per mantenere qualcosa di sé, seppur ormai talmente contaminato da diventare istituzionalmente irriconoscibile²⁷.

«Marrano» è allora nome di un'«appartenenza senza appartenenza», nome di colui che è fedele ad una identità ormai disintegrata e, assumendo fino in fondo il rischio di poterla disperdere, rimane nonostante tutto «fedele a un segreto che non ha scelto, nel luogo stesso in cui lo abita, (...) in cui soggiorna senza dire no ma senza identificarsi con l'appartenenza»²⁸: segreto dell'origine, segreto di un Nome che, seppur celato, lo chiama a un esodo senza sosta, a una permanente dislocazione. Come commenta lo studioso S. Trigano:

Questi dati si unificheranno in modo splendido e potente in un grande mito organizzatore, simbolo della condizione marrana: quello della regina Ester. Vi era un fatto storico che potesse parlare ai marrani meglio di questo? La storia di questa giovane ebrea che, grazie a un abile stratagemma, nasconde la sua origine alla corte di Assuero al fine di salvare i suoi fratelli e che, al momento voluto, trova l'audacia di svelare la propria identità (alla quale era rimasta fedele), coincideva perfettamente con la condizione marrana. Ester, il cui nome significa “segreto” (*seter*)²⁹.

L'«ultimo degli Ebrei»³⁰ – come J. Derrida ama definirsi – che in Abramo riscopre un'eredità senza continuità e al contempo senza rottura, insegna a sostare lungo i bordi, lungo «confini di sabbia»³¹ che permettono di *mutare* costantemente la propria identità, senza tuttavia mai *perderla*. Lo *schibboleth* fratto e instabile, che

²⁷ Cfr. quanto scrive J. Derrida: «Marrani così ben nascosti, così incryptati da non dubitarne più nemmeno loro stessi, o da averlo obliato, rimosso, negato, rinnegato. Si sa che questo accade anche ai “veri” marrani, a coloro che, essendo realmente, presentemente, effettivamente, *ontologicamente* dei marrani, tuttavia non lo sapevano più» (J. Derrida, *Marx e Sons*, in A. Negri et. Al., *Marx e Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 92). Cfr. inoltre sul tema M. Goldschmitt, *Cosmopolitique du marrane absolu*, in M. Chérif et al., *Derrida à Alger*, cit.; F. Brenner, *Exilés de l'exil. Les derniers marranes: le temps, la peur, la mémoire*, Éditions de la Différence, Paris 1992. In consonanza con il pensiero derridiano cfr.: D. Di Cesare, *Marrani. L'altro dell'altro*, Einaudi, Torino 2018; C. Roth, *Storia dei marrani*, tr. it., Marietti, Genova 2018; G. Solla, *Marrani. Il debito segreto*, Marietti, Genova 2008.

²⁸ J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai limiti della verità*, Bompiani, Milano 1999, p. 70.

²⁹ S. Trigano, *Alle radici della modernità. Genesi religiosa del politico*, ECIG, Milano 1999, p. 153.

³⁰ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 142 e commenta S. Geraci: «Aldilà di ogni pretesa appartenenza, la sua scrittura si configura piuttosto come la mappa dello spostarsi nomade e clandestino dell'ultimo degli ebrei: il più fedele, il più infedele; quasi un messia, o un apostata; (...). L'ultimo degli Ebrei, profeta apocalittico, che parla dalla fine per aprirla a un nuovo avvenire, non abbandona mai la traccia del patriarca Abramo ma per seguirla, si sovrappone a Cristo, si contamina come l'islamico, si porta aldilà, non verso altre tradizioni da affiancare ad esse in un sincretismo religioso, ma verso l'altro da qualsiasi tradizione, genealogia o filiazione, l'altro da qualsiasi identità» (S. Geraci, *L'ultimo degli Ebrei: Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, cit., pp. 48-51).

³¹ M.F. Schepis, *Confini di sabbia. Un'ermeneutica simbolica dell'esodo*, Giappichelli Editore, Torino 2005.

segna la soggettività attraverso una lacerazione, che slega e al contempo lega chi si trova lungo le sue rive, rivela dunque un itinerario perseguibile per ripensare nel marrano non solo l'origine nascosta dell'intera civiltà europea ma un modello di identità da rivitalizzare di fronte agli spettri del nazionalismo e dell'integralismo dell'attuale globalizzazione.

