

L'idea di «limite» nella filosofia di Jacques Derrida

EDOARDO DE SANTIS¹

Sommario: 1. Il limite come rappresentazione del reale. 2. La tecnica e il dominio escatologico.

Abstract: This text addresses the problem of the limit in Jacques Derrida's philosophy. It is to be interpreted from the point of view of the determination of a "rule" from which it is possible to interpret the sensible horizon of phenomena. The limit is the problematic determination within which the real is resolved. The fundamental question pertains to the fate of reality. To what does the history of Being refer? Where does the sensible determination of History lead? The finality of existence is investigated from the concept of "limit", understood as a useful discriminator to investigate the historical relevance of phenomena within Being, seeking to understand their cogency. The limit, investigated from its manifestation within the forms of the real, opens to a design determination of the world, giving meaning to the multiplicity of phenomena that are thus illuminated by the "light" of Being.

Keywords: *Derrida, limit, rule, border, world, horizon.*

¹ Esperto Progetto nazionale «Inventio» – Università degli studi di Bologna – Associazione «Filò» – «Il filo del pensiero».

1. Il limite come rappresentazione del reale

Nella filosofia di Jacques Derrida il limite rappresenta il paradigma e l'orizzonte di riferimento attraverso il quale il reale viene interpretato a partire dal suo determinarsi univocamente, per poi scindersi all'interno di molteplici "forme" che non è possibile ricondurre a unità. Il limite è la determinazione plurima del mondo, che pone al soggetto la domanda riguardante le condizioni di possibilità del farsi storico. Riprendendo l'espressione di Levinas, utilizzata in *Dall'esistenza all'esistente*, il filosofo francese nel saggio *Violenza e metafisica* contenuto nel volume *La scrittura e la differenza* afferma che l'ex-cedenza è il luogo-nonluogo al quale si fa abitualmente riferimento tramite l'immaginazione. Siamo ricondotti nell'orizzonte di un dover-essere che condiziona il pensiero stesso, che tende a superare continuamente il *pathos* dell'attimo presente che sorge prefigurando possibilità vietate al senso "interno".²

La politica è in questo senso progresso della voce recitata, abluzione dell'Assoluto in seno al reale, ricordo di gesta non comprese nella loro necessità. Derrida sottolinea che il tramonto della politica non è auspicabile prima che essa abbia risolto il problema dell'apparenza all'interno della collettività. L'intangibilità del reale è una questione che deve essere affrontata dal punto di vista dell'edificazione di strutture atte a ridare senso al mondo. La possibilità di seguire vie differenti, al di là della narrazione del politico, è un presupposto che bisogna considerare implicito. L'esistenza può essere ricondotta a una molteplicità infinita di piani, ognuno dei quali in diritto di rivendicare la sua autonomia e la sua propria ragion d'essere. La nascita sfugge al controllo dell'individuo che si ritrova catapultato nell'immanenza dell'esistere, essendo

2 J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, p. 108. Cfr. quanto afferma Kojève nel corso su Hegel del 1938-1939 nel volume: *Introduzione alla filosofia di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 395: «Ogni atteggiamento esistenziale è cosciente; e, poiché ogni coscienza è sensazione, percezione e intelletto, ogni atteggiamento esistenziale è una forma specifica della rivelazione dell'Essere mediante la sensazione, la percezione e l'intelletto; e, poiché queste rivelazioni sono reali, l'Essere stesso è effettivamente quale appare in esse».

obbligato a pensare e a fare ciò che pensa e che fa, dovendo dare ragione a sé stesso del suo pensiero e del suo agire. Il limite è intrinseco all'avvicinarsi dell'attimo con quello successivo: il reale stesso è formato dalla punteggiatura di circostanze che rimandano alla loro limitazione, che rende superabile per il soggetto il confine dell'essere-per-la-morte. La considerazione espressa preliminarmente nei confronti dell'esistenza riconduce il soggetto all'asprezza della sua condizione di finitudine immanente.

Il tempo conferma la caducità che si oggettiva come ferrea contrapposizione tra i desideri inconsci dell'individuo e la realtà esterna, considerata nella sua imponderabilità. Il reale non riesce a guarire dai mali che esso si trova ad affrontare originariamente; il senso interno della storia dell'Essere narra l'impotenza di Dio nei confronti della possibilità di intervenire attivamente nella Storia. Si potrebbe affermare che il mondo, inteso come totalità degli accadimenti, sia vittima della sua stessa storicità. L'imponderabilità del reale conduce a mettere in dubbio la rilevanza dei fatti stessi: essi sembrano obbedire alla regola rappresentata dal rinvio del significato il quale si nega all'interno di una narrazione che sfugge alla possibilità di essere individuata. L'ideale dell'istituzione di una nuova società deve fare i conti con la regressione che il tempo impone all'individuo. Il limite compendia la cesura tra il detto e l'indicibile, unendo i termini dialogici attraverso i quali è possibile descrivere il reale. Nella modernità la tecnica rappresenta non più un mezzo per ottenere determinati scopi, bensì il "fine in sé" in vista del quale ogni accadimento ha senso in rapporto al linguaggio adoperato dalla tecnica stessa. Il progresso va inteso come esplicitazione del limite intrinseco all'agire umano che si determina in forme sempre nuove nel fluire del tempo. La civiltà dei media implica la diffusione del linguaggio comunicativo allargato su scala globale, il quale è in grado di dare vita a conformazioni inedite dell'agire comunitario. La determinazione pratica della società dei consumi dà vita a diverse conseguenze che attengono la possibilità di ridiscutere gli elementi concreti del farsi storico. Come scrive Derrida in *Dello spirito*:

«Il *Dasein* non è un'interiorità spirituale da cui si possa derivare la *secondità* di un divenire-spaziale. Esso ha il suo essere-nello-spazio (*ein eigens «im-Kaum.Sein»*).

