



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il  
Tribunale di Palermo  
n. 2 del 17 gennaio 2005  
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati  
gli articoli possono essere riprodotti a  
condizione che venga evidenziato che  
sono tratti da www.ec-aiss.it

## Il corpo testuale fra sacro e profano<sup>1</sup>

Rossana De Angelis

### 1. Introduzione

“La pagina scritta, stampata, mette in gioco come ogni pratica del linguaggio una teoria del linguaggio e una storia del discorso (...) Ogni pagina è una messa in scena: quella della sua pratica del discorso, la pratica di una razionalità, di una teoria del linguaggio” (Meschonnic, 1982, p. 303, in Ouaknin, 1986; trad. it. 2000, p. 65)

Marc-Alain Ouaknin riporta questa citazione ne *Il libro bruciato*, saggio filosofico sulla lettura e sull'interpretazione del Talmud, in un paragrafo dedicato proprio alla pagina talmudica. Può la messa in scena sulla pagina di una teoria del linguaggio contribuire alla sacralità (come alla dissacrazione) di un testo? Di fronte alla pagina talmudica l'affermazione di Meschonnic non può essere negata. La particolare pratica testuale che si osserva è la messa in scena di una teoria del linguaggio altrettanto specifica e consolidata. Potrebbe, allora, essa stessa essere presa in prestito da un testo non-sacro, ovvero potrebbe riproporsi la stessa teoria del linguaggio anche al di fuori di questa dimensione di sacralità per mezzo di una simile pratica testuale?

È il caso di *Glas* di Jacques Derrida. La composizione della pagina di *Glas* costituisce una messa in scena appropriata di una teoria del linguaggio ben precisa, che a sua volta sembra almeno parzialmente mutuata dalla teoria del linguaggio che si cela nella pagina talmudica. Pare, infatti, che *Glas* prenda in prestito dal testo sacro proprio una certa pratica di scrittura, una pratica di composizione del testo scritto, per mettere in evidenza una comune teoria del linguaggio. La condivisione di una certa teoria del linguaggio, dunque, si tramuta nella condivisione di una particolare pratica testuale. Mostrerò brevemente i punti di raccordo tra le due pratiche testuali, nei quali si concentra appunto la teoria del linguaggio condivisa. Limiterò, perciò, la riflessione a pochi elementi: la distribuzione del testo sulla pagina e l'uso dello spazio bianco, processi che culminano nella costruzione di colonne di scrittura, caratteristiche della pagina talmudica come della pagina di *Glas*.

---

<sup>1</sup> Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del Sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007.

## 2. La colonna di scrittura talmudica

“Sembra che gli eruditi arabi, parlando del testo, usino questa stupenda espressione: il corpo certo” (Barthes, 1973; trad. it. 1975, p. 16)

La Torah e il Talmud sono testi sacri fondamentali nella storia del pensiero filosofico ebraico. Il Talmud è la trascrizione della legge orale e del suo commento. E la legge orale è a sua volta un commento, che deriva dalla interpretazione della Torah, la legge scritta. Il Talmud si compone di due corpi testuali principali: la *Mishnah*, che è propriamente la trascrizione della legge orale<sup>2</sup>, e la *Ghemara*, che comprende i commenti di una delle due scuole di pensiero principali (quella babilonese e quella di Gerusalemme)<sup>3</sup>.

“Nel Talmud la circolarità del commento interno a un testo che è già ripetizione (*Mishnah*) di un testo presente-assente, rappresenta la trasmissione stessa” (Meschonnic, 1982, p. 303, in Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 65). La pagina del Talmud si compone di diverse *colonne di scrittura*. Queste convergono virtualmente verso un centro, istituito dalla legge (*Mishnah*) che viene commentata. Dico “virtualmente” poiché la legge commentata non è sempre presente sulla pagina, visto che una legge di quattro o cinque righe può avere anche trenta pagine di commenti che la seguono. Alla *Mishnah* posta al centro della pagina segue, immediatamente sotto, la colonna di scrittura della *Ghemara*, il testo dei suoi commenti ufficiali. Entrambi i testi sono scritti in caratteri ebraici quadrati (Fig. 1).