Marrano è, infatti, ogni Arrivante che, giunto in modo inaspettato in una terra straniera, provoca uno spaesamento, necessario per il riconoscimento di un'identità portatrice di un segreto indicibile che la abita, alterandola e chiamandola al differimento da sé³². *Abramo, l'altro*, costretto a custodire il *seter* della non-coincidenza, decostruisce la propria identità pur di sopravvivere, abbandona la propria patria e, con essa, ogni possibilità di ritorno. Eppure non rimane annichilito dallo *schibboleth* che lo strappa dalla propria casa, ma rende errante la propria radice, nascondendola e custodendola nel silenzio. Egli insegna dunque un nuovo modo per dimorare presso il confine, riscoprendo proprio nella migrazione la più perfetta delle radici, nell'esodo una possibile cifra dell'uomo contemporaneo.

L'*altro* Abramo – e con lui ogni apolide, ogni rifugiato, ogni migrante, ogni esiliato – nel suo spergiuro, apre la tradizione ebraica alla sua vocazione universalistica: abbandonando la terra natale in nome dell'altrove, risponde responsabilmente all'Altro e dell'Altro, riconoscendone il valore prima e aldilà di ogni rivelazione sinaitica e, nella decisione cui è chiamato, si vota al singolo nella sua assoluta alterità, in un gesto di ospitalità incondizionata, aldilà di ogni prescrizione. Essere marrano significa, allora, assentire al segreto dell'Altro in nome di una fedeltà sempre infedele all'avvenire. Come scrive Derrida:

È per questo motivo che io gioco sempre più spesso con la figura del marrano: meno ti mostrerai ebreo, più lo sarai. Più radicalmente romperai con un certo dogmatismo di luogo e del legame (comunitario, nazionale, etnico, religioso) più sarai fedele all'esigenza iperbolica, smisurata, alla *hybris* forse di una responsabilità universale e sproporzionata davanti la singolarità del tutt'altro³³.

Ma non è forse questa la condizione metaforica di ogni uomo, custodito dentro di sé dal segreto della propria unicità attraversata dall'Altro; dal segreto della propria singolarità da sempre espropriata dall'Altro?³⁴ La posta in gioco appare

³² Sempre con le parole dell'autore algerino: «Sono di quei marrani che non si dicono ebrei nemmeno nel segreto del loro cuore, non per essere dei marrani autentici di qua o di là dalla frontiera pubblica, ma perché dubitano di tutto, non si confessano mai né rinunciano ai lumi, quale che sia il costo, pronti a farsi bruciare, quasi, nel solo momento di scrivere sotto la legge mostruosa del faccia a faccia impossibile» (J. Derrida, *Circonfessione*, cit., pp. 156-157).

³³ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit., p. 52.

³⁴ Il segreto deve essere riconosciuto come il cuore del pensiero di Derrida, l'esperienza-limite a partire dalla quale egli pensa. Commenta Resta sul tema: «Questo segreto è il limite stesso della decostruzione, la sua aporia, l'ostacolo insormontabile contro cui urta e a partire dal quale si annuncia l'*indecostruibile*. Analisi interminabile, la decostruzione sarebbe, dunque, alla fine, nella fine, l'incontro con l'*indecostruibile*, a partire dal quale soltanto essa non finisce mai di finire e non arriva mai ad arrivare. L'*indecostruibile* è dunque il

non solo teoretica ma, in modo più radicale, etica e politica, in quanto riguarda l'avvenire dell'Europa, della sua promessa democratica, dei suoi confini. Di un Stretto, in cui noi viviamo, chiamato ad interrogarsi sull'«altro capo» del Mediterraneo, facendo riferimento – come insegna Derrida – a ciò che è «forse altro dal capo, cioè ad un rapporto dell'identità con l'Altro che non si attagli più alla forma, al segno o alla logica del capo, né dell'anti-capo- o della de-capitazione»³⁵.