Ma quest'ultimo è possibile solo sul fondamento del suo essere-nel-mondo in generale. Non si deve considerare l'essere-in-un-mondo (*das In-Sein in einer Welt*) una proprietà spirituale (*eine geistige Eigenschaft*), né la spazialità umana qualcosa che caratterizzi solo il corpo. Se lo si ammettesse, verrebbe riproposto l'oscuro problema dell'essere-insieme, nella forma del *Vorhandensein*, di una cosa corporea (*Körperding*) con una cosa spirituale (*Geistding*)». ³

La scrittura si pone come differenza all'interno della piega che dispone l'orizzonte dell'Esser-ci all'interno di una linea definita spazio-temporalmente. Il venir-meno dell'abitabilità della "radura" distoglie il soggetto dal compito di plasmare creativamente la materia. L'origine del fondamento si pone come rivelazione visibile dell'essenza concreta del partire-da, che si configura come evasione ed emancipazione nei confronti dell'atto stesso del nascere. La staticità degli Io-penso deve essere considerata alla stregua di una "volontà di macchinazione" la quale può essere giustificata soltanto presupponendo che la tecnica non abbia ancora completato, all'interno dell'orizzonte dell'Essere inteso come "evento", la sua opera di emancipazione. Il distacco dalla terra remota narra la tendenza del mortale a prefigurare il rifiuto attivo del mondo, inteso come passaggio dalla condizione del cavernicolo, che vede e ha di mira il mondo, alla condizione del filosofo, che «nega il fondamento dell'Essere considerandolo in quanto niente». ⁴

Nel volume *Derrida and the Political* Richard Beardsworth afferma che il condizionamento a cui il divenire è sottoposto non deriva da motivi oggettivi, come potrebbero essere considerati il dominio della tecnica nei confronti del mondo o l'alienazione all'interno del capitalismo, ma bensì dalla negazione del fondamento che si configura come necessità che l'uomo riconosca la finitudine

3 Jacques Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010, p. 34.

4 Cfr. quanto scrive Jean-Luc Nancy nel volume: *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001 p. 61: «La questione e l'esigenza sono destinate dalla costituzione dell'essere-in-tanti in quanto tale, cioè dalla costituzione della pluralità nell'essere. Il concetto di «co-esistenza» ne viene acuitizzato e complicato in maniera straordinaria. È notevole, infatti, che questo termine serva oggi a connotare un regime o uno statuto più o meno imposto a partire da circostanze estrinseche».

della sua esistenza caratterizzata dal destino problematico dell'Essere-per-la-morte.⁵ L'ontologia del limite si configura come orizzonte di discorso intrinseco al significato delle relazioni che individuano il soggetto all'interno della costituzione indeterminata del reale. La rappresentazione del nucleo problematico del carattere liminale intrinseco al divenire esplicita il fondamento del per-sé inteso come centro di esplicitazione dell'anima individuale. Secondo Alasdair MacIntyre, la comunità degli uomini tende in realtà ad andare contro le tradizioni, ad opporsi inconsciamente agli usi e costumi abituali. Le masse sono potenzialmente «plasmabili e riconducibili all'edificazione di valori differenti».⁶ La dimensione della scrittura si allarga fino a toccare i confini del mondo amministrato, riportando la riflessione verso l'origine del dominio politico. L'essenza dell'uomo è il suo rapporto con la comunicazione, intesa come possibilità di individuazione del parallelo tra durata della coscienza e tempo amministrato scandito cronologicamente. L'individuazione stessa è un momento subitaneo che si verifica quando è posta la differenza tra l'apparenza della macchinazione e la sostanza della corretta amministrazione temporale, che giustifica il fatto stesso che il divenire sia precedente all'Essere. Come scrive Jacques Derrida:

«Comunità della non-presenza, quindi della non-fenomenicità. Non comunità senza luce, non sinagoga con gli occhi bendati, bensì comunità anteriore alla luce platonica. Luce anteriore alla luce neutra, anteriore alla verità come terzo, «nella cui direzione si guarda assieme», verità di giudizio e di arbitrio. Solo, l'altro, il tutt'altro, può manifestarsi come ciò che è, prima della verità comune, in una certa non-manifestazione e in una certa assenza. Di lui si può solo dire che il suo fenomeno è una certa non-fenomenicità, che la sua presenza (è) una certa assenza. Non assenza pura e semplice, perché allora la logica finirebbe ancora per ritrovarci, ma una certa assenza».⁷

5 Cfr. R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Taylor & Francis, Milton Park 1996.

6 Cfr. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.

7 J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 115.

Il tempo è scandito nell'orizzonte della rivelazione cristiana, intesa come forza pulsante del reale e foriera di eventi universali ancora non verificatisi. La cristianità si determina come narrazione degli accadimenti all'interno del tempo storico, rappresentandone l'origine e il cuore pulsante. Il volto è il tramite che dà accesso alla trascendenza, ai piani della visione del mortale, che si incarnano nella manifestazione dell'impianto tecnico del mondo amministrato. Il limite in cui si incastona il vissuto si determina come annuncio kerygmatico della Rivelazione a-temporale. L'incarnazione di Cristo è promessa di redenzione "lungo il tempo", che non ha inizio né conclusione, ma è già da sempre "dis-velato". Come scrive Derrida, nel saggio su Levinas all'interno di *La scrittura e la differenza*: «L'infinitamente altro è l'invisibile, poiché il vedere apre solo la esteriorità illusoria e relativa della teoria e del bisogno. Esteriorità provvisoria che ci diamo *in vista* di consumarla (nei due sensi della parola). Inaccessibile, l'invisibile è l'altissimo: il *très-haut*».⁸ Il limite della legge consta nel diniego della possibilità di un'evoluzione volta a ritrovare l'origine della forma politica. La considerazione del reale in quanto caratterizzato da una fondamentale alienazione priva il soggetto dello sguardo prospettico nei confronti del mondo. Come scrive Carmelo Colangelo: «Il morire senza fine è invece il limite quando il limite non è possibile».⁹ La cultura in questo senso non va pensata come un insieme di conoscenze da possedere e custodire, ma come un materiale che progressivamente va elargito, o per meglio dire, donato, fino al completo svuotamento del soggetto donante. La neutralità priva di scopo che sembra rappresentare la cifra della "normale" indifferenza dello stare al mondo nasconde l'oggettività ontologica del posto nel mondo originariamente occupato: esso si manifesta in ogni circostanza, rimandando alla radice trascendentale dell'individuo, che agisce all'interno di una sfera puramente ideale. L'autentico atteggiamento filosofico non consiste nel prendere posizione genericamente per i più deboli e gli oppressi in contrapposizione al potere, ma nell'affermare circostanza dopo circostanza

⁸ *Ivi*, p. 118.

