FRANCESCO TOTARO

STARE NEL LIMITE OLTRE IL LIMITE CHE SEPARA

1. *Ambiguità del limite*

Il tema di questo fascicolo degli «Annali» è “I limiti e oltre”. Nella cultura contemporanea l’esigenza di introdurre *limiti* è comune ad ambiti molteplici. Si pensi all’uso delle risorse ambientali, alla necessità di passare da un’attività economica connotata dall’espansione quantitativa a un orientamento di tipo qualitativo, alle abitudini di vita spesso incuranti della opportunità di modificare stili di comportamento inclini allo spreco e nocivi alla salute personale e collettiva. In ambito più propriamente filosofico, il tema del limite ha percorso e continua a percorrere le riflessioni sia di ordine teoretico, attinenti alle possibilità del conoscere, sia di ordine pratico ed etico-morale. Gli eccessi dell’antropocentrismo autoreferenziale, che si saldano con una visione incentrata sul dominio dell’umano sui viventi non umani e sulla natura, sono oggetto di critiche incalzanti, che investono in particolare l’elevazione della tecnica a *tecnologismo* pervasivo e incontrollabile.

Riguardo all’intelligenza artificiale (IA) e alla sua potenza, non solo si afferma che la macchina evidenzia i limiti dell’intelligenza umana. Si arriva pure a sostenere che la macchina sviluppa un’intelligenza in autonomia rispetto all’intelligenza umana, della quale quest’ultima non riesce ad avere, appunto, intelligenza. D’altro canto, si sottolinea l’esigenza che la macchina sia a sua volta limitata, specialmente rispettando criteri etici a cui gli obiettivi che persegue siano vincolati, per evitare conseguenze negative e incontrollabili dal punto di vista umano. I limiti etici non possono però essere prescritti alle macchine se il funzionamento autonomo della loro intelligenza giunge al punto di sfuggire all’intelligenza umana. Si crea così un campo altamente problematico, che non rende facile il compito di coordinare gli obiettivi della macchina, alimentata dal calcolo statistico di miliardi di *big data* secondo una logica di tipo cumulativo, con le finalità volute dagli umani e, soprattutto, da essi volute sulla base di un codice etico. Come allora calibrare il rapporto

ineludibile tra intelligenza artificiale ed umano? Tra intelligenza artificiale impersonale e intenzionalità complessiva della persona?

Se per un verso i limiti sono necessari, sul versante opposto appartiene all'umano la tensione a superare i limiti, quando essi sono di impedimento alla libera espressione non solo delle idee, ma anche dei sentimenti e delle azioni. Se è infatti fuor di dubbio che molti abiti virtuosi sono connessi all'esercizio del "giusto mezzo" e dell'equilibrio delle facoltà, non mancano modi del pensare e dell'agire nei quali si richiedono idee e immaginazioni al di là del patrimonio cognitivo acquisito nonché slanci e capacità illimitate di generosità, donazione e abnegazione. Sul piano delle relazioni sociali e politiche, l'arroccamento nel limite può ispirare atteggiamenti di chiusura e di esclusione, superabili solo nell'apertura a un'alterità nella quale si esprime il richiamo a una dimensione di infinitezza, di trascendimento e di trascendenza. In proposito la riflessione filosofica recente, come è noto, è ricca di spunti e suggerimenti.

Il nesso tra *limite* e *ulteriorità* rispetto al limite è pertanto inestricabile e si presta al perseguimento di un dosaggio che recepisca la fecondità dell'intreccio senza appiattimenti sull'esistente e senza fughe in avanti, evitando pure il corto circuito e la confusione tra le due dimensioni, spesso all'origine di atteggiamenti negativi verso sé stessi e distruttivi verso gli altri. La caduta in esiti di nichilismo del pensiero e dell'azione può infatti avvenire sia per disperazione e rifiuto della polarità del finito, e del limite, sia per disperazione e soppressione della polarità dell'infinito, e dell'illimitato. Il crinale ineludibile e percorribile tra limite e illimitato è insomma sottile e, pertanto, è permanente la tensione tra i poli del finito e dell'infinito, come pure è incessante la ricerca della loro *misura*.

2. *L'inquieto rapporto tra limite e illimitato*

I contributi principali del fascicolo trattano l'argomento anzitutto nel riferimento alla lezione di maestri del pensiero sia della classicità, come Platone, sia della contemporaneità, come Martin Heidegger. Seguono angolature disciplinari di confine, quali in particolare la matematica e l'informatica applicata alla robotica. Questi scandagli molteplici sono completati da riflessioni di caratura ontologico-metafisica a sostegno di interpretazioni concorrenti – nel duplice significato, op-

positivo e integrativo – della finitezza e della ricerca di un senso capace di attraversarla e, insieme, di trascenderla.

A mia volta, mi impegnerò dapprima nell'evidenziare i tracciati delineati dalle rispettive trattazioni in ordine al tema comune. Procederò senza pretese di aderenza analitica, guardando piuttosto al nucleo delle posizioni espresse e introducendo qualche *input* problematico da esse suscitato. Successivamente riprenderò il tema considerando gli apporti che alla sua declinazione radicale possono venire dall'esame dialettico di filosofi contemporanei come Heidegger – di nuovo – ed Emanuele Severino, che con lui si è confrontato. Con riflessioni peculiari, raggiungendo vette speculative somme e insieme aprendo cammini da ripercorrere, essi hanno inciso sul pensiero della relazione altamente problematica tra limite e illimitato e tra finito e infinito, il cui rapporto non conduce di certo, nella loro acuta concettualizzazione, alla giustapposizione degli ambiti e apre invece orizzonti di inquietudine. La drammaticità della separazione nella quale finito e infinito, nella dualità di *ente* ed *essere*, rischiano di permanere conduce a nostro avviso alla ricerca di un legame che può sfociare, a ragion veduta o meglio all'estremo dello sforzo della ragione, nell'ascolto di un annuncio di salvezza quale quello espresso nelle parole di Paolo di Tarso nella luce della *fede*.

