

Oltre i confini del mondo: riflessioni sul limite ultimo

SAMUELE IALENTI¹

Sommario: 1. *Limes*. 2. La «barriera» e gli «immutabili»: dal mito alla tradizione filosofica. 3. *Götterdämmerung*: Kirillov, il gallo e Zarathustra. 4. La luce lontana delle stelle morte. 5. L'ultimo limite.

Abstract: The aim of the work is to show how the concept of “limit” is closely related to its own exceeding, which is configured with the same human experience. The philosophical tradition, detaching itself from the myth, evoked the dimension of becoming ontologically understood – the exit from nothing and then return to it by every single concrete determination. The divine “limit” placed as sovereign of becoming has been definitively dethroned by the hidden part of contemporary philosophy, which opens the door to the definitive domination of technology, guided by modern science. We must, therefore, reflect on the “ultimate limit”, the becoming itself: is this insuperable?

Keywords: *concept of limit, limes, science, technique, overstepping the limit, ultimate limit.*

1 Professore a contratto – Università degli studi di Torino.

1. Limes

La parola italiana “limite” deriva dal latino *limes*, che significa primariamente «confine, frontiera, linea che delimita», usata per indicare il tratto di separazione fra un terreno o un territorio e un altro ad esso contiguo. *Limes* è legato alle parole *limen* (“soglia”, “ingresso”, “confine”) e *limus* (“obliquo”). Quest’ultimo non deve sorprendere: la radice **lim* deriva dalla più antica **licm* (“obliquo”, infatti, contiene la radice **lic*, **lac*): il *limen* (*lic-men*) è la pietra posta di traverso – obliquamente – innanzi la porta della dimora, per segnalare un confine. Pare alquanto singolare notare che la parola *limus* vuol dire anche “limo”, “fango”. Per risolvere questa apparente incongruenza tra le due aree semantiche richiamate, si consideri la derivazione greca delle parole sopra enunciate. Il termine λιμήν vuol dire “porto”, ma anche “rifugio”, “ricovero”, ed è il corrispettivo del latino *limen*. Il “porto” è il luogo sicuro dove entrare per trovare ricovero, che segna il confine tra il pericolo e la salvezza. La parola λιμήν è strettamente imparentata con λίμνη, che significa “acqua stagnante”, “palude”, “fango” (corrispettivo di *limus*). A sua volta, questo è strettamente legato a λειμών (“luogo irriguo”), in parentela con λείβω, che vuol dire “stillare”, “versare”, “spandere”, e di conseguenza “libare” – onde il latino *libo*. La radice indoeuropea che racchiude tutte queste parole è *(s)lei – *(s)leib, facente riferimento ad un modo di essere scivoloso, melmoso, fluido e scorrevole. Non deve, dunque, sorprendere che anche l’altro termine con cui la lingua greca indica il limite, πέρας, deriva dal verbo πείρω, che vuol dire «trapassare, traversare, passare da parte a parte», ed ha stretta affinità con πόρος, “passaggio”, “guado”, “via”. Anche l’aggettivo περαιός fa riferimento a qualcosa che è al di là di un confine. La radice indoeuropea di riferimento è **per* – in sanscrito si ha **par* –, che si riferisce all’area semantica indicante l’azione di “spruzzare”, “versare”, “irrorare”.

Questo orizzonte etimologico e linguistico-semantico sembra acuire la discrasia sopra rilevata: come può il limite, inteso nel senso di «ciò che non può essere oltrepassato», essere legato al campo semantico radicalmente opposto, che si riferisce all’azione fluida e scorrevole dell’oltrepassamento? Il limite implica direttamente il suo poter essere oltrepassato. Il concetto di “invalicabile” evoca