Nel Talmud-Rashi-Tosafot, la prima stampa del Talmud babilonese, che non comprende soltanto la *Ghemara* babilonese, ma anche il commento del maestro Rashi e dei maestri chiamati Tosafisti, ci sono due ulteriori colonne di scrittura: quella posta accanto alla *Ghemara*, da entrambi i lati, è la colonna del commento di Rashi (scritta nell’alfabeto Rashi, un alfabeto minuscolo, da lui stesso creato); la colonna più esterna è, invece, il commento dei Tosafisti, ovvero degli interpreti della scuola Tosafot (parola che in ebraico vuol dire proprio “aggiunte”). Dunque, il margine esterno della pagina è occupato dal commento dei Tosafisti, mentre lo spazio posto immediatamente più all’interno è riservato al commento di Rashi. Ci sono, infine, versioni del Talmud che comprendono ulteriori commenti esterni, oltre i margini delle colonne di scrittura, dunque ultimi baluardi del testo nello spazio della pagina. Questi commenti sono stati aggiunti in seguito da diversi maestri.

---

<sup>2</sup> La *Mishnah* si divide in sei parti (detti anche ordini: la terra, il tempo, il femminile, la società, il santo, la morte) che si suddividono a loro volta in trattati (63 in tutto), capitoli (524 in tutto) e paragrafi. La parte è chiamata *Seder*, il trattato *Masseket*, il capitolo *Pereq*, mentre il più piccolo paragrafo di tutta la raccolta porta il suo stesso nome, *Mishnah*. Essa costituisce il corpus testuale che raccoglie le posizioni interpretative sulla legge scritta da cui deriva l’intera legislazione civile e religiosa.

<sup>3</sup> Il Talmud si identifica proprio in relazione ai due diversi commenti principali ospitati nello spazio della pagina: quello cui sono giunti col tempo i maestri della scuola di Israele, la *Ghemara* di Gerusalemme, e quello elaborato dalle scuole di Babilonia, la *Ghemara* babilonese. Esistendo due diverse *Ghemarot* si avranno due diversi Talmud: quello di Gerusalemme (il più vecchio, stampato per la prima volta nel 1523) e quello babilonese (più completo e complesso del precedente; la prima edizione è del 1520-23, edizione Bomberg, Venezia, e comprende altri due commenti: quello del maestro Rashi e quello dei Tosafisti, maestri di Francia e Germania dei secoli XII e XIII, appartenenti comunque alla famiglia di Rashi).



Fig. 1 – Esempio di pagina talmudica. Nello specifico, prima pagina del trattato Berakot. (Estratta da Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 65)

### 3. Dinamismo, apertura, trasmissione

Sulla pagina talmudica la presenza di una complessa molteplicità di commenti costruisce una rete di rinvii di testo in testo, un continuo *movimento intertestuale*. Innanzitutto, poiché il commento (inteso come tipo testuale specifico) è appunto un testo capace di rinviare a un altro testo. La caratteristica della pagina talmudica, però, è che i commenti rinviano sempre ad altri commenti compresenti sulla pagina. I commenti dei tosafisti ai margini della pagina rinviano all'adiacente commento Rashi, che a sua volta rinvia alla Ghemara presente sulla colonna di scrittura accanto ad esso, che a sua volta rinvia alla Mishnah al centro della pagina. Di commento in commento, il rinvio si arresta momentaneamente al testo della Mishnah, che essendo però a sua volta un commento, rinvia alla Torah, non-presente, ma costantemente evocata. Il *dinamismo* che deriva dagli atti interpretativi e dai rinvii intertestuali, ossia il continuo movimento di testo in testo, si scontra così con la non-presenza sulla pagina talmudica del testo della legge scritta, la Torah, cui tutti i commenti rinviano in ultima istanza. Essa si pone, dunque, come centro ideale della pagina talmudica. Quindi, se il centro dello spazio fisico della pagina è occupato dalla Mishnah, il suo centro ideale è invece costituito dalla Torah. La costruzione della pagina talmudica obbedisce, dunque, a una logica della *non-presenza* e si realizza come pratica testuale derivante da una altrettanto specifica teoria del linguaggio. La teoria del linguaggio soggiacente si fonda su questa stessa logica, che combina *presenza e non-presenza*, e si realizza sulla pagina talmudica proprio attraverso la compresenza della suddetta molteplicità di commenti. La compresenza di diverse colonne di scrittura, ospitando ognuna un diverso commento, rivela, inoltre, la pluralità di interpretazioni della legge orale (la Mishnah), che ripropone a sua volta la necessaria pluralità di interpretazioni della legge scritta (la Torah). La dimensione semantica della Torah si basa, infatti, sulle nozioni di *apertura e trasmissione*.