⁹ C. Colangelo, *Limite e malinconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, Napoli 1998, p. 174.

la fedeltà all'idea. Il filosofo afferma all'interno dell'armonia del suo animo la volontà della natura e prefigura in anticipo sul suo tempo i rivolgimenti della storia quando essi sono realmente all'orizzonte. Come scrive Derrida nel saggio *Ousia e grammè*:

«Per eccedere la metafisica, bisogna che una traccia sia inscritta nel testo metafisico pur facendo segno, non verso un'altra presenza o verso un'altra forma della presenza, ma verso un testo completamente diverso. Una tale traccia non può essere pensata *more metaphysico*. Nessun filosofema è pronto per dominarla. Ed essa (è) ciò stesso che deve sottrarsi al dominio. Solo la presenza si domina».¹⁰

Il rapporto alla morte va considerato all'interno della dialettica di apparizione – sparizione, da intendersi come svuotamento della presenza dell'apparire che tace. «L'essere-stati è un essere-divenuti soggetti parlanti portatori di segni». Il vivente “accenna”, indica una presenza che lo accompagna alla dissoluzione. La mia esistenza è una continua allusione alla sparizione che dà ragione del mio indicare lo spazio vuoto del “sepolcro”. Harold Coward, in *Derrida and Indian Philosophy*, afferma che il concetto derridiano di religione è incentrato su una “metafisica della morte”, da intendersi come movimento dialettico della ragione che conduce dal visibile all'invisibile.¹¹ La morte è una ragione da indagare e da argomentare, a cui va conferita dignità di discorso. Come scrive Paul Valery: «Credo che l'emozione faccia dominare l'essenziale dall'accessorio, l'essere dall'istante, i centri supremi dai centri inferiori, il suono fondamentale dagli armonici, e confonda l'intensità con l'altezza, del suono della vita».¹² La miseria dell'apparire sottoposto a regole espropria il soggetto della speranza di una legittimazione condivisa che avvenga prima della fine.

10 J. Derrida, *Ousia e grammè* in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 102.

11 H. Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, State University of New York, Albany 1990. Cfr. quanto scrive a p.76: «The call beyond being or logos itself comes from beyond being. It cannot come from a voice that is given any personification in our hearing of it-for that would be to “package” it in categories of presence. Come is plural in itself, in oneself. Its only content, says Derrida, is its resounding imperative tone that calls forth action from us».

12 P. Valery, *Quaderni*, I, Adelphi, Milano 2005, p.143.

L'effetto di decadenza, che la vita dell'altro fa su di me, mi conduce a non riporre alcuna speranza rispetto alla possibilità di formulare definizioni ultime sull'esistenza, e ciò apre all'edificazione di una pluralità di opzioni tutte determinabili a partire dal loro costitutivo essere in sé nulle. Il tempo scandisce le fasi fondamentali della cura, offrendo un insieme di prospettive attraverso le quali essa si delinea al di là della considerazione riguardante la sua legittimità. Il messaggio cristiano non conferisce ulteriore senso al mondo; si limita a rispecchiarlo offrendo gli strumenti per condurlo all'apparenza, movimento che genera armonia e serenità interiore. Il filosofo da questo punto di vista non è un'entità che "gioca a scacchi" con il senso, ma è colui che è interessato a scrutare nella realtà esterna l'effetto della cura che da lui prende origine. La filosofia deve diventare gioco, esercizio di vita, addirittura divertimento che superi la chiusura propria di chi esperisce il "sentimento" della verità. La teoresi considerata come azione fine a sé stessa non parla alle persone, non incide sulla realtà. È necessario che il filosofo sia fautore di un modo di vivere riconoscibile dai suoi simili, e non rimanga confinato sulle "alte cime" del discorso teoretico. Come scrive Emanuele Severino in *Destino della necessità*: «Il dire della verità è l'apparire di ciò che si trova nel cerchio dell'apparire. Questo dire è cioè un dirsi».¹³

In questo orizzonte, il limite prefigura la necessità del sorgere dell'apparenza dallo strato informe della rappresentazione che la ingloba e che, appunto, la limita. La caratteristica determinante del fondamento è la sua tendenza ad omologarsi rispetto all'uso trascendente dei termini del discorso, attraverso i quali il mortale descrive l'immanenza del piano dei fenomeni all'interno del destino della necessità, inteso come attribuzione paradigmatica di senso nei confronti della realtà. L'appercezione intesa dal punto di vista del suo limite empirico rimanda fatalmente come fallace un contenuto di realtà che è in sé autentico. Il mondo rappresenta l'insieme delle prospettive, degli "sguardi sull'Essere" che lo contengono e lo determinano. L'utilizzo "fulminante" del pensiero rappresenta la possibilità di creare compiti in comune con il mondo, diventandone "cittadini". Il filosofo pone la domanda inerente la modalità

13 E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 p. 445.

dello stare-al-mondo riconoscendo il fatto che il mondo inautentico non gli appartiene, non lo sente suo. Egli sente la necessità di lasciare tracce che siano riconducibili alla sua visione del mondo, e da questo punto di vista diviene creatore di un reale in cui possa sentirsi rispecchiato. Il compito che bisogna espletare, nella sua natura di dovere di carattere etico, consiste nella necessità di sciogliere il nodo dell'attimo vissuto. Di solito si attribuisce il fatto che la vita sia "amaro e noia" e nient'altro alla natura stessa, la quale sarebbe dispotica nei confronti dell'uomo seppur involontariamente. È evidente il rimando a Leopardi quando, nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, fa dire alla Natura: «Quando io vi offendo in qualunque modo e con qualsiasi mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi».¹⁴

2. La tecnica e il dominio escatologico

La possibilità di edificare una società fondata sull'aiuto reciproco implica un processo di educazione rivolto al genere umano. Ma chi è disposto ad assumersi una tale responsabilità? L'uomo di oggi è abituato a rimanere legato al suo ruolo sociale, al suo lavoro e anche i momenti di evasione, di apertura nei confronti della realtà esterna sono regolati in modo da renderli un che di artefatto, di prestabilito da regole predefinite. Oggi sembra difficile fondare un compito comune che avvicini gli individui; ci si diverte come ci si deve divertire, si crede in quello in cui bisogna credere, gli altri sono estranei e se qualcuno si permette di invadere il proprio campo, magari a fin di bene, si reagisce con sospetto e diffidenza. Il punto è che abbiamo smarrito il senso del sacro, che sta a fondamento della questione ontologica fondamentale che, come è noto, recita: «Perché esiste l'essere e non il nulla?».