3. Da Platone a Heidegger

La densa riflessione di Anca Vasiliu, incentrata specialmente sui dialoghi tra i più cospicui di Platone e sull'analisi perspicace dell'*oltre*, dell'*au-delà*, è impostata su un registro definito "tematico" e, al tempo stesso, "metafisico". Essa ci guida nei sentieri di una ricognizione nella quale emergono i significati portanti e originari del nostro tema. Nella curvatura ontologica che la permea vorrei prendere al volo un *assist* offerto dalla citazione di un passaggio del *Sofista* (258E), dove si considera, secondo Vasiliu, "il senso dialettico dell'illimitato in rapporto con il centro e la periferia", nella triangolazione dell'uno e del molteplice con la *forma* o, piuttosto, con la pluralità delle forme, le quali fanno sì che – come viene detto nel *Parmenide* (145D) – «l'uno è necessariamente in sé stesso e in altro»¹.

¹ Platone, *Parmenide*, tr. it. di G. Cambiano, in Platone, *Opere complete*, a cura di G. Gianantoni, Laterza, Roma - Bari 2019, vol. II.

Ora, la relazione dell'uno all'altro da sé, nel mondo variegato delle forme, fa saltare certamente la compattezza dell'uno parmenideo. Lo *straniero* interlocutore del *Sofista* (258 e) non esita a dire, quasi sorpreso, di una evidente "trasgressione": «Lo sai che noi abbiamo abbandonato Parmenide e siamo andati assai al di là del suo divieto? [...] Più di quello ch'egli ci proibì di prendere in esame, noi ricercammo, procedendo oltre il limite e anche più avanti, e gliene demmo dimostrazione»².

Qui colloco una domanda cruciale: nel trasgredire il divieto di Parmenide, Platone dà campo libero al "non essere"? Risponderei che, andando oltre la "proibizione" di Parmenide, Platone non dà campo libero al non essere, bensì allarga il campo dell'essere. Per stare agli esempi addotti da Platone, anche il "non bello" e il "non grande" sono essere. Cioè essi sono *diversamente* essere.

Parmenide ha indubbiamente definito la incondizionalità dell'essere: "l'essere non può non essere", quindi l'essere non può essere condizionato dal non essere e non può subire l'ipoteca del nulla. Egli ha però imposto all'essere – paradossalmente o persino contraddittoriamente – il limite consistente nella proibizione di dire l'essere al di là e oltre la sua definizione di incondizionalità. Un siffatto limite si rivela insostenibile. Se, infatti, l'essere incondizionato affermato dal pensiero non può non essere comprensivo di ogni determinazione nella scala dell'intero che a esso appartiene, all'essere che tutto ingloba non si può sottrarre nessuna delle condizioni "limitate" nelle quali esso appare. I modi molteplici dell'apparire dell'essere nell'esperienza hanno anch'essi dignità di essere. Non si può dare frattura tra ontologia e fenomenologia, semmai *sporgenza* dell'essere incondizionato rispetto agli esseri condizionati e a ciascuno di essi, pur sempre però in una relazione di *integrazione*. L'incondizionalità dell'essere non può non abbracciare tutte le manifestazioni condizionate dell'essere, gli enti che appaiono, nell'esperienza, sempre in una configurazione *crono-topica*. Il compito allora è quello di pensare l'essere *diversamente*, cioè nella diversità tra il modo dell'essere che viene *pensato* come incondizionato e i modi dell'essere che vengono *sperimentati* come condizionati.

Pensare l'essere *oltre* il pensiero *fondante* dell'essere incondizionato è il modo concreto di pensare l'essere, ma è pure il modo di pensare l'incondizionato *con verità*, cioè senza svuotarlo della pienezza delle sue

² Platone, *Sofista*, tr. it. di A. Zadro, in Platone, *Opere complete*, cit.

manifestazioni separandolo da esse. L'essere che tutto abbraccia non si presta perciò a essere costretto *al di qua* delle sue manifestazioni. La *differenza* tra essere incondizionato – l'essere che non può non essere in assoluto – e essere condizionato – nell'accadere dell'esperienza che si dà a vedere (l'essere degli enti che appaiono: *ta phainomena*) – non si presta al declassamento in una *cesura* permanente. L'incondizionato non esclude allora nessuna delle determinazioni che gli appartengono, seppure non coincida con nessuna di esse e non si risolva in nessuna di esse. L'incondizionato è da pensare con *tutta* la ricchezza delle determinazioni dell'intero e, al tempo stesso, in un *oltre* rispetto alle determinazioni medesime.

Ciò istituisce un rapporto dinamico tra le determinazioni e l'essere o, meglio, tra le determinazioni dell'essere e l'essere interale, nel quale l'essere incondizionato *convoca* le molteplici determinazioni dell'essere, gli *enti*, al conseguimento della loro pienezza; istituisce inoltre un rapporto dinamico anche tra gli enti (gli *essenti*), misurandoli in base alla loro capacità, nel proprio manifestarsi finito e limitato, di dare manifestazione all'essere infinito e illimitato, di far venire all'apparire l'essere che *ancora* non appare nella pienezza che è *già*. Non si tratta allora di introdurre cesure tra limite e oltre-limite, bensì di decifrare la misura della loro relazione. È smisurato attribuire illimitatezza a ciò che dovrebbe rimanere nei confini del limite ed è smisurato attribuire all'illimitato le connotazioni proprie del limite.

In un prolungamento delle considerazioni di Caterina Resta su Heidegger e il suo pensiero sul limite e la finitezza, non sembra fuori posto chiedersi se, non certo da *Essere e tempo*, ma piuttosto dalla svolta successiva dei *Beiträge* può venire anche lo stimolo all'oltrepassamento della distanza tra *essere* ed *esserci*, la cui separabilità verrebbe invece a sancire, nonostante il *pathos* della "gettatezza", la definitiva autosufficienza del secondo. Nei *Contributi alla filosofia*, con la figura dell'*Ereignis*, Heidegger si propone – ci sembra – una sorta di "fondazione" circolare di *Essere* ed *esserci*. Viene a profilarsi una relazione di appartenenza di Essere ed Esserci pensata nei termini di un intreccio di accadimento-appropriazione e, più precisamente, di un "essenziarsi" continuativo (*Wesung*) dell'Essere nell'Esserci, nel ritmo oscillante di svelarsi-velarsi, darsi e ritrarsi. Siamo a mio avviso oltre *Essere e tempo* e soprattutto oltre una certa vulgata di quest'opera, tanto che, nel nuovo orizzonte teoretico, Heidegger si preoccupa di rimarcare che l'"essere per la morte", lungi dal consegnarsi a una "filosofia della

morte”, deve essere pensato «nella prospettiva della fondazione della verità dell’Essere»³.