direttamente ciò che è “valicabile”: non c’è confine insormontabile, se non si sa cosa vuol dire “sormontare”. L’insuperabile è ciò che resiste al tentativo di superamento. Ma non si può conoscere ciò che delimita il luogo sicuro dal territorio del pericolo, se non si tenta di oltrepassare mai il *limes*, il confine fra di esse: solo dopo aver provato ad oltrepassare il limite si diventa consapevoli del suo *status* di confine estremo. Il limite è concepito dall’uomo come ciò che consente la sopravvivenza – in quanto riparo, porto sicuro –, ma è soltanto con il tentativo di oltrepassarlo che l’uomo può diventare consapevole di ciò che è la sicurezza della vita contro il pericolo della morte. Il vocabolo “limite” indica, con il suo stesso costituirsi, la vicenda del mortale, che scopre la sicurezza dell’essere in vita e il dolore di affacciarsi sulla morte, che è il limite estremo. L’esistenza dell’uomo si configura come un confronto serrato con il *limite*, il quale, allo stesso tempo, consente la vita e la ostacola, fungendo da riparo e da luogo di frontiera su cui l’uomo deve necessariamente affacciarsi per poter egli stesso capire dove si è vivi e dove si è morti. La storia del mortale è la storia dei limiti che esso si trova di fronte e che prova di volta in volta a superare: allargare i confini, estendere i limiti, vuol dire assicurarsi maggior possibilità di vita. La potenza con cui l’uomo prova a flettere i limiti che via via si susseguono nel suo cammino determina la stessa vicenda umana, dall’era del mito all’età del dominio della tecnica. La storia dell’uomo è la storia dei limiti.

2. La «barriera» e gli «immutabili»: dal mito alla tradizione filosofica

L’uomo pre-filosofico vive seguendo le prescrizioni del racconto mitico. Il mito enuncia un senso della totalità, determinando ogni singola azione dell’*homo mythicus*. Per l’uomo arcaico, il mito è la vera vita: «Il mondo arcaico ignora le attività “profane”: ogni azione che ha un senso preciso – caccia, pesca, agricoltura, giochi, conflitti, sessualità – partecipa in qualche modo del sacro»². Considerando l’interpretazione fornita dall’antropologia, l’uomo primitivo si sente continuamente oppresso dalle forze che limitano la propria esistenza. Le

2 M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, Lindau, Torino 2018, p. 42.

forze della natura rappresentano il *limite* estremo, l'invalidabile, la «barriera»³: essa è il muro insormontabile contro il quale la vita dell'uomo si scontra ripetutamente. La «barriera», la dimensione sacra-divina dell'*homo mythicus*, è il «*Tremendum-Fascinans*»⁴. Il limite estremo è il terrificante-opprimente, ma anche l'affascinante, poiché si vincola l'uomo, ma al tempo stesso è anche fonte di vita:

«[...], poiché il mortale vuole avere potenza, allora lo smembramento del Dio è necessario – lo smembramento di ciò che il mortale avverte inizialmente come la barriera della potenza suprema ancora chiusa in sé, compatta e inflessibile, che solo marginalmente e in modo effimero si lascia dominare dalla volontà»⁵.

Il divino, il limite estremo, deve essere continuamente flesso e rinforzato per consentire la vita («avere potenza» significa voler sopravvivere, poiché si vive solo se si ha potenza e si è potenti solo se si vive): l'uomo deve quindi superarlo per poi rientrare all'interno della zona da esso delimitata. Il mito indica come oltrepassare il limite che è costituito dalla «barriera»: narrando come *in illo tempore* – l'era indeterminata dell'origine del Tutto – l'uomo ha valicato l'insormontabile «barriera» (con o senza l'aiuto del divino), esso prescrive la serie di azioni che il mortale deve perpetuare per continuare a superare il limite estremo (flessione della «barriera») e ricostituirlo per consentire alla vita di continuare. Per l'*homo mythicus*, la vita stessa è il continuo processo di superamento – operato tramite l'alleanza con la potenza suprema del divino – del limite e sua ricostruzione, affidata al “sacrificio” (da *sacer-facio*, “rendere sacro”, ovvero ricostituire il sacro smembrato precedentemente). Anche *ab origine*, seguendo le cosmogonie, il superamento del limite è alla base della vita: è lo stesso limite – ovvero il divino – che si rende fluido e oltrepassabile con il suo auto-smembramento che rende possibile l'esistenza, ovvero il germogliare della potenza del mortale: la dea Prajāpati si squarta per consentire al mondo

3 Cfr. E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 48 e ss.

4 Cfr. R. Otto, *Il sacro*, SE, Milano 2009.

5 E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 169.

di vivere⁶; Paruṣa viene smembrato per permettere la vita⁷; Urano viene evirato dal figlio Crono per consentire al mondo di sorgere⁸; nella narrazione veterotestamentaria Jahvè sente il bisogno di riposarsi dopo la creazione del mondo poiché squassato dalla fatica⁹; nel racconto evangelico Cristo dona al mondo la nuova vita morendo sulla croce.