L'apertura al senso (piano del contenuto) avviene attraverso la *cesura* operata innanzitutto sulla catena linguistica del testo scritto (piano dell'espressione). La lingua ebraica, infatti, è

una lingua consonantica. Ciò consente di costruire le parole attraverso l'interposizione delle vocali nella radice consonantica da cui prende appunto origine la parola. Una stessa radice consonantica può, perciò, generare parole differenti, proprio in base alla diversa distribuzione delle vocali tra le consonanti della radice. Nella *Torah*, dunque, la suddivisione in gruppi consonantici, l'ulteriore suddivisione dei gruppi nelle consonanti componenti e la diversa combinazione di queste, costituiscono soltanto alcune delle regole ermeneutiche su cui si basa appunto la sua interpretazione<sup>4</sup>. Dalla nozione di *cesura*, che precede e rende possibile l'apertura, dipende, perciò, la possibilità di interpretazione della *Torah*.

La *trasmissione* di questa apertura si realizza, poi, attraverso una pluralità di interpretazioni (che si trasforma a sua volta in una pluralità di commenti), caratteristica dell'attività ermeneutica che ha come oggetto il testo sacro della tradizione ebraica. Pluralità di interpretazioni non indiscriminata, bensì controllata dal *ritorno* costante e necessario al testo scritto. Scrive Ouaknin: "il testo scritto deve restare una matrice per decisioni future" (Ivi, p. 69). Ed è per questo che il testo scritto non può essere presente sulla pagina talmudica, non può essere immediatamente posseduto, bensì può soltanto essere evocato *in absentia*. Il senso fa continuamente ritorno alla fonte, ossia al testo scritto, costantemente evocato. La *Mishnah* e i suoi commenti fanno ritorno alla *Torah*, ma questa non può essere presente sulla pagina talmudica proprio perché inscritta in questa logica della non-presenza, cui le nozioni precedentemente introdotte obbediscono. Quindi, il *dinamismo* generato dai rinvii intertestuali si basa sulla presenza dei commenti, che però si identificano come tali proprio in quanto rinviano a testi non-presenti; la nozione di *apertura* si realizza attraverso una mancanza (inizialmente, quella della vocale nella catena linguistica) che consente l'innesto e il disinnesto in ciò che è presente di ciò che è attualmente non-presente; la *trasmissione* avviene nello spazio tra due presenze, ossia attraverso lo spazio di una non-presenza. Come si può notare, i termini che regolano la costruzione della dimensione semantica del Talmud obbediscono a questa logica della non-presenza, che regola ogni atto interpretativo. *Dinamismo*, *apertura* e *trasmissione* sono, dunque, i tre criteri interpretativi che emergono dalla pratica testuale che si incarna nel corpo della pagina talmudica.

#### 4. Lo spazio bianco

"Se dovessimo trovare una parola per definire nel modo più adeguato il commento e l'interpretazione, proporremmo la parola 'apertura'" (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 98). Nel Talmud la trasmissione di questa apertura<sup>5</sup> avviene proprio attraverso le *colonne di scrittura*. Più precisamente, la nozione di apertura si realizza *tra* le colonne di scrittura, ossia si costruisce materialmente attraverso lo *spazio bianco* presente sulla pagina, lo stesso spazio che delimita le colonne. *Esso costituisce allo stesso tempo lo spazio fisico e lo spazio logico all'interno del quale si costruisce il senso*. Il passaggio dal commento originario (*Mishnah*) al commento del commento (*Ghemara*) e ai commenti ulteriori (ad esempio, *Rashi* e *Tosefot*) è garantito proprio dallo spazio bianco, che contemporaneamente separa e congiunge. È proprio in questo vuoto di scrittura che si costruisce il senso, e non nelle singole colonne. Infatti, ogni colonna di scrittura è scritta a commento di un'altra che la precede storicamente e/o logicamente, ma tutte devono leggersi contemporaneamente e ognuna in relazione alle

<sup>4</sup> Cfr. Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, pp. 93-121.