4. *Limite ed eccedenza*

Ritorna la domanda: come pensare il limite e ciò che lo eccede? Cosa è bene, giusto e conveniente che rimanga nel limite? Cosa è bene, giusto e conveniente che venga portato oltre il limite? Ha scritto Remo Bodei: «è diventato urgente ripensare l’idea di limite, di cui si è in parte persa la piena consapevolezza – normale in altri tempi –, in modo da essere meglio in grado di definire l’estensione della nostra libertà e di calibrare la gittata dei nostri desideri» (R. Bodei, *Limite. Parole contro-tempo*, il Mulino, Bologna 2016, posiz. 77). Da parte nostra ci chiediamo: un tale ripensamento esige che ci si scrolli di dosso l’ipoteca pesante dell’infinito e dell’illimitato? Ha scritto a sua volta Francesca Rigotti: «Nella metafisica cristiana il limite diventa segno di dipendenza, di imperfezione qualitativa e quantitativa, di mancanza e di degradazione. Insomma l’infinito e illimitato è divino, il finito e limitato umano: il limite è privativo e negativo, mentre l’illimitatezza divina rappresenta la perfezione» («Doppiozero», 29 agosto 2016).

Decapitiamo allora l’illimitato per far vivere il limite nella sua pienezza? L’illimitato è la malattia mortale del limite? Il pensiero del limite non si presta però a essere autoreferenziale. Occorre in qualche modo pensare l’illimitato per pensare il limite; il concetto di illimitato è contenuto analiticamente nel concetto di limite: pensare il limite senza pensare l’illimitato significa non pensare il limite stesso. Almeno sul piano formale, il concetto di limite è tutt’altro che *grenzbar*, delimitabile. Ma al di là di questo truismo teoretico, è il caso di aggiungere che occorre pensare l’illimitato proprio per proteggere il limite dalla sua superfetazione o dal suo eccesso indebito.

E allora occorre pensare l’illimitato nel modo migliore, per evitare il corto circuito con il limite, nocivo e distruttivo per entrambi. Limite e illimitato non si avvantaggiano infatti della soppressione di uno dei termini né della loro confusione, esigono piuttosto una *misura* grazie alla

³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), 1989, in *Gesamtausgabe* 65, unveränderte Auflage, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003, tr. it. di F. Volpi - A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall’Evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 284.

quale possa costituirsi quella *mescolanza* virtuosa che Platone ricercava. È la via migliore per realizzare una buona mescolanza è pensare l'illimitato non solo nella differenza dal limite, ma anche nella trascendenza rispetto a ciò che è costituito nel limite, una trascendenza però non separata dal limite stesso, bensì capace di accogliere e orientare la tensione del limite verso l'illimitato. Il limite è infatti una condizione tensionale, aperta a esiti costruttivi e, però, sempre a rischio della caduta in esiti distruttivi. Lo scioglimento positivo dell'ambiguità esistenziale del limite dipende dalla *qualità* della sua recezione dell'illimitato e dalla buona relazione che ne consegue. Una cattiva relazione con l'illimitato comprime la sfera di autonoma espansione del limite e non tarda a produrre una visione negativa, e persino oppressiva, dell'illimitato, che può motivare il suo rifiuto. Per altro verso, l'ipertrofia del limite fino alla presunzione dell'illimitato degenera nella sua mistificazione. Il gioco ben ponderato tra limite e illimitato va invece a vantaggio di entrambi, oltre la trappola sia della cattiva finitezza sia della cattiva infinità.

5. *Lo squilibrio tra i finiti*

La cattiva relazione tra il limite e l'illimitato, che fin qui abbiamo esaminato in senso verticale, si ripercuote anche, sul piano orizzontale, nella relazione squilibrata tra le dimensioni "finite" dell'esperienza, a partire, paradossalmente, dalla rivendicazione della loro autonomia. Il processo di *autonomia* delle molteplici sfere dell'esperienza e del sapere dall'ordinamento subordinato alla valenza normativa della "cupola" teologica, secondo le note analisi di Max Weber nella *Sociologia della religione* o di Karl Mannheim in *Ideologia e utopia* e in certo qual modo continuate da Charles Taylor nella *Età secolare*, ha caratterizzato la modernità. La dinamica di autonomizzazione, nei principi, nelle regole e nei metodi, riguarda la politica, le scienze sperimentali e la loro applicazione tecnica, l'economia, l'estetica, l'eroticità, da ultimo gli apparati del comunicare. Nessuna però di tali sfere rimane circoscritta entro i propri limiti, anzi si genera una struttura relazionale connotata da un esercizio di egemonia delle sfere più forti, che si rapportano alle altre per trarne vantaggio per la propria espansione incontrollata. È questo il caso serio della economia, che usa come mezzi di una crescita illimitata gli ingredienti forniti dalle altre dimensioni. La tendenza egemonica della sfera economica si irrobustisce ulteriormente grazie alla simbiosi

con quella che si è soliti chiamare tecno-scienza. Ad essere detronizzata dal suo ruolo, che nei classici del pensiero filosofico si voleva fosse architettonico, è la sfera politica, fagocitata peraltro dalla sfera della comunicazione massmediatica e ridotta, come spesso si denuncia, a intrattenimento spettacolare.