Maurice Blanchot ha affermato a tal proposito che al di là della domanda sul

14 G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, Newton & Compton, Roma 1997, p. 535.

senso ultimo dell'Essere la questione del perché della sua sussistenza è vana.¹⁵ La corsa al divertimento predeterminato, all'approvvigionamento di merci sponsorizzate strategicamente dai mezzi di comunicazione, hanno privato l'individuo della sua stessa esistenza. Nessuno vive per sé stesso, per la propria unica e personale gioia di esistere. La naturale necessità di essere riconosciuti deborda in atteggiamenti ed azioni che prendono di mira l'altro attraverso il risentimento. Si compiono gesti inconsulti, irrazionali, che nascondono il disagio che l'individuo vive in questa società. Il fatto è che l'esistenza non è giustificata da nessun motivo universalmente riconosciuto; essa si giustifica da sé, anche perché solitamente le persone sono prese dalle loro cose, dai loro impegni, dal tempo accelerato che impedisce di sostare, di godere della bellezza autentica.¹⁶

La sfera del sacro deve interagire con l'esistenza. L'uomo disperso, smarrito, lasciato a sé stesso e al suo anonimato trova conforto nell'idea che il mondo, che sembra perso nell'alienazione e nell'abbandono di ogni connotato di verità, abbia come fondamento la presenza del Dio da cui tutti gli enti dipendono. È necessario sentire la presenza di una causa ultima proprio nei momenti di sconforto, in cui sembra non esserci via di uscita dalla solitudine di un'esistenza irrelata e priva di senso. L'esperienza del limite è racchiusa nella dicotomia soggetto-oggetto che inquadra il perdurare del nesso logico che lega i due termini in questione. Il paradigma della soggettività si determina in opposizione al fondamento epistemico connaturato all'apparenza fenomenica. La realtà è comprensibile a partire dalla scissione del rapporto duale tra natura e cosa:

15 Così scrive il filosofo francese ne *La scrittura del disastro*, Il Saggiatore, Milano 2021 pp. 85-86: «Tra queste due proposizioni illusoriamente interrogative: perché c'è qualcosa piuttosto che nulla? Perché c'è il male piuttosto che il bene?, non riconosco quella differenza che si pretende discernere, poiché entrambe sono supportate da un «c'è» che non è né essere né nulla, né bene né male e senza il quale tutto ciò crolla o è già crollato. Ma soprattutto, in quanto neutro, il c'è si prende gioco della domanda che verte su di esso: interrogato, s'annette ironicamente l'interrogazione che non potrebbe dominarlo. Persino se si lascia vincere, ciò dipende dal fatto che la sconfitta è un suo vantaggio svantaggioso, e nella sua perpetua ripetizione il cattivo infinito lo determina come vero nella misura in cui imita (illusoriamente) la trascendenza e ne denuncia, in tal modo, l'essenziale ambiguità, l'impossibilità di valutarla in base al vero o al giusto».

16 A questo proposito è utile segnalare il documentato volume di Diego Fusaro dal titolo *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010.

entrambi gli aspetti del reale risultano annullati dal rinchiudersi della forma manifestantesi in se stessa. La nudità dell'uomo è tensione verso l'imprevisto, verso il trascendimento della propria stessa corporeità. Il corpo deve "sorprendere" l'individuo liberandolo dal peso ingombrante della presenza a sé. La pratica dell'ignoranza raggiunge il limite quando sembra effettivamente delinearsi la circostanza di una soddisfazione dal carattere ultimativo, che rispecchi il concetto di umanità come fine in sé. L'orizzonte temporale della "cura" diventa dimenticanza, distrazione dal dramma dell'incombenza quotidiana che condanna il soggetto alla condizione di "deiezione". L'apparenza della libertà paradossalmente rappresenta l'esautività attraverso la quale il "compito" viene effettivamente espletato.

Secondo Derrida, il limite è l'instaurarsi della piega nel cerchio dell'apparire del fondamento. La dinamica del porgersi dell'esistenza si diffonde all'interno dell'iridescenza dell'orizzonte del per-durare. Il piegarsi-in è determinato dall'insorgere del limite oltre cui si pone l'esplicitazione della finitudine. Il corpo in questo senso è la rappresentazione dell'esser-divenuto della coscienza. La pratica dell'ignoranza intesa come avvicinamento a una condizione cosmica dà accesso alla meraviglia che è nello stesso tempo affermazione suprema dell'uomo inteso come corpo-proprio. Come scrive Maurice Blanchot ne *La scrittura del disastro*:

«Se, nella pazienza della passività, l'io esce dall'io in modo tale che in questo fuori, là dove l'essere manca senza che sia designato il non essere, il tempo della pazienza, tempo dell'assenza di tempo, o tempo del ritorno senza presenza, tempo del morire, non ha più un supporto, non trova più qualcuno che lo porti, che lo sopporti, con quale altro linguaggio se non con quello frammentario, esplosivo, della dispersione infinita, può esser indicato il tempo, senza che tale indicazione lo renda presente, lo offra a una parola denominativa? Ma anche il frammentario, di cui non c'è esperienza, ci sfugge. Al suo posto non c'è il silenzio, ma soltanto la reticenza di ciò che non sa più tacere, non sapendo più parlare».¹⁷

17 M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, cit., p. 29.

La possibilità di sperimentare un universo di intelligenze molteplici, che si espandono in mondi infiniti, rimanda alla necessità di creare un'infinità di segni che interagiscono tra di loro, creando un linguaggio che sia manifestazione sensibile della trascendenza. Il simbolo incarna il limite del significato, determinandosi nel vuoto di senso che dal voler-dire passa al rappresentare attraverso segni. Il significato fa segno identificandosi nel *Bedeutung*, che è appunto la esplicitazione del senso legata al *Korper*. Per Derrida lo «stagliarsi della voce-che-chiama» si insinua nell'intercapedine del segno che rinvia al *Sinn*, sensazione spuria che determina il linguaggio che denota il significante. L'Essere rinvia alla differenza specifica nel quadro della denominazione che determina la struttura dell'Uno, da intendersi come riparo all'interno della radura dell'Esser-ci. Il limite è esattamente questa impossibilità di guardare-oltre, che lega l'individuo al fondamento terreno e che segna il suo radicamento al determinarsi sensibile dei fatti storici. La mondanità è verosimiglianza rispetto al destino ulteriore della storia dell'Essere: essa è tale perché si modella alla conformazione dell'umano.