Quelle imminance? Quelque chose d'unique est en cours en Europe, dans ce qui s'appelle encore l'Europe même si on ne sait plus très bien *ce qui* s'appelle ainsi. À quel concept, en effet, à quel individu réel, à quelle entité singulière assigner ce nom aujourd'hui ? Qui en dessinera les frontières ? (...) Son nom ne masquerait-il pas quelque chose qui n'a pas encore de visage ? Nous nous demandons dans l'espoir, la crainte et le tremblement à quoi va rassembler ce visage. Ressemblera-t-il encore ? et à celui de quelque *persona* que nous croyons connaître, Europe ? Et si sa non-ressemblance avait les traits de l'avenir, échappera-t-elle à la monstruosité ? (...) Au-delà de ces programmes trop connus, de quelle «identité culturelle» devons-nous répondre ? Répondre devant qui ? Devant quelle mémoire ? Pour quelle promesse?³⁶

La difficoltà più grande, ma al contempo, il gesto più coraggioso del pensiero di Derrida è di vincolarsi alla tradizione abramica solo per potersi sganciare definitivamente da essa, rendendola così aperta all'Avvenire. *Forse*, dunque, l'eredità della fede di Abramo, desertificata ma mai negata, potrà dar vita a una nuova forma di universalismo *tra* le culture, che tenga conto della loro distanza infinita, pur ritrovando proprio in un desiderio di oltrepassamento che non nega la *differance*, ma la desidera, un nuovo modo di convivere insieme³⁷.

Il carattere «altrimenti mediterraneo»³⁸ della scrittura di Derrida consiste

segreto della decostruzione, il suo nome segreto e impronunciabile, come quello di Dio, del Dio tutt'altro che è ogni altro» (C. Resta, *Il segreto della decostruzione*, in P. D'alessandro, A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, LED Edizioni universitarie, Milano 2008, p. 93).

³⁵ J. Derrida, *L'Autre cap*, Minuit, Paris 1991, p. 21; cfr. inoltre sul tema J. Derrida, *Cosmopolitiques de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997 e, tra la bibliografia italiana, l'ormai classico M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003.

³⁶ J. Derrida, *L'Autre cap*, cit., pp. 12-13.

³⁷ Scrive significativamente S. Geraci: «(...) universalismo delle singolarità irriducibili a qualsiasi come-uno, a qualunque legge, a qualunque generalità ma, proprio per questo, singolarità sempre esposte al tradimento, allo spergiuro, all'infedeltà. Universalismo pronto da sempre, sin dalla propria non-origine, ad accogliere *chiunque* arrivi, aldilà di ogni legge del genere: *chiunque*, cioè ad esempio la sorella, il transessuale, il nato attraverso la fecondazione artificiale e persino l'animale» (S. Geraci, *L'ultimo degli Ebrei: Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, cit., p. 84).

³⁸ S. Geraci, *Tra una riva e l'altra. Jacques Derrida e il Mediterraneo*, Mesogea, Messina 2019. Cfr. inoltre quanto scrive C. Resta nella *Prefazione*: «Il Mediterraneo di Derrida inizia da qui, dalla riva Sud di un'Algeria francese, che impedisce ogni riappropriazione di sé che non passi attraverso l'estraneo. Inizia dall'ascolto di lingue sconosciute e di quella, la più stra-

dunque nella capacità di fare della propria condizione biografica, della sua eredità molteplice e conflittuale, una risorsa per ripensare il Mediterraneo come luogo esemplare di una nuova forma di cittadinanza politica plurale. Proprio il Mediterraneo può realizzare la sua più antica – e più che mai – attuale vocazione cosmopolitica; può diventare origine di un pensiero, né eurocentrico né anti-eurocentrico ma, contro ogni polarità oppositiva, impegnato nella decostruzione di ogni fortezza identitaria: «i mediterranei, infatti – come scrive S. Geraci – vivono l’esperienza di un’apertura all’Altro che, ancor prima di poter divenire scelta etico-politica, è una condizione strutturale e pre-originaria che, malgrado sé, inizia dentro di sé, aprendo una riva e un oltre mare dentro la propria terraferma»³⁹. Con le parole di Derrida:

L’héritage que j’ai reçu de l’Algerie est quelque chose qui a probablement inspiré mon travail philosophique. Tout le travail que j’ai poursuivi, à l’égard de la pensée philosophique européenne, occidentale, comme on dit, gréco-européenne, les questions que j’ai été amené à lui poser depuis une certaine marge, une certaine extériorité n’auraient certainement pas été possibles si, dans mon histoire personnelle, je n’avais pas été une sorte d’enfant de la marge de l’Europe, un enfant de la Méditerranée, qui n’était ni simplement français ni simplement africain, et qui a passé son temps à voyager d’une culture à l’autre⁴⁰.

Proprio nel Mediterraneo, infatti, si iscrive la contaminazione tra i tre monoteismi abramitici, luogo di un’origine intrinsecamente plurale dell’umanità che abita e destruttura, *in primis*, l’esistenza di Derrida, segnandone la vocazione intellet-

niera, che diventa la più propria, la più amata. Comincia lungo i confini di quelle invisibili frontiere, contro le quali ha urtato la sua infanzia, al crocevia tra le tre religioni del libro e tra universi culturali differenti, a nessuno dei quali Derrida ha mai sentito di appartenere in modo esclusivo, con nessuno dei quali si è mai voluto interamente identificare, preferendo lasciarsi contaminare da essi. La pluralità di mondi, il pluriverso mediterraneo di Derrida vanno riconosciuti in questa dis-appartenenza, che non indulge mai a compiacimento nomadico, ma che impone, piuttosto, la necessità di una interminabile traduzione. (...). Non è forse questo la decostruzione? Una contro-corrente che mostra vano ogni tentativo di chiusura in fortezze identitarie e che obbedisce alla legge incondizionata dell’ospitalità, la quale nomina la precedenza dell’Altro sullo Stesso e l’irriducibilità delle differenze. La legge stessa del Mediterraneo. Non è dunque solo un’iperbole affermare che tutto il pensiero della decostruzione accade *qui*, ha nel Mediterraneo, nelle sue contrastanti correnti, non solo la sua origine biografica, ma anche il suo luogo generativo, il suo paradigma e il suo modello *esemplare*» (*Ivi*, pp. 7-9).

³⁹ *Ivi*, p. 71. Per una riflessione sul legame tra il pensiero di Derrida e il Mediterraneo si vedano M.T. Catena, *L’ospitalità e le sue leggi secondo la decostruzione di Jacques Derrida*, in E. Mazzarella, R. Bonito Oliva (a cura di), *Identità e persona nello spazio mediterraneo*, Guida, Napoli 1999, pp. 71-86; F. Garritano, *Bordi del Mediterraneo: ospitalità e amicizia in Jacques Derrida*, in F. Cacciatore, A. Niger (a cura di), *Il Mediterraneo incontro di culture*, Aracne, Roma 2007, pp. 81-108.

⁴⁰ J. Derrida, *Le vivre-ensemble* in M. Chérif et al., *L’Islam et l’Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, JACOB, Paris 2006, p. 65.

tuale. Proprio sul bordo tra terra e mare, si staglia un'Europa che, quando intende definirsi *solamente* atlantica, *esclusivamente* bianca e *rigorosamente* cristiana, si trova decostruita da quella perturbante componente arabo-musulmana che da sempre ha cercato di estromettere da sé⁴¹.

Nella passione derridiana per l'Islam riecheggia, come lui stesso confessa, l'esperienza dell'«Ebreo che, venendo da *un'altra riva* del giudaismo, (...) una riva mediterranea, nota subito nell'abisso di questi doppi o in questo triangolo abramico giudeo-cattolico-protestante, l'assenza dell'islamo-ibrahimitico»⁴². Nel gesto del marrano Derrida, dunque, la sfida di decostruire ciascuna delle tre identità – l'Ebreo, il Greco, l'Arabo – rendendole infinitamente plurali, non con il fine di distruggerle nella loro singolarità e diversità, ma provando ad osservarle da un *altro* bordo e, di conseguenza, ponendole in una nuova relazione⁴³. Solo così è possibile ricoprirne la comune origine in un'«ostipitalità»⁴⁴ – sempre oscillante tra il dovere dell'ospitalità e l'ostilità generata dal diverso – che trova origine sotto la tenda di Abramo e Sara, presso le querce di Mamre, nell'accoglienza dei tre sconosciuti, che solo dopo esser stati ospitati, riveleranno di esser messaggeri di Dio e portatori di una promessa impossibile di Avvenire⁴⁵.