<sup>5</sup> *Apertura*, però, in un senso ben preciso, che si incontra sul limitare del Dire, come scrive Ouaknin "Ha aperto e ha detto", ha rotto il versetto e ha detto. Rottura dunque, apertura della parola, di questa *Torah* che è anche un contenitore" (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 99).

altre. Nello spazio logico del dialogo che consente la trasmissione del senso, chiamato nella tradizione ebraica *Machloqet* (pratica ermeneutica che non persegue la conciliazione), che nella pagina talmudica trova una sua rappresentazione e realizzazione materiale, ogni colonna occupa la parte dell'*altro*, ovvero si pone come termine cui gli altri commenti rinviano continuamente senza giungere a una soluzione finale e univoca. La struttura logica della *Machloqet* coincide con quella del Libro, del testo sacro, come concepito nella tradizione ermeneutica ebraica: scrittura e cancellazione (*traccia*), dire e disdire.

“Per cogliere pienamente il senso del pensiero talmudico è necessario, ogni qualvolta venga formulata una certezza, cercare l’affermazione opposta che sta in relazione con essa. Il pensiero talmudico non smette mai di opporsi, non è mai soddisfatto di sé e neppure di questa contrapposizione. A questa forma di pensiero corrisponde un discorso la cui modalità mantiene l’esigenza dinamica. Si tratta della “parola che interroga”, della domanda” (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 130). Lo *spazio relazionale* della *Machloqet* rinvia allo *spazio vuoto*, in cui hanno origine le domande<sup>6</sup>. “Per mantenere la relazione paradossale in gioco nella *Machloqet*, la domanda non deve avere risposta: la risposta è la maledizione della domanda. (...) Rispondere significherebbe far ricadere nell’essere ciò che tendeva al di là dell’essere. La risposta sopprime l’ ‘apertura’, la ricchezza della possibilità, mentre la funzione della domanda consiste appunto nell’aprire” (ivi, pp. 131-132). Lo spazio vuoto è, dunque, lo spazio in cui si genera la domanda. Esso rimanda allo *spazio bianco* della pagina talmudica, ovvero lo spazio fisico e logico presente tra le colonne di scrittura, in cui si generano le domande che guidano il passaggio da una colonna all’altra. *Il senso si costruisce, così, nel passaggio da un commento all’altro, da una colonna di scrittura all’altra, ossia nello spazio fisico e logico dell’intertestualità*<sup>7</sup>, che nella pagina talmudica è garantito appunto dallo *spazio bianco*. Nel Talmud un commento è sempre in relazione con un altro commento, e il senso di questi non si trova esclusivamente nell’uno o nell’altro, ma nelle relazioni tra i due, dunque proprio nello spazio bianco tra le colonne.

“(…) se si volesse localizzare nel Testo un centro, un’origine dei significati, un dio insomma, che gli desse un senso non lo si troverebbe che nel vuoto, nel vuoto del linguaggio, negli spazi bianchi della scrittura” (ivi, p. 100). *Presenza di un’assenza, lo spazio bianco si pone come quel vuoto di scrittura in cui la scrittura stessa trova compimento*. L’introduzione dello spazio bianco separa le colonne di scrittura e allo stesso tempo le congiunge, le fa convergere nel luogo del senso che rigenera la domanda, la quale da sola può garantire l’apertura e il dinamismo dell’ermeneutica e del pensiero filosofico ebraico<sup>8</sup>. Allora, nella composizione

---

<sup>6</sup> “Rabbi Nahman di Breslav spiega che lo spazio interrelazionale della *Machloqet* procede dallo ‘spazio vuoto’ necessario alla creazione. Dio si ritrae: lascia uno ‘spazio vuoto’ che costituisce essenzialmente l’origine di tutte le domande, poiché ha in sé la domanda delle domande: l’Enigma! In effetti Dio si ritrae: dunque è assente! Ma può esistere qualcosa senza la vitalità infusagli dal divino? No! Dio è dunque presente. *Yesh-we-ayn*, ‘Essere e nulla’ coesistono. Quando due maestri discutono insieme la relazione procede da questo paradosso: è ciò che viene chiamato Binah. Il termine non designa una qualità o una capacità intellettuale, ma un’attitudine relazionale, dialogica, che deve essere conservata” (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 131).