Sconfinamento degli ambiti e reciproca cattura non sono certo classificabili nella logica del limite e anzi portano a una condizione di espressione unilaterale dell'umano, che ne mortifica la pluralità delle componenti. Invece dell'assunzione del limite e della integrazione armoniosa tra le parti, si scatenano le tendenze delle parti che detengono una posizione di privilegio a prendere possesso della scena totale. L'esito, non di certo programmato da qualche "soggetto totale" o imputabile alla regia occulta di centrali dell'imperialismo mondiale, per quanto suscettibile di venire da esse cavalcato, è quello della oggettiva *reductio ad unum* dell'umano denunciata in una delle iperboli caricaturali di Friedrich Nietzsche, con l'approdo alla situazione degli «storpi alla rovescia», cioè uomini «cui manca tutto, se non che hanno una sola cosa di troppo – uomini che non sono nient'altro se non un grande occhio o una grande bocca o un gran ventre o qualcos'altro di grande»⁴. Gli storpi alla rovescia sono gli esponenti di una umanità manchevole per eccesso di parzialità: uomini che hanno «troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola». Combattere le *cattive* infinite e coltivare i limiti *buoni* significa mirare a una misura che va ricercata in un'antropologia non unilaterale bensì aperta alla ricchezza delle sue componenti, al di là della cattura negli stereotipi dell'*homo oeconomicus*, dell'*homo tecnologicus* o dell'*homo edonisticus*.

6. *Un orizzonte antropologico complessivo*

Come stabilire un equilibrio e un'armonia? Senza una mira o un *target* antropologico adeguato, e capace di essere attraente per la ricchezza del contenuto proposto, non si può uscire da una condizione squilibrata. Né a questo scopo servono molto le demonizzazioni che di volta in volta vengono lanciate contro la tecnica, contro l'eccesso produttivistico dell'economia e il suo risvolto consumistico o contro l'estetismo e l'eroticismo individualistici ecc. Queste sono punture di spillo su un cor-

⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione di M. Montinari, Adelphi, Milano 1979, vol. vi, t. 1, pp. 168 s.

po di pachiderma che non penetrano a fondo o alla radice dei problemi e imboccano il vicolo cieco del moralismo. Non giova nemmeno quella che di recente è stata coniata come “etica del viandante”⁵, promulgatrice di un atteggiamento di autodifesa verso il dominio della tecnica. Da un’etica del “mettersi sul ciglio della strada”, per evitare compromissioni con il flusso tecnologico, viene in realtà cavalcato il suo dominio. Si sanciscono l’esclusività della tecnica e dell’ontologia da essa trascinata, si rinuncia pertanto a pensare la tecnica *non tecnicamente*. Pensare la tecnica non tecnicamente vuol dire non pensarla come l’unico rapporto possibile dell’umano con l’essere. Altrimenti la tecnica cessa di sfidarci come una “questione”; la tecnica cessa di essere una *Frage*, come lo era per Heidegger, e la filosofia della tecnica diviene un povero riflesso di una realtà funzionale–strumentale non più messa in questione. L’etica del viandante è in effetti una “etichetta” della resa. Stare a osservare il paesaggio dominato dalla tecnica non è una presa di distanza, si risolve bensì in una comoda fruizione parassitaria della realtà.

Il compito, per una umanità capace di dare senso a sé stessa, è quello di inglobare le dimensioni autonome dell’esperienza e del vissuto in un orizzonte antropologico complessivo, non autoreferenziale ma aperto alla cura della “casa comune”, in cui l’umano abita con la triplice vocazione del lavorare, dell’agire e del contemplare.

7. Il “computare” tra ontologia ed etica

Per un confronto con il sapere calcolante e con la sua applicazione tecnologica sono importanti i contributi di Paolo Zellini e di Luisa Damiano. In un’ampia ricognizione diacronica, il noto matematico si cimenta con il razionale e l’irrazionale nei numeri, con la relazione tra limitato e illimitato, con le nozioni di continuo e di approssimazione, con l’idea dell’incommensurabile. Si pone già nei Greci, per Zellini, il problema della relazione che gli enti matematici intrattengono con l’infinito in quanto potenzialità pura, assenza e negatività del senza-limite che va governata dal *logos* che stabilisce rapporti e proporzioni⁶. Ciò corrisponde alla ricerca, per la matematica e le sue procedure computazionali, di un’ontologia del reale, percorribile nella scansione dall’infinito al “finito molto grande”. Scaturisce da queste analisi dav-

⁵ Cfr. U. Galimberti, *L’etica del viandante*, Feltrinelli, Milano 2023.

⁶ Cfr. P. Zellini, *La matematica degli dei e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016.

vero imponenti una domanda cruciale; c'è da chiedersi se l'intero della realtà, comprensivo dell'esistente e del possibile, rientri nell'ordine del computabile e, d'altra parte, se quest'ultimo non possa essere meglio inteso proprio grazie alla relazione con ciò che si sottrae alla computabilità. Il senza-limite dell'infinito, mai attualizzabile e mai esauribile nel "calcolo", darebbe allora senso allo stesso calcolo, che deve contenersi nel limite. Il numero si farebbe allora elemento di mediazione – una mediazione incessante – tra il molteplice e l'uno.

Luisa Damiano, affrontando, con riferimenti a una vasta letteratura internazionale, un tema di frontiera quale quello dell'empatia artificiale in opera nella comunicazione a mezzo dei "robot sociali" assunti al rango di interlocutori artificiali, ci offre una visione equilibrata della relazione tra l'umano e la macchina. L'idea di un'"etica sintetica", che sia in grado di sviluppare nuove regole all'altezza di una situazione inedita, va oltre gli estremi del tecno-entusiasmo e della tecno-fobia.