⁴¹ È dunque all'Islam, secondo Derrida, che è necessario volgersi, per interrogarlo: essa è «la più urgente, se non l'unica questione politica dell'avvenire» (J. Derrida, *Stati canaglia* (2003), Raffaello Cortina, Milano 2003). A questo proposito il filosofo, durante un colloquio all'*Institut du monde arabe* di Parigi, si dichiara «d'accordo (...) sulla necessità di intraprendere una decostruzione della costruzione europea a proposito dell'Islam. L'opposizione così convenzionalmente ricevuta tra il Greco, l'Ebreo e l'Arabo dev'essere oggetto di sospetti. (...). Uno dei primi doveri nei confronti della nostra memoria intellettuale e filosofica è ritrovare questo innesto e questa fecondazione reciproca, del Greco, dell'Arabo e dell'Ebreo» (*Ibidem*).

⁴² J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003, p. 186 (corsivo mio).

⁴³ Cfr. sul tema J. Derrida, *Margini- della filosofia* (1972) Einaudi, Torino 1997.

⁴⁴ Cfr. sul tema J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987 ; Id., *Sull'ospitalità* (1997), Baldini e Castoldi, Milano 1997; Id., *Fidélité à plus d'un*, Cahiers Intersignes 13, Paris 1998; Id., *Cosmopolitiques de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997. Per un approfondimento critico si veda M. Seffahi (sous la dir. de), *Autour de Jacques Derrida: de l'hospitalité*, Éditions la Passe du vent, Genouilleux 2001;

⁴⁵ Cfr. *Gen.* 18, 1-16: «Poi il Signore apparve a lui alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno. Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: «Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passare oltre senza fermarti dal tuo servo. Si vada a prendere un po' d'acqua, lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l'albero. Andrò a prendere un boccone di pane e ristoratevi; dopo potrete proseguire, perché è ben per questo che voi siete passati dal vostro servo». Quelli dissero: «Fa' pure come hai detto». Allora Abramo andò in fretta nella tenda, da Sara, e disse: «Presto, tre sea di fior di farina, impastala e fanne focacce». All'armento corse lui stesso, Abramo; prese un vitello tenero e buono e lo diede al servo, che si affrettò a prepararlo. Prese panna e latte fresco insieme con il vitello, che aveva preparato, e li porse loro. Così, mentre egli stava in piedi presso di loro sotto l'albero, quelli mangiarono. Poi gli dissero: «Dov'è Sara, tua moglie?». Rispose: «È là nella tenda». Riprese: «Tornerò da te fra un anno a questa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio». Intanto Sara stava ad ascoltare all'ingresso della tenda, dietro di lui. Abramo e Sara erano vecchi, avanti negli anni;

E se preferiamo seguire Derrida nel riferimento ad Abramo – uomo della risposta all’Altro assoluto e della partenza senza ritorno, uomo dell’ospitalità e del segreto – è proprio perché la sua storia custodisce la prima e più radicale promessa di un universalismo che sia il contrario di quello celato in ogni *trait d’union*: la promessa, cioè, di un universalismo delle singolarità e delle differenze, e non dell’unione e dell’identità; un universalismo dell’ospitalità incondizionata e non dell’assimilazione, del segreto intraducibile e non della traduzione integrale, inevitabilmente violenta. Si tratta ancora di un universalismo non religioso, ma nemmeno semplicemente politico: politico aldilà del politico, euro-mediterraneo aldilà dell’Europa, animato dalla permanente auto-decostruzione della democrazia. In esso risuonerebbe ancora, forse ormai irriconoscibile, l’eco di una promessa messianica⁴⁶.