<sup>7</sup> “L’ ‘inter-detto’ (*inter-dit*) e l’ ‘intra-dire’ (*entre-dire*) non sono mai – o piuttosto non dovrebbero essere un discorso periferico, bensì una parola che nasce dal testo e che continua ad abitarlo: incessante andirivieni tra il testo e questo ‘altro testo’ cui dà vita. L’ ‘altro testo’ non è orfano: esiste una genealogia del Dire” (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 69).

<sup>8</sup> L’apertura si costruisce anche attraverso l’intreccio delle scritture che segna il passaggio dal maestro al discepolo, attraverso la ritrosia del primo, la sua assenza e il silenzio, che lascia al discepolo la possibilità di parlare a nome del maestro. Nella Torah si realizza attraverso il passaggio da Mosè (il maestro) a Giosuè (il discepolo).

della pagina talmudica trova compimento una teoria della scrittura e del senso, dunque una teoria del linguaggio, basata sul principio di *apertura* che si realizza attraverso il corrispondente criterio regolativo grafico dello *spazio bianco*.

## 5. La logica della (non)presenza

I criteri interpretativi che emergono dalla pagina talmudica si ritrovano in *Glas*, opera (discussa) di Jacques Derrida, pubblicata nel 1974. Sia nel Talmud che in *Glas*, pur essendo il primo un testo sacro e il secondo un testo per così dire “dissacrante”, si mette in luce una chiara posizione filosofica, per cui non esisterebbe un sapere assoluto e univoco, che viene affidata ad una specifica pratica testuale.

“L’esistenza di livelli di significazione e di regole di interpretazione rende caduca la possibilità di impadronirsi del testo e dunque di annullare l’alterità e l’esteriorità. In una parola, l’interpretazione, le interpretazioni non scalfiscono il testo, non ne mordono mai la carne. Qui sta la garanzia della sua inesauribile ricchezza. I segni – ossia gli oggetti, i versetti biblici, le persone, le situazioni, i riti – fungono da segni perfetti. (...) In quanto insieme di segni perfetti il Testo non può mai essere raggiunto: potremmo dire che può essere accarezzato. Malgrado il lavoro di analisi, di ricerca, di esplosione, di messa a nudo, il Testo si sottrae, resta inaccessibile, ancora da venire. Si offre subito per ritrarsi. È allo stesso tempo ‘visibile e invisibile’, ambiguità, lampeggiare del significato, enigma (...). L’interprete fa esperienza con la carezza, non si impadronisce di nulla, rinvia ogni significato a un altro significato e così all’infinito e per negazione, in modo tale che se si volesse localizzare nel Testo un centro, un’origine dei significati, un dio insomma, che gli desse un senso non lo si troverebbe che nel vuoto, nel vuoto del linguaggio, *negli spazi bianchi della scrittura*”<sup>9</sup> (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 100).

Il Testo, ossia il testo sacro della tradizione ebraica, deve restare elusivo, inafferrabile, per non assumere la forma o il posto di un idolo<sup>10</sup>. Il Testo, così come avviene per il mondo, si rivela, infatti, *nel* linguaggio. Più precisamente, il testo sacro evita il rischio dell’idolatria proprio grazie al sistema linguistico ebraico. Se la lingua ebraica svela e rivela il mondo, e quindi il Testo, contemporaneamente, però, lo occulta non fissandolo attraverso la presenza, ma costruendo un percorso verso l’assenza. Caratteristica di questa lingua è, come si è detto, la capacità di esplodere, distruggendo così la presunzione della univocità e della stabilità della conoscenza, impedendo di possedere il mondo e il Testo. Sempre riportando le parole di Ouaknin, “la lingua ebraica dà e toglie allo stesso tempo, fissa e scioglie, costruisce e decostruisce, dice e disdice. (...) l’ebraico è una traccia” (Ivi, p. 116). E se “la traccia non è una presenza, ma il simulacro di una presenza che si disloca, si sposta, si rimanda, precisamente non avviene” (Derrida, 1972a, p. 25) poiché la cancellazione

---

<sup>9</sup> (Corsivo mio). “Si capisce allora perché lo ‘studio’ trovi la sua memoria grafica nella lettera *Lamed*, la sola tra le ventidue lettere dell’alfabeto ebraico che oltrepassa la linea della scrittura, che trasgredisce, che si lancia ‘al di là del versetto’. *Lamed*, ultima lettera della Torah...” (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, p. 103).