La filosofia, con l'atto stesso della sua nascita, si distacca definitivamente dal mito, volendo evocare il vero senso del Tutto, ovvero quel sapere che dischiude in modo incontrovertibile l'autentico senso del mondo, quel sapere che la lingua greca chiama con il termine "ἐπιστήμη". Il terrore originario dell'uomo nei confronti del dolore e della morte deve essere scacciato «via con verità dalla mente»¹⁰: è per questo che Aristotele può affermare che «ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων»¹¹, ossia «il custode del mito [φιλόμυθος] è in qualche modo [πῶς] filosofo: il mito infatti è composto da ciò che genera angosciato terrore [ἐκ θαυμασίων]». Il *trait d'union* fra mito e filosofia è il θαῦμα, l'angosciato terrore che domina il mortale di fronte al divenire del mondo, di cui la morte è l'estremo confine. Ma il φιλόμυθος non è in grado di sopportare il dolore poiché non è filosofo, cioè non conosce quel sapere che porta alla luce l'indubitabile ordine eterno del Tutto. Il mito è riconosciuto dalla filosofia come la volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro, ma nulla assicura che quello sia il vero senso. La filosofia guarda per la prima volta il mondo con gli occhi non offuscati dalla narrazione mitica, e solo così può essere cura (φιλεῖν) per ciò che è massimamente alla luce (σοφία deriva da σαφής, etimologicamente "massimamente alla luce", essendo il prefisso σα- un intensivo e φής costruito su φῶς, "luce"), evidentissimo, non nascosto (ἀ-λήθεια), la verità. Essa enuncia che «εἴ γε αἰδῖον μηθὲν ἐστίν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατὸν»¹², «se in realtà non vi fosse alcunché di eterno, nemmeno

6 Śatapathabrāhmaṇa, X, 4, 2, 2.

7 Ṛgveda, X, 90.

8 Esiodo, *Theogonia*, vv. 154 e ss.

9 *Genesi*, 2, 2.

10 Eschilo, *Agamemnon*, vv. 163-166. A riguardo, cfr. E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, p. 23 e ss.

11 *Metaphysica*, 982 b 18-19.

12 *Metaphysica*, 999 b 5-6.

il divenire sarebbe possibile». Il «divenire» è il mondo che nasce e muore, ogni cosa che si trasforma e diventa altro, ma esso è reso possibile solo da un ordinamento immutabile ed eterno che è sempre salvo dal divenire¹³.

L'intera tradizione dell'Occidente – ovvero, la storia del mondo occidentale – è il continuo susseguirsi di una serie variazioni su quest'ultimo tema: vi è un confine estremo, un *limite* che ordina il mondo diveniente e che iscrive le azioni del mortale all'interno di questo ordinamento. L'azione stessa dell'uomo è guidata dalla contemplazione dell'eterno immutabile, del limite invalicabile e sempre salvo dalla morte, poiché è solo contemplando la verità e agendo conformemente ad essa che l'uomo può sopportare il dolore della morte e vivere felicemente. Le idee platoniche, il primo motore immobile aristotelico, il Dio della teologia cristiana e islamica, l'apparato scientifico galileiano-newtoniano, ed in seguito il capitalismo, il socialismo, gli Stati assoluti, il diritto romano e il giusnaturalismo, rappresentano la stessa melodia configurata con tonalità differenti: vi è una realtà immutabile, il limite estremo ed eterno, che è padrone del divenire¹⁴. La filosofia, con la sua nascita, detronizza la «barriera» divina del mito, ergendo sul trono il vero limite inviolabile ed eterno che domina lo scorrere del tutto. Ma questo scorrere, il divenire del mondo, con la filosofia stessa, acquista un significato del tutto diverso dal modo con cui l'*homo mythicus* concepisce il variare del mondo. Volgendo gli occhi al vero senso del mondo, la filosofia concepisce l'Essere come *κοινόν* di tutte le singole determinazioni in cui consiste il mondo: esse hanno in comune il loro essere determinazioni, singole parti, della totalità del Tutto. Questa totalità, in quanto tale, non può lasciare alcunché all'infuori di essa, altrimenti non si costituirebbe come totalità: nulla è lasciato al di fuori del limite costituito dalla totalità del Tutto. Il nulla è l'«assolutamente nulla», il *nihil negativum*. Ne segue che il divenire è definitivamente concepito, nell'ottica ontologica – che si indentifica a pieno con la filosofia fin dal principio (anche se ciò è reso esplicito solo da Parmenide in poi) – come un uscire delle singole determinazioni, gli *enti*, dal nulla per poi farvi ritorno. La realtà immutabile è, pertanto, quella realtà eterna che, salva dal