Il linguaggio narra il vero inteso come esplicitazione del senso dell'Essere rispetto alla necessità di conforto da parte dell'individuo che abita il mondo tramite la sua corporeità. La temporalità si regola nei confronti della volontà originaria, conducendo l'uomo alla radice del suo desiderare che diventa segnale della presenza in epoche precedenti di una eguale determinazione. L'immagine dell'uomo si riflette nel destino della necessità dell'apparire sensibile, che non solo rende eterna la sua presenza, ma la inquadra in un sistema di segni che non va perduto, ma che rimane come traccia di un'intelligenza che moltiplica il numero dei mondi possibili. L'impossibilità di determinare una finalità chiara che giustifichi il perché dell'esistenza trova nella ripetizione dei segni impressi nella storia umana la garanzia della permanenza e della sopravvivenza di Dio, che quindi non può essere dichiarato "morto". La pretesa che la propria persona sia il centro a cui altri individui possano e debbano fare riferimento è il segno della difficoltà di ricavare un significato e una finalità ultimi all'interno del farsi storico. Il mondo è tutto ciò che accade, ma l'accadere è irrilevante rispetto alla domanda riguardante il destino ultimo a cui l'umanità tende. L'impossibilità del rivelarsi di una logica intrinseca al divenire induce il filosofo a tenersi a

debita distanza dalla “luce” del proprio tempo, che si dipana nella modalità della “chiacchiera”. Come scrive ancora Derrida ne *La voce e il fenomeno*:

«I segni non espressivi vogliono dire (*bedeuten*) solo nella misura in cui si può far loro dire ciò che in essi era mormorato, ciò che in essi era voluto in una sorta di farfugliamento. I gesti vogliono dire solo nella misura in cui si può ascoltarli, interpretarli (*deuten*). Finché si identifica *Sinn e Bedeutung*, tutto ciò che resiste alla *Deutung* non ha alcun senso e non è linguaggio in senso stretto. L'essenza del linguaggio è il suo telos e il suo telos è la coscienza volontaria come voler-dire».¹⁸

La limitazione del diritto individuale descrive la difettosità del postulato che presuppone la ciclicità del ritorno all'interno dell'orizzonte del tempo. Secondo Derrida, il limite è la narrazione di una storia attraverso il linguaggio, che determina il permanere della traccia che si iscrive nel segno come voce che parla all'uomo. Per Caterina Resta, studiosa del pensiero del filosofo francese, il limite rappresenta la determinazione concettuale dell'impossibilità di oltrepassare il segno che indica la materia plasmata dal linguaggio, che trova nel pensiero il nucleo fondante dell'agire umano. «Il difetto del limite è l'impossibilità di orientarsi in orizzonti differenti dall'ordinario, all'interno dei quali va rintracciata l'eccezionalità stessa».¹⁹ Il serbarsi della storia nell'orizzonte della predeterminazione dell'equilibrio armonico che impone alla natura di “non fare salti” deve condurre lo “storico pensante” a rimanere legato alla condizione di ignoranza propria del senso comune.

È necessario riporre il “martello” e praticare il non sapere come condizione corporea che tende ad abbracciare il reale. L'ignoranza del mondo si instaura nella negazione dell'evento intesa come tendenza dell'oblio a perdurare e a stabilizzarsi. Le istituzioni positive vanno pensate non come segni della condanna alla menzogna propria del destino umano, ma come sintesi dialettica e critica del senso. L'istituzione lavora sul senso, lo plasma e rimanda alla dimenticanza l'individuazione del destino storico dell'umanità. La decostruzione è l'istanza

18 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 67.

19 C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e Associati, Milano 1990.

critica che crea orizzonti di senso all'interno del "silenzio metafisico" proprio del sì inautentico. Bisogna ritrovare lo spirito di precedenti epoche storiche e riversarlo sul presente il quale, se non adeguatamente compreso, rischia di fagocitare gli individui con la sua apparente banalità.

Noi oggi diamo per scontata la presenza di una fondamentale conflittualità immanente alla realtà, compendiata dall'ammissione che lo "stato d'eccezione" sia un'ipotesi da scongiurare, non un ideale a cui fare riferimento. È all'interno delle istituzioni, considerate nella loro accezione positiva, che bisogna ritrovare i legami con il reale che l'incertezza propria della condizione postmoderna ha reciso. Non sappiamo dove la tecnica ci condurrà poiché non possiamo immaginare i suoi imprevedibili risvolti, e dopo Auschwitz non è più possibile definire che cosa sia l'uomo. Da questo punto di vista è necessario anticipare il richiamo della storia per non farsi trovare impreparati davanti ad eventi che non sarebbero più evitabili. La condizione dell'uomo postmoderno è caratterizzata da una solitudine che deriva dal dissolversi delle più elementari certezze; i mass media e i mezzi di comunicazione spesso mediano la presenza di inquietanti riferimenti che rimandano agli individui inermi il fondamento ultimo della loro tragica condizione. La considerazione nichilistica dell'essere-per-la-morte non può essere oltrepassata attraverso distrazioni fugaci e temporanee: è necessario istituire una comunità di individui che dialoghino autenticamente. All'interno della condizione di oblio bisogna sostare assumendo un atteggiamento "dimenticante".