<sup>10</sup> “I cabbalisti spiegano che il Testo, la Torah e Dio sono una cosa sola. (...) Rifiutando di tenere in pugno il Testo, si rifiuta allo stesso tempo di mettere le mani sul divino. Il rapporto col Testo e con Dio è peraltro paradossale: bisogna allontanarsi, creare una distanza affinché il rapporto con Dio non sia idolatrico. (...) Il sistema di interpretazione è fondato sulla volontà di rifiutare l’idolatria. Il Testo, primo rapporto con Dio, non deve trasformarsi in un idolo” (Ouaknin, 1986, trad. it. 2000, pp. 103-104).

appartiene alla sua struttura, allora occorre riportare alla luce le strategie adottate per realizzare questa cancellazione. Tra queste, appunto, l'uso dello *spazio bianco* sulla pagina che accoglie il testo scritto. Esso si realizza come *introduzione di una mancanza*, iscrizione di un'assenza, dunque criterio di per sé contraddittorio, che consente di inscrivere nello spazio della pagina il *vuoto della scrittura*, di rendere quel vuoto una *traccia* proprio rendendo visibile la mancanza, quella cancellazione che sottende ad una simile teoria del linguaggio (Fig. 2).

Teoria del linguaggio condivisa da Derrida, come risulta evidente attraverso il confronto tra la pagina talmudica e la pagina di *Glas*. Qui Derrida sembra prendere in prestito i criteri compositivi che costruiscono la dimensione della sacralità del testo della tradizione ebraica per compiere, invece, un'azione dissacrante nei confronti della tradizione critica e letteraria. La scrittura di Derrida sfida continuamente l'unità tradizionale del testo: l'unità dell'argomento, l'unità del discorso, l'unità della pagina, mettendo così in discussione i criteri tradizionali di testualità, sia sul piano dell'espressione che sul piano del contenuto. L'impossibilità di possedere il senso e il testo (che si traduce nell'impossibilità di un sapere assoluto e univoco) si realizza in *Glas* proprio nella peculiare composizione grafica, che rimanda alla pagina talmudica.

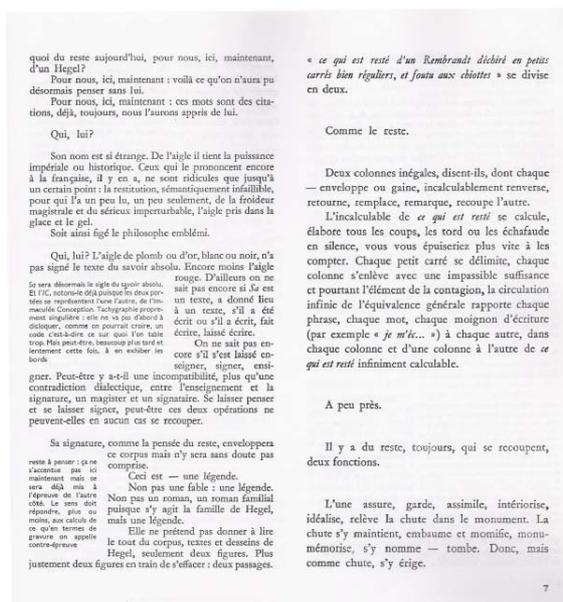


Fig. 2 – Prima pagina di *Glas* di Jacques Derrida (1974).

## 6. La colonna di scrittura di *Glas*

*Glas* è un testo che contemporaneamente si svela e si nasconde attraverso una modalità di scrittura specifica. Proprio come accade per il testo sacro nella tradizione ebraica. Una prima analogia risiede nella composizione grafica del testo. La pagina di *Glas* mostra due colonne di scrittura principali, al cui interno di inseriscono altre porzioni di testo. Entrambe le colonne di scrittura ospitano dei commenti. Perciò, sia il Talmud che *Glas*, essendo composti di commenti, rinviano sempre ad altri testi non-presenti, ma evocati *in absentia*. Dunque, entrambi obbediscono a una *logica della non-presenza*, intesa come principio regolativo di una simile pratica testuale.