Si tratterà allora di rispondere a un’ingiunzione, una promessa che proviene dall’*altra* riva del Mediterraneo, un mare ebraico-cristiano-islamico che conserva una disperata speranza – *spes contra spem* – una vocazione alla risposta, alla partenza senza ritorno, all’ospitalità infinita. «L’isola, la terra promessa, il deserto raffigurano il nostro orizzonte»⁴⁷, argomenta Derrida e, sulla sua traccia, elaborando l’eredità che ha lasciato a vent’anni dalla morte, anche noi, abitanti dello Stretto, oscillanti tra stabilità e movimento, siamo chiamati a traghettare tra penisola e isola, tra Scilla e Cariddi; a decidere di fare dello Stretto non solo uno spazio nel quale esser gettati, ma un luogo da abitare, un tempo vissuto, uno spazio-tempo interrotto e ricucito che nel conflitto delle opinioni, nella loro contaminazione feconda, impari a tracciare nuovi itinerari di continuità⁴⁸.

In occasione dell’invito a Siracusa per ricevere la cittadinanza onoraria nel 2001, Derrida sottolineò la prossimità tra la provenienza algerina e quella siciliana,

era cessato a Sara ciò che avviene regolarmente alle donne. Allora Sara rise dentro di sé e disse: “Avvizzita come sono, dovrei provare il piacere, mentre il mio signore è vecchio!”. Ma il Signore disse ad Abramo: “Perché Sara ha riso dicendo: “Potrò davvero partorire, mentre sono vecchia”? C’è forse qualche cosa d’impossibile per il Signore? Al tempo fissato tornerò da te tra un anno e Sara avrà un figlio”. Allora Sara negò: “Non ho riso!”, perché aveva paura; ma egli disse: “Sì, hai proprio riso”. Quegli uomini si alzarono e andarono a contemplare Sòdoma dall’alto, mentre Abramo li accompagnava per congedarli».

⁴⁶ S. Geraci, *L’ultimo degli Ebrei: Jacques Derrida e l’eredità di Abramo*, cit., pp. 10-11. Sul tema scrive Derrida: «Parlando (...) del Mediterraneo, che cosa nominiamo? Come tutti i nomi di cui parliamo, come tutti i nomi in genere, designerebbe insieme un limite, un limite negativo, e una possibilità; e la responsabilità consisterebbe forse nel fare del nome ricordato, della memoria del nome, del limite idiomatico, una possibilità, cioè un’apertura dell’identità al suo avvenire» (J. Derrida, *Oggi l’Europa*, cit., p. 28)

⁴⁷ J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, in Id., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 8.

⁴⁸ Per ulteriori riflessioni in materia si veda G. Costanzo, *Alla ricerca dello spazio vissuto. Percorsi ricoeuriani fra aporie, intineranza e narrazione*, Le Lettere, Firenze 2005; Ead., *La nascita, inizio di tutto. Per un’etica della relazione*, Ethica Volume XLIII, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018; S. Tarter, *Evento e ospitalità: Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Cittadella, Assisi 2004.

fortemente richiamata nella memoria di un paesaggio simbolico simile ma, soprattutto, nella promessa di una pace mediterranea che, malgrado le molte Scilla e Cariddi minaccianti l'attraversamento del nuovo Mediterraneo inteso come "grande Stretto", è in grado di immaginare l'incrocio polemico ma non conflittuale di elementi culturali diversi:

Contrariamente a ciò che alcuni di voi potrebbero pensare, non vengo dal nord. Non vengo da Parigi, ma da sud della Sicilia. Vengo da Algeri dove sono nato e che non avevo ancora lasciato (lo feci solo sei anni dopo) quando sentii parlare di Siracusa per la prima volta in vita mia. Era un momento storico, un evento già o ancora storico, perché è nei pressi di Siracusa che la pace si annunciò, nel settembre del 1943, quando proprio qui venne firmato il primo armistizio che preparava la fine della seconda guerra mondiale. Non posso più, da quella data, separare il nome di Siracusa da ciò che somiglierà sempre a una promessa di pace. Siracusa è finalmente la pace! Siracusa, la terra promessa della pace! La molteplicità dei retaggi mediterranei (quello fenico, bizantino, italiano, greco, arabo, spagnolo, normanno, pagano, ebreo, cristiano musulmano), è questa profusione cosmopolita della memoria che respiravo già in Algeria e che sono così felice di riconoscere qui, come a casa mia e grazie a voi. Le affinità della natura e del paesaggio servono pure questa grazia di parentele simboliche. Come se tra la Sicilia e l'Algeria, ci fosse, come tra la Sicilia e l'Italia, solo uno stretto⁴⁹.