In *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Simon Critchley afferma che la possibilità di ricavare il posto nel mondo dell'individuo è illusoria poiché il senso di ciò che accade non è determinabile a priori. «L'individuo media la realtà attraverso le sue certezze, ma ciò non gli consente di acquisire un potere maggiore rispetto al mistero rappresentato dal normale fluire degli eventi».²⁰ Da questo punto di vista *Chōra* è l'infrangersi della regola all'interno della coscienza, che determina l'estasi derivante dall'assenza di conflittualità. L'osservazione delle regole offre l'illusione di padroneggiarle, isolando il

20 S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, p. 55.

soggetto dal punto di vista ontico. L'Esserci poggia sul fondamento nullo rappresentato dai dati sensibili della autocoscienza individuale, e va considerato in questo senso il centro del "male", il punto cioè in cui confluisce la tragicità autenticamente determinata, che fa da contrappeso all'Essere. L'illusione della coscienza individua il fondamento tragico che, solo, può opporsi alla contraddittorietà rappresentata dall'ipotesi che l'Essere sia invece il non essere. Come scrive Derrida in *Chōra*:

«*Chōra* riceve, per dare loro luogo, tutte le determinazioni, ma non ne possiede alcuna in proprio. Essa le possiede, le ha, giacché le riceve, ma non le possiede come delle proprietà, non possiede niente in proprio. Essa non «è» nient'altro che la somma o il processo di quanto giunge a inscrivere «su» di lei, circa il suo soggetto, persino il suo soggetto, ma non è il *soggetto* o il *supporto presente* di tutte queste interpretazioni, sebbene, nondimeno, non si riduca ad esse».²¹

L'Io penso tende a prevedere, a presupporre scenari, ma è destinato a soccombere nei confronti della necessità che regola "ciecamente" il flusso degli eventi. La condizione di svuotamento, se effettivamente raggiunta, è la persuasione di non essere in possesso di alcun diritto nei confronti dell'esistenza, non essendoci in questo senso alcuna soddisfazione a cui anelare. L'individuo deve andare incontro a una sincera meraviglia che deriva dalla raggiunta condizione di ignoranza: deve imparare a stupirsi perché effettivamente non sa e sente di non sapere. Il condizionamento derivante dall'abituale scorrere del tempo non dà ragione di sé, conducendo l'individuo a ritenere che tutto sia possibile e che ogni ipotesi relativa al mondo sia lecita. La follia in questo senso è la condizione abituale dell'individuo; essa va favorita, va cercata, va messa in condizione di manifestarsi. La facoltà di non preoccuparsi del futuro e di lasciare scorrere il flusso degli eventi senza sentirsi in colpa contrasta con la coscienza, che è sempre disagio, risentimento e frustrazione. Il limite è il determinarsi della piega all'interno dell'incrinatura del fondamento inconcusso del reale.

Robert Bernasconi in un articolo apparso in un volume collettaneo afferma

21 J. Derrida, *Chōra*, Jaka Book, Milano 2019, p. 49.

che per Derrida il reale si dipana in maniera problematica in obbedienza al dettato del Dio ignoto. Il mondo è in relazione con la divinità e questo rapporto, nella sua problematicità, è la manifestazione di un influsso diretto e necessario da parte di una causa originaria che influisce nei confronti della storia.²² Vivere per la morte significa abitare l'ombra, occupare il nascondimento, facendo ammenda di gesti e parole. Il silenzio della voce e l'economia del comportamento sono una pratica che bisogna imparare a svolgere. L'attesa dell'evento attiene all'esistenza dell'individuo nel suo complesso. L'essere protesi nei confronti del dis-velarsi della verità condiziona la percezione individuale, conducendo a temere che il proprio stesso tempo si dissolva nell'indeterminatezza della condizione anonima. Se ci poniamo la domanda riguardante il rimando dell'Essere nei confronti del dipanarsi dell'avvenire escatologico dobbiamo intendere la storia della filosofia nei termini di una preparazione dell'Evento. Il dominio della tecnica è l'istallarsi della "cura" nei dintorni dell'Essere inteso come appropriazione che rimanda all'azione del messianico in seno all'accadere. Il filosofo protende verso il bene, lo intravede e tende a ricavarlo dalla congerie dei fatti empirici. La tensione nei confronti del bene è un processo asintotico che avviene all'interno dell'orizzonte progettuale della "cura", intesa come palesamento della natura autentica del reale. Come scrive Derrida nella parte iniziale di *Chōra*: «La *chōra* sembra straniera all'ordine del paradigma, questo modello intellegibile e immutabile. E tuttavia, invisibile e senza forma sensibile, essa partecipa all'intellegibile in modo molto imbarazzante, in verità *aporetico*».²³ Lo svuotamento è assenza di prospettive, rifiuto di una determinazione riferita alla propria presenza, arbitrio del destino che riguarda un'entità insignificante e anonima. La fiducia nell'avvenire lascia spazio al sentimento della trascurabilità del corpo a cui si è legati. Essere indifferenti a sé stessi significa lasciarsi essere senza travalicare la fallibilità di un tempo e di uno spazio qualsiasi. L'affermazione «Io ho fondato la mia causa su nulla», riportata notoriamente da Max Stirner ne *L'unico e la*

22 Cfr. R. Bernasconi, *The Crisis of Critique and the Awakening of Politicisation in Levinas and Derrida* in M. McQuillan, *The Politics of Deconstruction Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, Pluto Press, London 2007.