“Prima di tutto: due colonne” (*Prière d’insérer* in Derrida, 1974, trad. it. 2006, p. 39)<sup>11</sup>. Due colonne di scrittura, separate e messe in relazione nello stesso tempo attraverso lo *spazio bianco*: a sinistra Hegel, a destra Genet. “La colonna inserisce lo spazio nel tempo e divide ciò che è compatto” (Derrida, 1972, trad. it. 1989, p. 348). Lo spazio che separa le colonne di scrittura impedisce il compimento della lettura e la chiusura di un testo compiuto. Uno spazio bianco, un intervallo nella lettura e nel senso, lo stesso spazio in cui nasce la domanda talmudica. Una relazione semantica imposta contemporaneamente dalla contiguità spaziale e dalla separazione generata dalla *presenza di una mancanza*. La colonna di scrittura contamina i testi l’uno con l’altro, “essa assicura l’innumerabile passaggio della disseminazione e lo spostamento giocato dei margini. Essa non è mai se stessa, ma solo la scrittura che di continuo la sostituisce a se stessa, raddoppiandola fin dal suo primo innalzarsi” (Derrida, 1972, trad. it. 1989, p. 350). Lo spazio bianco che si interpone tra le colonne come tra le diverse porzioni testuali e le istituisce consente il *passaggio* da un testo all’altro, così come da un autore all’altro (da Hegel a Genet, e viceversa). *Lo spazio bianco è, dunque, quello spazio fisico e logico che consente la costruzione del senso*. Esso consente la realizzazione del testo, la messa in scena di un discorso che traduce materialmente una specifica teoria del linguaggio in una altrettanto specifica pratica testuale. *Glas*, perciò, si costruisce proprio negli interstizi, nello spazio bianco posto tra i testi, “come *tertium (non) datur*. *Glas* è il terzo tra Hegel e Genet o tra Hegel e Derrida o, ancora, tra Genet e Derrida” (Derrida, 1974, trad. it. 2006, pp. 17-18). Le lettere minuscole ai capoversi contribuiscono, inoltre, a rendere valicabili i limiti tra i vari frammenti di testo, così come tra le opere commentate e gli autori. Scrive Facioni, nella prefazione alla sua traduzione italiana di *Glas*:

“È dunque la colonna (...) a garantire lo spostamento dei margini e il passaggio disseminante: Hegel, Genet, Derrida, uno dentro l’altro, uno contro l’altro, uno per l’altro, senza che sia possibile determinare un *prius* e un *incipit*. Hegenet, Derridhegel, Generrida, e l’innesto anagrammatico potrebbe continuare all’infinito, perché infinite sono le combinazioni offerte da *Glas* (...) come già accade per la pagina talmudica a cui peraltro l’opera derridiana somiglia per più di una ragione (ivi, p. 14)”.

*Glas* si realizza negli interstizi, in ciò che sta sul margine del testo e della pagina, come tra un margine e l’altro. La pagina di *Glas* è una pratica di innesti e disinnesti, di divisioni e cuciture che devono sempre far ricorso a un limite, che consenta contemporaneamente la separazione e il suo superamento. Al lettore si presentano due colonne di scrittura principali, ma al loro interno altre colonne, riquadri, innesti e asportazioni di testo. Le citazioni di Hegel e Genet, le voci di dizionario, richiamano il posto e il ruolo della Mishnah nella pagina talmudica: testo di riferimento, ma non testo scritto originario. In *Glas* si ritrova, perciò, quel movimento intertestuale e quella composizione grafica che ripropongono lo stesso *dinamismo* caratteristico della pagina talmudica. Il lettore è rimandato da un testo all’altro perché presente sulla pagina, così come da un testo a un altro che viene evocato perché non-presente. E questo dinamismo si realizza come sulla

---

<sup>11</sup> “Nella monumentale biografia dedicata a Genet, Edmund White racconta che l’idea di comporre *Glas* su una doppia colonna di scrittura sia venuta a Derrida dopo aver letto il saggio di Genet dedicato a Rembrandt, e pubblicato nel 1967 su *Tel Quel* proprio nella forma di due testi su due colonne parallele” (*Introduzione?* in Derrida, 1974, trad. it. 2006, p. 13). Probabilmente è per questo motivo che la colonna di *Glas* dedicata a Genet si apre con un rimando, che è una citazione, al saggio menzionato: “ ‘*ce qui est resté d’un Rembrandt déchiré en petit carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes*’ se devise en deux” (Derrida, 1974, p. 7).