13 Aristotele dice «φύσις ἀεὶ σωζομένη», «realtà sempre salva» (*Metaphysica*, 982 b 14).

14 Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma 1978, p. 18.

divenire, è sempre salva dal nulla. Il dolore che si presenta agli occhi del filosofo è estremamente più grande di quello provato dall'*homo mythicus*, che non concepisce il nulla come *nihil absolutum*. Il limite, il Dio eterno della tradizione filosofica, rappresenta il confine invalicabile che tiene al sicuro il mortale che conosce il vero senso del tutto, il muro che si innalza contro la paura massima del nulla assoluto; ciò che rende sopportabile il dolore estremo, l'andare nel nulla con la morte. Ma si è rilevato che il limite implica sempre la possibilità di essere scalfito e superato; e tale destino spetta, in maniera definitiva, anche agli immutabili evocati dalla tradizione filosofica.

3. *Götterdämmerung*: Kirillov, il gallo e Zarathustra

La filosofia contemporanea si propone di superare la tradizione filosofica, cercando di detronizzare il concetto di verità assoluta e immutabile, ovvero cercando di superare quel limite estremo che il sapere filosofico aveva evocato fin dal suo principio. Ma essa riscontra, nella maggior parte dei casi, un notevole impedimento che non può essere trascurato: rinunciare *en passant* alla verità epistemica, asserendo semplicemente che il mondo è puro divenire e libertà espressiva dell'uomo, è una favoletta da fanciulli che equivale al più antico scetticismo, del quale risulta perfino inutile richiamare la posizione autocontraddittoria e quindi automaticamente dissolventesi. Si tratta, pertanto, di considerare quei rari spiragli dove la filosofia contemporanea esprime la sua radicale potenza distruttiva: bisogna saper uccidere Dio. Si è rilevato che il divenire del mondo evocato dalla filosofia, inteso come uscire delle singole determinazioni dal nulla per poi rientrarvi, costituisce l'evidenza suprema ed indubitabile dell'Occidente. Sulla base di ciò, il *leitmotiv* che è alla base della distruzione del limite epistemico può essere riassunto dalle parole che Kirillov pronuncia prima del suo travagliato suicidio:

«Ma io so che Egli non c'è e non può esserci. [...] Se Dio c'è, tutta la volontà è in Lui, e dalla Sua volontà io non posso liberarmi. Se non c'è, tutta la volontà è mia, e ho l'obbligo di affermare l'arbitrio. [...] Per me nulla è più alto dell'idea

che non c'è Dio. Tutta la storia umana è in mio favore. L'uomo non ha fatto altro che inventare Dio per vivere senza uccidersi; in questo sta tutta la storia universale fino ai giorni nostri. Io solo per la prima volta nella storia universale non ho voluto inventare Dio. Si sappia, una volta per sempre»¹⁵.

Kirillov afferma con decisione che «Dio non c'è e non può esserci», poiché altrimenti l'arbitrio dell'uomo non avrebbe alcun senso («tutta la volontà è in Lui»). Il tema della libera volontà dell'uomo è l'argomento decisivo, ma soltanto in quanto essa è direttamente calata nella dimensione ontologica del divenire. La libera creazione – la *ποίησις*, che da Platone in poi è intesa definitivamente come il «far passare le cose dal non essere all'essere»¹⁶ – è il modo in cui l'uomo si inserisce nel divenire, ed essa, a differenza di ciò che pensa la tradizione filosofica epistemica, non può costitutivamente accettare la presenza di alcun limite eterno ed immutabile. L'uomo è in grado di agire soltanto in quanto ogni determinazione del mondo è nel divenire, esce dal nulla e vi rientra: «il nulla è principio di ogni cosa, perché ogni cosa diviene»¹⁷. Leopardi, ben prima di Nietzsche, non solo intuisce, ma sviluppa in maniera estremamente rigorosa la *Götterdämmerung* a cui la tradizione epistemica occidentale è destinata sulla base dell'evidenza originaria del divenire: quel discorso che Kirillov non riesce a fondare e a portare a compimento, pur esprimendolo magistralmente. Leopardi afferma che «[...] insomma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. [...] Certo è che distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio»¹⁸. Le idee («forme») platoniche rappresentano ogni modalità con cui la figura dell'eterno limite immutabile si è presentato nel corso della tradizione filosofica occidentale¹⁹. L'immutabile è il «preesistente» che domina il vero essere delle cose, ovvero il loro esser nulla – il loro nascere dal nulla e morire nel nulla – ma essendo ciò la dimensione originaria e massimamente evidente della