8. *Limite e coscienza metafisica*

Un'antropologia ricca e adeguata alle aspirazioni profonde dell'umano non potrebbe darsi senza una coscienza metafisica. Sul punto ci soccorrono le riflessioni di Ugo Perone e di Leonardo Messinese. Perone parte proprio da Heidegger, nel quale la questione della finitezza e dei limiti assume una rilevanza affatto speciale, poiché la differenza ontologica diviene lo snodo decisivo in cui si incrociano la finitezza gettata del *Dasein* e la domanda ontologica fondamentale circa l'essere. Forse, a proposito della linea genealogica che andrebbe da Gustavo Bontadini fino a Emanuele Severino – peraltro discontinua e non riducibile a un binomio, dal momento che vi appartengono pensatori del calibro di Italo Mancini e Virgilio Melchiorre, per non dire di altri – Perone chiama "impacci", sia ai fini della comprensione dell'ente finito sia per la rivisitazione delle opzioni metafisiche e teologiche, elaborazioni di pensiero che, al contrario, potrebbero essere considerate una rigorizzazione non solo opportuna ma anche progressiva. Il nucleo della proposta di Perone punta sulla finitezza come via di accesso a una metafisica "possibile": una metafisica a posteriori, luogo di ricerca della relazione tra i molti significati e la convergenza in *un senso*, antidoto alla loro dispersione e alla caduta nel nichilismo, grazie all'intreccio asimmetrico di finitezza e infinità, tra caducità ed eternità.

Condividendo la sostanza della sua posizione riguardo alla “metafisica originaria”, sottolineo semplicemente che Leonardo Messinese tratta limite e finito nell’ambito dell’ontologia dell’eterno, entro la quale essi sono pensabili nella differenza con l’essere incondizionato o assoluto e, insieme, nell’aderenza ad esso. La nozione portante di “struttura originaria” del pensiero lega l’“unità dell’esperienza” con l’“intero dell’essere”.

Cosa accomuna Perone e Messinese? A mio avviso – ma è solo uno spunto – il superamento del nichilismo, sia di quello derivante dalla deriva dei significati privati del riferimento a un senso, sia di quello derivante da una visione del principio metafisico e del divino per cui quest’ultimo avrebbe bisogno di installarsi sulla dichiarazione della nullità originaria degli essenti. Si tratta insomma di operare il riscatto da quella peculiare forma di nichilismo indotta da una metafisica del negativo. Giusta la critica di Nietzsche a un *oltremondo* che si alimenterebbe della svalutazione di *questo* mondo, il nichilismo metafisico si ripercuote poi in nichilismo antropologico e cosmologico. Precisando pure che il riscatto da una metafisica del negativo non ha motivo di esporsi alla ingenuità della visione di un mondo dell’esperienza chiuso nella pretesa dell’autosufficienza.

9. *Il limite radicale: morte e separazione*

Le riflessioni metafisiche di Messinese e Perone permettono di riportare l’attenzione sulla radicalità metafisica del limite quando il limite e il finito vengono ad assumere il profilo della separazione o, per dirla con Hegel, della *Trennung* rispetto alla polarità dell’illimitato e dell’infinito. La separazione sta infatti a marcare la distanza tra il pensiero dell’intero dell’essere, nella inclusione di ogni positivo, e la manifestazione non ancora attuale dei modi nei quali una tale inclusione si realizza per noi. La separazione è il marchio della *contraddizione* connessa al non apparire *per noi* di ciò che *dovrebbe* apparire. L’essere di cui *noi* facciamo esperienza differisce così dal pensiero dell’essere assolutamente positivo. La separazione assume il profilo della scissione dell’essere condizionato dall’esperienza del negativo rispetto alla pienezza dell’essere incondizionato, nel quale il negativo è già da sempre tolto. Pur con una caratura ontologica parziale, il tema della separazione è cruciale anche in Karl Marx, il quale – nei *Manoscritti economico-filosofici del*

1843 – rimarca la scissione antropologica causata dallo “sfruttamento” capitalistico del lavoro espropriato, con la sottrazione al lavoratore sia dell’attività produttiva che egli esprime come soggetto sia del risultato oggettivo cui il lavoro perviene. Se però per Marx l’alienazione nel lavoro segna la separazione dell’individuo dalla specie privandolo della sua “essenza generica” consistente in un’attività “libera e consapevole”, meno cospicua è la sua gelida considerazione della morte dell’individuo come semplice cessazione dell’appartenenza alla specie. Che la morte in quanto tale sia la sottomissione a un dominio estremo, ancora più radicale della subordinazione alla logica del profitto, esula dal perimetro delle analisi marxiane dell’alienazione dell’umano. A questa contrazione analitica sfugge come la morte e il “potere di morte” siano il fondamento ultimo dell’esercizio del domino nella varietà delle sue forme. Nella morte si incarna infatti il limite come costrizione alla sua insuperabilità. La morte sancisce l’intrascendibilità del limite e ne fa un confine invalicabile.

10. *Strategie di superamento. A cominciare da Heidegger*

Con quali strategie superare l’ultimità del limite e dove trovare elementi di riflessione su questo tema? Nel seguito metto a confronto le posizioni radicali di due filosofi quali Heidegger ed Emanuele Severino con le parole, che presento come risolutive, di un annunciatore della *Parola* come Paolo di Tarso.

Riprendiamo la riflessione dallo Heidegger che precede i *Contributi alla filosofia* ed è racchiusa in *Essere e tempo*. Si può dire che ci sia in quest’opera *cult* una presenza significativa del tema della separazione? Guidato dall’idea di totalità, nel par. 45 dell’opera Heidegger rileva che «*l’analisi esistenziale dell’Esserci*» condotta nell’ambito della quotidianità «*non può avanzare la pretesa della originarietà*»⁷. Il modo di essere dell’ente tematizzato nella inautenticità del quotidiano si oppone (*widersetzt sich*) «in linea essenziale alla sua possibile determinazione come ente totale (*als ganzes Seiendes*)» (p. 280). Heidegger cerca invece la risposta al problema dell’essere in generale. Il cammino ontologico che ha finora intrapreso non ha ancora portato alla luce la struttura existen-

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], in *Gesamtausgabe* 2, 3, durchgesehene Auflage, a cura di F.-W. von Herrmann Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2024, tr. it. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano 2018, p. 281.

ziale del “poter-essere autentico“ e pertanto è deficitario rispetto all’esigenza di attingere lo strato originario della interpretazione dell’essere. L’impresa ermeneutica deve allora spingersi fino a intenzionare l’unità dei momenti strutturali “propri e possibili” dell’essere dell’Esserci nella sua apertura come essere-nel-mondo. Si tratta insomma di comprendere “l’Esserci intero” (*das ganze Dasein*), dal suo inizio (*Anfang*) alla sua fine (*Ende*). Senza riferimento alla totalità *possibile* dell’Esserci non si possono dare autenticità e originarietà dell’Esserci medesimo.