Lo stretto, la riva, non indicano solo uno spazio reale, geografico e geopolitico, né tantomeno solo lo spazio mediterraneo, per quanto esso possa essere investito di un eccezionale ruolo etico-politico nella storia dell'Europa. La questione dell'*altra* riva, infatti, non è semplicemente la questione del Sud, né della riva maghrebina del Mediterraneo, ma è la questione stessa dell'Altro, *oltre* ogni bordo e ogni riva conosciuta, che pone l'esigenza di pensare una diversa struttura del confine, del margine, della frontiera, dei *parages* tra terra e mare⁵⁰.

Se dunque il confine è il nome di una crisi inquietante e, al contempo, di una sfida per la riflessione, di un muro che ostacola ma richiama un desiderio di legame, la difficile arte dell'*attraversamento*, che l'ebreo algerino Derrida ha insegnato a pensare, apparirà un nuovo *ethos* per *sostare lungo i bordi*⁵¹. Per tentare, nonostante

⁴⁹ J. Derrida, *Tentazione di Siracusa*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 21-22.

⁵⁰ Come scrive Derrida: «Paraggi: a questa univa parola confidiamo ciò che situa, vicino o lontano, il doppio movimento di avvicinamento e allontanamento, sempre lo stesso passo (...) infinitamente distante dall'attracco all'altra riva. Perché la riva, intendiamo l'altro, appare scomparendo alla vista. (...). Paesaggio senza paese, aperto sull'assenza di patria, paesaggio marino, spazio senza territorio, senza cammino riservato, senza luogo-detto. Non che ne sia privo, ma se esso ha luogo, *deve*, dovrà innanzitutto aprirsi al pensiero della terra come al tracciato del percorso. Pagina dopo pagina (...) tutto sembra tendere verso il bordo, il bordo del mare, pronto a perdervisi o a lasciarsi sferzare da esso» (J. Derrida, *Introduzione*, in *Paraggi*, in *Psyché. Invenzioni dell'Altro*, cit., p. 81).

⁵¹ Per un'ermeneutica sempre attenta ai bordi, ai margini della filosofia e della religione, ai loro incontri fecondi e per un approfondimento sulla filosofia ebraica si legga l'intera

tutto, di tradurli. Proprio la traduzione, infatti, potrà intendersi come una traversata tra le rive dei diversi testi, delle differenti culture, delle molteplici lingue, che non può mai stabilirsi definitivamente su una riva o su un'altra, né può costruire ponti stabili e duraturi, eppure può tentare di far comunicare i differenti, imparando un nuovo modo di abitare il confine, un nuovo modo di abitare la lingua, sempre da-tradurre, sempre in-traduzione⁵². Così infatti scrive il filosofo:

Où *se trouve-t-on* alors? Où se trouver? (...) Il faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir *s'inventer* sans modèle et sans destinataire assuré. (...) Si j'ai bien décrit ces prémisses, le monolinguisme alors, mon "propre" monolinguisme, qu'est-ce que c'est? Mon attachement au français a des formes que par fois je juge "névrotiques". Je me sens perdu hors du français. (...) là «habiter» commence à vouloir dire quelque chose pour moi. *Et demeurer*. Je ne suis pas seulement égaré, déchu, condamné hors du français, j'ai le sentiment d'honorer ou de servir tous les idiomes (...) quand j'aiguise la résistance de *mon* français, (...) sa résistance *acharnée* à la traduction : en *toutes* langues, y compris tel un *autre* français. (...) *Habiter*, voilà une valeur assez *déroutante* et équivoque: on n'habite jamais ce qu'on est habitué à appeler *habiter*. Il n'y a pas d'habitat possible sans la différence de cet exil et de cette nostalgie⁵³.