23 J. Derrida, *Chōra*, cit., p. 29-31.

sua proprietà, si trasforma nella rinuncia nei confronti della possibilità di avere una causa da sostenere. La filosofia ha naturalmente a che fare con la questione del limite, ne va del suo futuro e della sua pretesa di scientificità. Il fatto che essa sia condannata ad essere una disciplina di appannaggio di pochi adepti, e che la possibilità di agire nel mondo attivamente sia di difficile e aporetica attuazione, è un problema ontologico che riguarda il limite storico all'interno del quale la realtà in generale si configura. Un mondo in cui la verità non ha un ruolo concretamente determinato è contraddistinto dalla necessità che il divenire autentico della storia dell'Essere rimanga confinato in una condizione di fondamentale oblio. Francois-David Sebbah, in *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition* afferma che il domandare filosofico trova il suo limite naturale nella necessità di non poter fare riferimento ad avvenimenti che non sono storicamente avvenuti, ma che potrebbero teoricamente essere predetti.²⁴ Il filosofo per considerarsi tale deve tendere a non aggiungere alcun contenuto mentale nei confronti del fluire dell'orizzonte sensibile del tempo. Potremmo affermare, riformulando la nota proposizione di Wittgenstein, che «rispetto a ciò che non accade bisogna tacere». Colui che realmente sa, non mira a imporre le proprie idee, considerandole per definizione valide in sommo grado rispetto a quelle degli altri, ma aderisce allo spirito del suo tempo, «apprendendolo con il pensiero», per dirla con Hegel. Per Derrida in questo senso l'opera di Blanchot rappresenta la dimostrazione dell'impotenza del filosofo nei confronti di una realtà già costruita, già determinata nei suoi caratteri fondamentali. Noi nasciamo in un mondo che ha le sue leggi ed è fatto in un certo modo; l'esercizio filosofico consiste nella possibilità di adattarsi alla realtà, facendo in modo che la “massima” della propria volontà si adegui progressivamente alla costituzione del reale. Come il filosofo francese scrive in *Paraggi*, la raccolta di saggi da lui dedicati a Blanchot:

«Abbordare la venuta da un vieni che non sa ancora ciò che dice (né approccio né appropriazione), non ha alcun senso descrivibile, non costituisce

24 F. D. Sebbah, *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*, Stanford University Press, Redwood City 2012.

un imperativo presente, non dà luogo ad alcun ordine, ad alcun presente presentabile, senza legge, senza gerarchia, senza niente di ancora nominabile che sia desiderato, domandato, richiesto da una mancanza, abbordare la venuta di un *vieni* che attraversa il linguaggio in una non-direzione senza ritorno, verso un al di là del linguaggio che non si rassicura più nel pensiero metalinguistico tradizionale ma non si lascia pur tuttavia ripiegare, come tutta la modernità, all'interno del linguaggio, abbordare la venuta di un *vieni* che sia un racconto, ecco l'impossibile, l'oscenità impresentabile che non ci abbandonerà più, come la Cosa che, dice da qualche parte, «si ricorda di noi».²⁵

Il raggiungimento di una condizione di indifferenza e di soddisfazione deriva dalla capacità del soggetto di non interrogarsi sul significato del suo essere-nel-mondo. La smania di individuare il proprio “posto” mediante un’elaborazione mentale crea una condizione di automatismo che si prefigura come uno sforzo che spossa il soggetto, che nonostante i suoi tentativi non giunge a giustificare la sua esistenza. La tendenza a narrarsi dal proprio punto di vista impedisce la possibilità di essere individuati, la quale dipende invece dal racconto dell’altro, che come tale non è manovrabile dall’attività dell’Io penso. Bisogna andare incontro all’esistenza in maniera naturale, cercando di limitare il più possibile i riferimenti e i significati di cui siamo tendenzialmente portatori. Il limite è una meta auspicabile, se rappresenta un avvertimento, se chiarifica l’esistenza. L’amicizia distoglie l’individuo dalla necessità di continuare nel suo sogno “ad occhi aperti”, consentendogli di realizzare gli obiettivi che la vita propone. Egli deve continuare imperterrito a sognare e, in questa condizione, adempiere al suo dovere. Il mito della vita “attiva” è un’illusione necessaria indotta dalle strutture sociali esistenti, ma che mostra la sua debolezza nei confronti della visione del limite che il corpo proprio ha di mira continuamente nel suo rendersi conto che l’attimo presente è destinato nello stesso tempo ad essere già trascorso, perduto appunto. Ogni atteggiamento, di approvazione o di rifiuto, è tale dal punto di vista del disegno della natura che procede all’interno dell’orizzonte

25 J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaka Book, Milano 2000, p. 134.

della “cura”. La cattiva coscienza tende a interpretare in senso nichilistico la disapprovazione, rifiutando di ricondurla alla necessità del meccanicismo. La considerazione dell’esistenza in quanto sacra consente di giustificare apparenze che altrimenti sarebbero inaccettabili. Il *pathos* della mancata comunicazione lascia il soggetto sospeso nell’assenza di riferimenti e di riconoscimento. Il limite dell’incomunicabilità rappresenta una barriera che sembra invalicabile dal punto di vista della supposta mediocrità propria della condanna all’anonimato. L’altro sembra in possesso di una riserva insondabile, che tiene a debita distanza il soggetto che “calorosamente” vorrebbe avvicinarsi e interagire con esso, pretendendo addirittura di “averne cura”. Chi considera l’esistenza come fine in sé, tende a non riferire ciò che accade al nucleo soggettivo del suo io. Porsi dalla parte dell’eternità significa non anteporre i propri desideri, le proprie istanze soggettive e il desiderio innato di riconoscimento rispetto al volere della natura. Stare dalla parte del mondo significa mettere in pratica l’*amor fati* inteso come accettazione libera di qualunque avvenimento, anche e soprattutto di ciò che contraddice i nostri “calcoli” personali. Se riuscissimo a essere persuasi del fatto che la storia dell’Essere è eterna e che noi siamo inconsapevoli protagonisti di una storia che non dipende da noi, riporremmo la nostra soddisfazione situandoci dalla parte della volontà assoluta propria del destino della necessità. Il filosofo tende ad agire per ripristinare l’autenticità all’interno delle circostanze. Egli non si adegua in maniera dimessa nei confronti dello stato delle cose, covando la speranza di un avvenire differente. Ma fino a quando la felicità futura rappresenterà un contenuto mentale, che induce al “sogno a occhi aperti”, nulla potrà cambiare. È necessario riportare gli avvenimenti su di un piano umano a partire dalla possibilità di “abitare il corpo”. È stando dalla parte del flusso degli avvenimenti, non opponendosi a essi ideologicamente, ma comprendendoli dal punto di vista del loro senso, che è possibile fondare un’autentica prassi filosofica. Il proprio destino, in questo senso, non è altro che un amo gettato nell’abisso. La molteplicità degli aspetti che attengono a ciò che l’uomo fa nel mondo deve essere sottoposta a un’attenzione che si configura nell’orizzonte della modalità dell’agire all’interno di una determinata congiuntura storica. Il limite in questo senso rappresenta il vuoto di contenuto che lascia il soggetto impotente nei confronti dell’istallazione di una narrazione che è tale al di là