La totalità dell’Esserci è però delimitata dalla sua *fine*. La ricerca della totalità possibile dell’Esserci, il suo avere ancora da essere, approda pertanto alla sua impossibilità. Il tutto dell’esserci si qualifica come possibile *impossibile*, cioè come lo sbattere nel non essere che si insedia nell’apertura all’essere. La totalità dell’esserci deve progettarsi come non totalità (*Unganzes*). L’esserci si deve comprendere nella separabilità da sé stesso. Heidegger dice: «nel momento stesso in cui l’Esserci “esiste” in modo tale che in esso non manchi assolutamente più nulla, esso è anche giunto al suo non Esserci-più. L’eliminazione della mancanza di essere importa l’annichilimento del suo essere. Fintanto che l’esserci è come ente, non ha ancora raggiunto la propria “totalità”; ma una volta che l’abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell’essere-nel-mondo. Da allora l’Esserci non è più esperibile *come ente*» (par. 46, pp. 284 s.). Si potrebbe dire allora dire che l’Esserci è tale che per esso, nel suo essere, ne va del *non* essere dell’essere stesso. L’Esserci esiste nella comprensione del suo poter non essere. Più avanti (par. 48) troviamo il detto heideggeriano più di tutti famoso: «L’Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte (*Das mit dem Tod gemeinte Enden*) non significa un essere alla fine (*zu-Ende-sein*) dell’Esserci ma [nota “a” nel testo: «la morte come morire»] un *esser-per-la-fine* (*Sein zum Ende*) da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l’Esserci assume non appena è» (p. 295). Per inciso si noti che, a proposito del *Sein zum Ende*, rendere il tedesco “zu”, preposizione polisemica che indica prevalentemente un orientamento, con “per” (essere *per* la morte) piega univocamente il significato del detto heideggeriano, più di altri ripetuto, in senso finalistico e, fraintendendo il nucleo dell’autocomprensione esistenziale, fa assumere all’*essere per la morte* il tono lugubre di una decisione autodistruttiva.

Il nichilismo imputabile all’analitica esistenziale heideggeriana ha invece un carattere strutturale. Risiede infatti nel rapporto *insoddisfa-*

cente dell'Esserci con la totalità che dovrebbe definirlo. L'orizzonte totale, cui l'Esserci non può non aprirsi per definire se stesso in modo originario, si contrae nel perimetro ristretto dell'esperienza orientata alla fine. L'apertura all'intero rimbalza – né più né meno – sulla finitezza dell'Esserci. Nella equivalenza dell'orizzonte dell'intero con l'orizzonte dell'Esserci, quest'ultimo, pur rapportandosi all'essere nella forma dell'averlo sempre davanti a sé, ultimamente si progetta nell'annullamento della propria appartenenza all'essere.

Successivamente Heidegger (par. 51, p. 304) denuncia il fatto che, nella interpretazione pubblica dell'Esserci, cioè nella forma del Sì anonimo dove ci raccontiamo come *non io* e dove ognuno è *nessuno*, l'eminenza "incombente" (*Bevorstand*) della morte e del morire viene appiattita sul registro della indifferenza e del dis-interesse. La formula del "si muore" esprime la estraniamento (*Entfremdung*) dal morire. Ciò che è mio in modo insostituibile trascolora in un «fatto di comune accadimento», anzi di comune "scadimento" (*Verfallen*), nel tentativo tranquillizzante di fuggire e di eludere la possibilità estrema dell'esistenza.

A nostro avviso l'anestetizzazione della morte, che caratterizza la situazione non autentica dell'Esserci di ogni giorno, è però già preconstituita nella comprensione "autentica" della morte. Accettare la morte come separazione dall'intero è la condizione di possibilità del vissuto inautentico della morte. La comprensione "autentica" della morte, con la riduzione della totalità dell'Esserci all'andare nel non essere, si presta già in sé alla banalizzazione *estraniante* della esperienza della morte che avviene nello "scadimento" associato all'"esser gettati" propri del vissuto quotidiano.

Si può dire allora di una presenza significativa – e lacerante – del tema della separazione nello Heidegger di *Essere e tempo*? Non se ne può parlare nella misura in cui l'essere per la morte si identifica con l'autosufficienza dell'Esserci. L'Esserci si costituisce come *tutto* (*Ganzes*), contraendo e assorbendo nel proprio destino di morte l'apertura all'essere. Il *pathos* della separazione esige invece un rapporto dell'Esserci con l'intero che riconosca la sporgenza e l'eccedenza di quest'ultimo nel momento stesso in cui lo ritiene essenziale per la definizione dell'Esserci medesimo. La formula della differenza ontologica, che dovrebbe preservare l'essere dall'oblio conseguente all'imporsi dell'ente, non sembra abbia preservato l'analitica esistenziale di Heidegger, in *Essere e tempo*, dalla restrizione dell'orizzonte dell'Esserci nel perimetro dell'essere per la morte.

Si è già sottolineato come, con la svolta dei *Beiträge*, si può ravvisare nell'evento (*Ereignis*) la "fondazione" circolare di Essere ed Esserci o l'appartenenza di Essere ed Esserci pensata in termini di accadimento-appropriazione e di "essenziarsi" continuativo (*Wesung*) dell'Essere nell'Esserci, nel ritmo oscillante di svelarsi-velarsi, darsi e ritrarsi. Si è pure rimarcato come Heidegger, nel nuovo orizzonte teoretico, metta in guardia dalla riduzione dell'"essere per la morte" a una formula buona per una "filosofia della morte" e anzi la nobilita «nella prospettiva della fondazione della verità dell'Essere». Andando però alla "storia degli effetti" della speculazione heideggeriana, non si potrebbe in nessun modo ignorare che l'Esserci considerato nella sua autosufficienza negativa (rispetto al rapporto con l'intero) sia diventato l'elemento portante delle filosofie della finitezza ispirate dalla riduzione ontologico-esistenziale sulla quale ci siamo soffermati.