Di fronte alla doppia interdizione dell'ebreo e dell'arabo, entrambi vissuti come *non-identità*, il francese appare per il filosofo la lingua violenta e interdetta del conquistatore e, contemporaneamente, la lingua della grande letteratura, la lingua degli studi giovanili; la lingua di un paese da sogno, la lingua dell'oltre-mare, la lingua d'*Ailleurs*, sempre irraggiungibile. Triplice interdizione, dunque, eppure proprio all'interno di quest'ultima si apre una *chance*: con un'intonazione e un timbro diverso, il "francese d'Algeria", dal forte accento meridionale, a tratti incompatibile con la purezza della vocazione poetica della parola, costituisce una passione alla quale il filosofo non può non arrendersi. Nella sua «*impure pureté*»⁵⁴, con il suo ritmo e la sua pronuncia così singolare, nella sua resistenza ad ogni traduzione, essa rievoca per Derrida la possibilità, forse impossibile, di una nuova dimora, di una nuova lingua, di una nuova identità. Se infatti ogni legame con l'Origine è stato definitivamente interdetto, è però possibile pensare, proprio attraverso un francese *altro*, la promessa dell'unicità di una lingua a-venire, dunque di un'identità unica (seppur senza unità), proveniente dall'Altro e rivolta all'ospitalità dell'Altro⁵⁵.

riflessione di P. Ricci Sindoni di cui si propongono i testi principali P. Ricci Sindoni (a cura di), *La sentinella di Seir. Intellettuali nel Novecento*, Edizioni Studium, Roma 2004; Ead., *La filosofia ebraica nel Novecento*, Spazio tre, Roma 2007; Ead., *Guarire le parole. L'ebraismo europeo tra filosofia e letteratura*, Le Lettere, Firenze 2010; Ead., *Viaggi intorno al Nome*, Le Lettere, Firenze 2012; Ead., *L'Altro*, EDB, Padova 2014.

⁵² J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...: dialogue*, Flammarion, Paris 2003.

⁵³ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, cit., pp. 97-99.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Il tema dell'ospitalità diventerà poi centrale in alcune opere successive di Derrida, tra le quali cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (1994), tr. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina,

Proprio in questo “luogo” sempre errante, Derrida riesce a costruire la propria identità attraverso la lingua, attraverso quel *monolinguisme de l'autre* che, pur destrutturandolo, lo definisce nella sua singolarità, permettendogli di rispondere responsabilmente di sé e dell'Altro. In esso risuonano la nostalgia, l'esilio, la speranza senza salvezza di una Terra Promessa, di un deserto forse, nel quale lasciar che l'Impossibile accada, di un mare – il Mediterraneo – in cui imparare a dimorare, di una democrazia a-venire in cui lasciar avvenire lo Straniero. Terra di Ulisse, della coscienza occidentale e del suo *nostos* verso Itaca, ma al contempo terra di Abramo e di Abramo l'altro, terra di Isacco («figlio della Promessa») e di Ismaele («figlio della schiava»), terra di *chunque* giunga, di colui che, senza voce, deve esser ospitato prima ancora di bussare; di colui che, dopo un lungo viaggio, si ritrova sulla soglia di una porta strutturalmente aperta in cui, se la domanda è assoluta e la risposta indecifrabile, si può decidere di ergere un muro fortificato dalle nostre paure o, in modo differente, di tendere una mano, dicendo «Vieni!».

Lungi da ogni attaccamento esclusivo ed escludente al luogo e, al contempo, da un suo sradicamento definitivo, seguendo le orme disseminate da Derrida, potremo delineare una nuova identità, plurale e cosmopolitica; potremo inventare un nuovo modo di stare al mondo, in nome di una radice mai dimenticata, eppure flessibile; un nuovo modo di rendere umano lo spazio, di abitare il confine, senza chiuderlo preventivamente, ma imparando ad attraversarlo, *sostando lungo i bordi*, affinché nel *passaggio* non si perda la propria identità, ma nell'*oltrepassamento* si impari comunque a rimetterla in questione, trasformandola.