del suo volere consapevole. La domanda riguardante la legittimità dell'età della tecnica diventa volontà di creare un nuovo tipo di uomo che rinneghi la modalità con la quale ha storicamente abitato il mondo. La contemporaneità vive l'anelito del superamento delle categorie tradizionali di essere-nel-mondo che si configura come abilità all'interno dell'orizzonte dei modelli formali a cui dobbiamo uniformarci nella società contemporanea. Il male del soggetto è curabile attraverso il ricorso a una modalità del vivere che come tale assume forme nuove e inedite, confutando una visione del mondo intenzionata rispetto al pedissequo e sterile possesso della propria identità. Bisogna lasciare che la trascendenza si dispieghi nell'ordine del tempo non opponendosi ad essa, riponendo fiducia nella possibilità di giungere a "saper tramontare". Chi non aspetta niente dall'orizzonte fenomenico, il quale si inquadra come intaglio della trascendenza non sottoposta ad analisi empirica, rimane in una condizione di insoddisfazione derivante dal mancato squartamento del velo di Maya rappresentato dal permanere dell'identificazione. La tendenza ad anteporre ciò che si pensa ordinariamente di sé stessi a ciò che sistematicamente accade, inquadra la condizione di "deiezione" che attiene al problema storico dell'umanità che risale alla protesta omerica nei confronti della divinità. Derrida considera la modernità dal punto di vista della sua impotenza rispetto alla possibilità di rievocare lo spirito delle età del mondo, che si configura come paradossale ritardo rispetto all'oggettività di ciò che è già effettivamente accaduto.

«L'oltrepasamento assoluto dell'ontologia – come totalità e unità dello stesso: l'essere – per mezzo dell'altro, si attua come infinito, poiché nessuna totalità può delimitarlo. L'infinito irriducibile alla rappresentazione dell'infinito, che eccede l'ideatum nel quale viene pensato, pensato come più di quanto io possa pensare, come quello che non può essere oggetto o semplice «realtà obiettiva» dell'idea, è questo il polo della trascendenza metafisica».²⁶

L'idiosincrasia nei confronti delle modalità di espressione del reale andrebbe

26 J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 124.

analizzata e inserita in un contesto problematico più ampio. I limiti del soggetto nella considerazione della realtà inducono a porre la domanda riguardante la costitutiva “cecità” dell’uomo. Lo sforzo di superare una condizione, considerata per definizione negativa, contrasta con la tendenza della realtà a trascendere “silenziosamente”, ma da un punto di vista fattuale la volontà cosciente del soggetto, che si ritrova ricondotto alla sua ordinaria impotenza. Il corpo rappresenta il ricettacolo delle possibilità di esistenza. Ogni discorso riguardante il nuovo avvenire dell’umanità rimane un processo prettamente mentale, se le possibilità non diventano fattuali, se non si concretizzano. L’assenza di motivi che rappresentino un avvicinamento ad altri individui e l’impossibilità che il linguaggio dell’Essere diventi comunicabile all’interno dell’orizzonte della “chiacchiera” impongono al filosofo il permanere della sua condizione di solitudine. La condizione di oblio dell’Essere rende vano un discorso sul senso che travalichi i confini settari dell’ambito tecnico della storia della filosofia. L’immanenza della prassi alienata, scettica nei confronti dell’attribuzione di un significato che determinerebbe l’orizzonte storico, si configura come rifiuto del volto dell’altro, che sarebbe tacciato di rappresentare il simulacro della sconfitta epocale delle masse subalterne. L’altro diventa così ostacolo nei confronti dell’edificazione dell’evento, il quale risulta subordinato al permanere dello sguardo nichilistico all’interno dell’orizzontalità della sintesi rappresentata dall’appercezione sensibile. L’altro è l’orizzonte di ogni ipotesi riguardante la funzionalità dell’azione individuale, che si staglia nel suo profilarsi come prassi determinata. Derrida vede nell’opera di Blanchot il permanere della differenza, dell’imbarazzo all’interno del trionfo del tempo. L’ora diventa incapacità di notare ciò che accade sotto i propri occhi, reazione scomposta (ma degna di perdono) rispetto all’evidenza che condurrebbe all’annullamento, alla morte. Il limite è impossibilità di vedere sé stessi, di giustificare le proprie azioni e di essere d’accordo con ciò che si sostiene, con ciò che si pensa. L’individuo non è in possesso di alcuna legittimazione se rimane passivamente in una condizione di contemplazione “critica” della realtà. Il nostro tempo in questo senso è intenzionato in maniera troppo radicale nei confronti dell’oggettività immanente al reale. Blanchot per Derrida rappresenta la destrutturazione dell’identità del soggetto, che dice a sé stesso della sua morte, che è conseguenza

dell'ammissione di una fondamentale indegnità. L'uomo è il senza patria, l'espripiato che non può continuare a fingere, a ingannare con la sua presenza. Come scrive il filosofo francese nel suo testo dedicato a Blanchot:

«Passo falso di morte, a partire dall'allontanamento da sé: la cancellazione non dovrebbe nemmeno cancellarsi. Restare presso di sé nella propria cancellazione, firmarla di nuovo, rimanere nella sua assenza di resto, ecco l'impossibile, la morte come impossibilità di morire a partire da cui si annuncia la morte senza morte/o. Il resto senza resto di questa cancellazione che non si cancella più, ecco forse ciò che c'è, fortunatamente, ma che non è o che è *non/passo*: ecco *non-passo* con il nome di oblio nel modo con cui se ne serve, in modo che non sia più possibile pensarlo, pensarlo «a partire» da un pensiero-dell'essere».²⁷

La ripetizione eterna di ogni istante rappresenta l'origine di una pluralità di significati che fanno riferimento al significato autentico della storia dell'Essere. La filosofia del limite di Derrida è l'espressione analiticamente fondata che prefigura la presenza di questa molteplicità di forme intese come modi in cui la moralità che attiene alla vita individuale si esplica e trova oggettiva definizione. Il filosofo francese ci insegna, in definitiva, a credere nella possibilità che, attraverso l'elaborazione concreta delle forme immanenti alle circostanze, il senso dell'esistenza si riveli consentendo all'umanità di assurgere alla sua autentica redenzione.

27 J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, cit., p. 158.