11. *Limite, separazione, oltrepassamento in Severino*

Riallacciandoci in certo modo ai contributi di Leonardo Messinese e di Ugo Perone, possiamo dire che, nella lettura severiniana del nichilismo, il limite come "separazione" è figura pregnante della contraddizione dello stare nel divenire senza sporgere rispetto alla sua interpretazione come risoluzione nel nulla. La terra separata o, più propriamente, "isolata" coincide con la negazione della sua verità, che riposa nello stabile sapersi nell'eterno che si oppone al "divenire altro" e all'annullarsi di ciò che è. Nell'eterno – come si dice nella *Prefazione* dell'opera *La morte e la terra* – «la terra isolata dal destino [della verità] è oltrepassata dalla terra che salva e dalla Gloria»⁸. Al centro del destino di salvezza, che riguarda sia la terra sia gli umani, si colloca il superamento della "follia estrema" dell'Occidente, consistente nella persuasione che gli essenti escano dal loro non essere e vi ritornino, quindi che «il non niente sia niente» (p. 21). Diversamente da Heidegger, la non contraddittorietà dell'essere non consente la sua co-appartenenza con il non essere (co-appartenenza che, anche con riferimento ad alcuni punti dei *Beiträge*, sembra inerente allo stesso *Seyn* in quanto *Nichtig* nell'ambigua possibilità di essere e di non essere) e la esclude da ogni sua manifestazione.

⁸ E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 18.

L'aporia che però Severino non si scrolla di dosso, nonostante la struttura rigorosa del suo pensiero o forse proprio in forza di essa, è, a nostro avviso, la seguente: l'eterno che copre la totalità delle determinazioni è di diritto indisgiungibile da ciò che è, quindi da ogni essente in quanto non-niente; ma una tale indisgiungibilità di diritto non è, di fatto, *per noi*. Il congiungersi dell'*eterno* con la totalità delle determinazioni dell'intero *non appare*. Più precisamente: l'eterno non si dà in un apparire eterno. Fino a quando gli eterni che sarebbero gli enti appaiono e scompaiono non si dà l'apparire della eternità degli eterni nella *esperienza* degli enti. L'apparire eterno degli eterni soggetti all'apparire e scomparire non appare; come a dire: l'eterno che accompagna ogni apparire, e impedisce che il non ancora apparire e il non più apparire vengano "letti" come un andare nel nulla, non appare. Appaiono invece il non ancora apparire e il non più apparire di ciò che viene ad apparire. Fenomenologicamente allora l'eterno non appare o, meglio, ciò che appare non mostra in sé, in quanto semplice apparire, le credenziali dell'eterno. A *noi*, in-definitivamente sopraggiungenti rispetto e verso l'assoluto non sopraggiungente, non appare già l'intero dell'essere, nel quale pure siamo da sempre insediati. Severino chiama "contraddizione C" il *gap* tra finito e infinito che si ripropone indefinitamente in una differenza permanente: «tutto ciò che appare, ma non appare nell'apparire infinito – e pertanto tutto ciò che appare nel finito, dunque anche tutto ciò che appare nella struttura originaria –, è contraddizione C; mentre nessun essente che appare nell'apparire infinito è contraddizione C. Sì che gli eterni che appaiono nel finito, quindi anche gli eterni che compaiono e scompaiono, *differiscono* da sé in quanto appartenenti all'apparire infinito»⁹.

L'aporia non sembra risolta nemmeno nella visione della "Gloria". La Gloria è certamente un andare del finito oltre la "terra isolata", e oltre la morte come annullamento, in cui però *non accade* la sintesi con l'assolutamente assoluto, perché essa è posta in un rinvio incessante in cui si ripropone la distanza del "non sopraggiungente" dai "sopraggiungenti". Il non accadere della sintesi è quindi il protrarsi della separazione nella stessa unità con l'intero oltre la "terra isolata". La stessa visuale del finito rimane *diversa* dalla visuale dell'infinito.

⁹ E. Severino, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 103.

12. *Paolo di Tarso e il superamento della separazione nel sapere agapico*

Si può andare *oltre* il rischio che la differenza si risolva di nuovo in una separazione tra finito e infinito? Per rispondere alla domanda si può approdare infine a Paolo, collocandolo idealmente sulle spalle di Heidegger e, soprattutto, di Severino. Un tale approdo è propiziato dal travalicare i confini estremi del *logos* che dice la verità dell'essere pensando la sintesi, ma lasciandola incompiuta, tra finito e infinito. Nella prospettiva della fede, muovendo dal riconoscimento del limite cui perviene il sapere filosofico proteso alla sintesi tra finito e infinito, l'eterno si prende cura *attivamente* del limite di ciò che appare nel divenire, rendendolo inseparabile da sé. Guardare la terra con gli occhi della fede – nella quale culmina la ricerca della verità – è perciò una fuoriuscita dalla condizione di contraddizione e di separatezza in cui l'apparire della terra è situato fino a quando non è accolto nella unificazione con l'eterno. L'accoglienza viene comunicata da un annuncio “inaudito” – il *kerygma* – che, invertendo in senso recettivo l'apertura intenzionale della coscienza umana, rivela a quest'ultima la relazione “divina” padre-figlio-spirito. Nella inerenza degli abitanti della terra alla figura del “figlio di Dio” poggia la risoluzione della condizione di separatezza. Nel “figlio di Dio”, che muore della morte dei figli della terra per riscattarli dalla morte, ogni umano aderisce alla eternità del Padre. Nello “spirito” l'inseparabilità viene a manifestarsi in pienezza.