pagina talmudica, attraverso lo stesso principio di *apertura*, criterio regolativo e interpretativo insieme. Inoltre, lo stesso dinamismo rivela nella composizione della pagina di *Glas* la teoria del linguaggio di Derrida, la sua filosofia della scrittura, che si fonda sulla nozione di *differance*, intesa come differenza e rinvio insieme. Dunque, così come accade nel Talmud, questa specifica pratica testuale trasferisce sulla pagina di *Glas* una altrettanto specifica teoria del linguaggio. Ciò consente a Derrida di trasformare la nozione di *apertura*, che abbiamo messo in evidenza sulla pagina talmudica, nelle figure della *rottura*, dell'*abbandono* e della *deriva* che si materializzano sulla pagina di *Glas*: rottura del testo, della catena linguistica, che consente l'innesto e il disinnesto del segno; abbandono del segno attraverso il movimento della disseminazione; deriva del segno e del senso che consegue alla disseminazione stessa. Figure che si incarnano nel corpo testuale di *Glas*.

È precisamente la nozione di *apertura* che rende possibile l'analogia tra la pagina di *Glas* e la pagina talmudica. Essa rinvia a sua volta alla nozione di apertura come principio regolativo all'interno del sistema linguistico ebraico. Il tutto si realizza sulla pagina attraverso la mediazione grafica dello *spazio bianco*. Il corpo testuale di *Glas*, mettendo in evidenza le analogie con la pagina talmudica, mostra di condividere con essa la teoria del linguaggio che in essa si (s)vela. Mentre, però, il Talmud mette in scena un discorso sul sacro nell'ambito della tradizione del pensiero filosofico ebraico, *Glas* compie un'azione dissacrante nei confronti della tradizione critica e letteraria. *La sacralità, che si incarna in un corpo testuale, viene quindi trasformata, attraverso lo stesso corpo testuale, in un'azione dissacrante.*

pubblicato in rete il 20 marzo 2008



## Bibliografia

- Barthes, R., 1964, *Éléments de sémiologie*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. *Elementi di semiologia*, a cura di G. Marrone, Torino, Einaudi, 1966/2002.
- Barthes, R., 1973, *Le plaisir du text*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. di L. Lonzi, *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1975.
- Cohen, A., 1995, *Everyman's Talmud – The major teachings of the rabbinic sages*; trad. it. di A. Toaff, *Il Talmud*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Derrida, J., 1967, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit; trad. it. R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, a cura, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969 (1998).
- Derrida, J., 1967a, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *La voce e il fenomeno*, a cura di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 1968 (2001).
- Derrida, J., 1967b, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971/2002.
- Derrida, J., 1972, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. *La disseminazione*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1989.
- Derrida, J., 1972a, *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions du Minuit; trad. it. *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997.
- Derrida, J., 1974, *Glas*, Paris, Éditions Galilée; trad. it. di S. Facioni, *Glas – Campana a morto*, Milano, Bompiani, 2006.
- Filoramo G., 1995, a cura, *Ebraismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Hjelmslev L., 1963, *Sproget. En introduktion*, Charlottenlund, The Nature Method Centre; trad. it. *Il linguaggio*, a cura di A. De Benedetti Woolf, G. Lepsky, Torino, Einaudi, 1970.
- Ouaknin M.-A., 1986, *Le livre brûlé. Lire le Talmud*, Lieu Commun; trad. it. *Il libro bruciato. Leggere il Talmud*, E. Zevi, a cura, Ecig, 2000.
- Rastier F., 1986, “Pour une sémantique des textes. Questions d'épistémologie”, in *Sens et textes*, Paris, Didier.
- Steinsaltz A., 1977, *התלמוד לכול - Ha-Talmud lakòl*, Gerusalemme, Atin Steinsaltz; trad. it. *Cos'è il Talmud*, di S. Servi e D. Libermanome, a cura di S. Servi, Firenze, La Giuntina, 2004.