La morte è l'abisso più profondo di ogni altro abisso. Nella paradossale narrazione paolina, Gesù è il figlio che, per grazia del padre, rovescia il senso della morte mediante la sua morte nella carne e nel sangue, togliendole il potere di separare i figli di Dio dall'origine della vita. La morte che separa viene superata dalla morte che unisce. Il dominio viene estirpato alla radice, nella relazione tra “fratelli” in quanto tutti “figli di Dio”. Il tempo, e ciò che in esso appare, viene conciliato con l'eterno. L'apparire «dia-bolico» – separante – della morte viene trasceso nell'essere eterno; il dis-ordine “entropico” della morte nell'*ordo amoris*.

È sul fondamento della inseparabilità che, nella *Lettera ai Romani* 8,28-39, viene dichiarata l'in-consistenza *ultima* di ogni evento *apparentemente* antitetico, soprattutto dell'evento traumatico della morte che sottomette alla «schiavitù della corruzione»¹⁰. La radice prima del do-

¹⁰ *Rm* 8,35-38: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? [...] Io sono infatti persuaso che né morte (*thanatos*) né vita (*zoe*), né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza

minio è quindi la sottomissione alla morte. Morte, dominio e schiavitù sono strettamente connesse. Dare la morte è il grado massimo del potere che esercita il dominio. La distruzione della morte e del suo “pungiglione” è invece il punto culminante di ogni liberazione (cfr. pure *1Cor* 15,54-57). Il potere come esercizio di morte è perciò la matrice delle forme derivate di dominio e di potere, decisamente più in profondità rispetto all’alienazione denunciata da Marx e alla critica del dominio della tecnica che accomuna Heidegger e Severino¹¹. sebbene l’intreccio di *thanatos* e *techne* sia la forma più perversa e devastante del dominio.

13. *Lo statuto epistemico del sapere agapico*

Possiamo attribuire un carattere “epistemico” alla persuasione *abnorme* di superamento di ogni separazione del “mortale” dall’Atto vitale permanente in modo assoluto? Qual è insomma la dignità del sapere che è sotteso a una tale persuasione? Si tratta certamente di un *sapere paradossale*, poiché esso ha come correlato un atto performativo incondizionato, che coinvolge per la sua potenza di coesione unificante. Il nome che a questo atto corrisponde è “agape”, termine fondativo della “chiamata” di accoglienza universale in una comunione senza limiti.

L’agape introduce quindi una dimensione relazionale che fa perno sulle componenti dell’affidabilità e della fiducia, garanzia di inseparabilità. Il *sapere agapico* offre uno sbocco pratico-performativo al limite del sapere teoretico. L’“innesto” dei due saperi può essere compreso come elaborazione *supplementare* della intenzionalità del *logos*, che dà spazio all’istanza della realizzazione concreta della positività dell’essere e della dignità-di-essere di ogni ente. Il *logos* umano recepisce l’offerta di “salvezza” che viene dal *logos* divino. Il punto di forza della svolta

né profondità, né alcun’altra creatura (*ctisis* = cosa creata) potrà mai separarci dall’amore (*apotes agapes*) di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore». La radicalità della narrazione paolina si spinge fino al punto di affermare che alla inseparabilità dall’amore di Dio non deve fraporsi nessuna assolutizzazione di realtà – fossero anche positive come le creature angeliche – che non siano all’altezza di un amore incondizionato.

¹¹ Il tema del dominio sia da Heidegger sia da Severino viene associato alla *tecnica*. Il dominio della tecnica per il primo è dovuto alla riduzione dell’essere a semplice presenza e al calcolo oggettivante, mentre per il secondo è l’espressione ultima della persuasione della riduzione dell’essere al non essere. Se per Heidegger il dominio della tecnica comporta l’oblio e l’occultamento dell’essere, o di ogni altro rapporto all’essere che non sia quello della manipolabilità, per Severino esso è il punto di arrivo della alienazione dalla verità dell’essere, in quanto governato dalla persuasione della sua riduzione al non essere.

relazionale del *logos* umano verso un atto assoluto e *incondizionato* di conferimento della positività d'essere è l'apriori *performativo* della inseparabilità dall'amore di Dio. L'*agape* fonda l'inseparabilità da Dio che contraddice l'ampia gamma delle separazioni che si possono manifestare nella vicenda storica, individuale e collettiva. Gesù il Cristo, figlio di Dio eternamente inseparato dal suo amore, assume l'umano nella carne fino all'esperienza separante della morte, per rovesciarla nella inseparabilità che rende di nuovo evidente la condizione di accoglienza filiale dell'umano nel divino. Nella massima separazione si manifesta la massima inseparabilità. Il *pathos* della separazione, che Cristo condivide con l'umano, si rovescia nella "gioia" della gloria.

Il sapere della inseparabilità emerge paradossalmente – contro e oltre i limiti della *doxa* umana troppo umana – nell'esperienza più radicale della separazione che è la morte. La inseparabilità si qualifica come lo stare già da prima, e ancora di nuovo, nella relazione positiva con Dio, che si *cura* dell'umano nella sequenza di riconoscimento, destinazione a sé, con-vocazione, giustificazione, glorificazione:

«Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio, per coloro che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli che poi ha predestinato, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati» (*Rm* 8,28-30).

L'amore di Dio convoca alla gloria della inseparabilità illimitata, predestinata per tutti.

ABSTRACT

The subject of "the limit and beyond" is ambiguous and even disturbing. In this essay are considered the main contributions in the dossier devoted to the topic from multiple perspectives. It is then proposed a relationship of right balance between limit and unlimited, which also concerns the relationship between the spheres of experience and knowledge that in modernity have formed into a statute of autonomy. Actually, the stronger dimensions, especially economics and technology, dominate the others. However, the root of every dominion and power can be identified in "death", which is the

basis of all forms of submission. Death abandons the limit to the logic of separation. Martin Heidegger and Emanuele Severino, for different reasons, fail to propose an adequate solution to the link between "Being" and "entities". In the words of Paul of Tarsus is traced the announcement of the inseparability of the human condition marked by the limit from the offer of an unlimited salvation.

KEYWORDS: Limited; Unlimited; Separation; Inseparability.