15 F. Dostoevskij, *I demoni*, a cura di A. Polledro, Einaudi, Torino 2014, pp. 602-604.

16 «ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτῳ οὖν ἀτία ἐστὶ ποιήσις», *Convivium*, 205 b-c.

17 E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, p. 63.

18 G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di L. Felici, Newton Compton, Roma, 2020, p. 1341-1342. (La lettera P fa riferimento a G. Pacella, *Zibaldone di pensieri*, Garzanti, Milano 1991).

19 Cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, op. cit., p. 65.

realità, qualsiasi concetto di limite eterno è «chimerico, bizzarro, capriccioso, fantastico»²⁰. È ciò che il gallo silvestre, «ammaestrato [...] a profferir parole a guisa degli uomini»²¹, sembra cantare sul sorgere del sole:

«pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono. [...] Ogni parte dell'universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile. Solo l'universo medesimo apparisce immune dallo scadere e languire: perocché se nell'autunno e nel verno si dimostra quasi infermo e vecchio, nondimeno sempre alla stagione nuova ringiovanisce. Ma siccome i mortali, se bene in sul primo tempo di ciascun giorno riacquistano alcuna parte di giovinezza, pur invecchiano tutto dì, e finalmente si estinguono; così l'universo, benché nel principio degli anni ringiovanisca, nondimeno continuamente invecchia. Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta»²².

Tutte le «cose che sono» hanno come «unico obbietto il morire», il loro tornare nel nulla, dopo che esse dal nulla sono sorte («non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono»); per questo «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla». «L'infinita vanità del tutto»²³ vuol dire perentoriamente che «Tutto è nulla al mondo»²⁴, poiché tutto, anche l'universo («così l'universo, benché nel principio degli anni ringiovanisca, nondimeno continuamente invecchia»), dopo il germogliare dal nulla, ivi perisce e «posa per sempre»²⁵: «or poserai per sempre, / stanco mio cor. Perì l'inganno estremo, / ch'eterno io mi credei»²⁶. L'«inganno estremo» è credere che vi sia l'eternità intesa come dimensione sempre salva dal nulla, al quale

20 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., P 1712-1714.

21 G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*, in *Operette morali*, a cura di L. Melosi, Rizzoli, Milano 2021, p. 464.

22 *Ivi*, pp. 468-471.

23 G. Leopardi, *A se stesso*, v. 16, in *Canti*, a cura di N. Gallo e C. Garboli, Einaudi, Torino 2016.

24 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., p. 72.

25 G. Leopardi, *A se stesso*, v. 6, in *Canti*, op. cit., v. 6.

26 *Ivi*, vv. 1-3.

nemmeno l'intero universo (la natura) può sfuggire:

«Così, dell'uomo ignara e dell'etadi / ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno / dopo gli avi i nepoti, / sta natura ognor verde, anzi procede / per sí lungo cammino / che sembra star. Caggiono i regni intanto, / passan genti e linguaggi: ella nol vede: e l'uom d'eternità s'aroga il vanto»²⁷.

La natura «sembra star», ossia pare essere immobile e non trascinata dal divenire, ma neppure essa è in grado di padroneggiare il divenire; il «sembra star» equivale all'«apparisce immune dallo scader e languire» dell'universo. La natura stessa è preda del nulla, ma a differenza dell'uomo, «che d'eternità s'aroga il vanto», essa è «più saggia, ma tanto / meno inferma dell'uomo, quanto le frali / tue stirpi non credesti / o dal fato o da te fatte immortali»²⁸. Qui è l'essenza del «vanto» e dell'«inganno dell'uomo»: essendo il divenire l'innegabile dimensione della realtà, il limite immutabile non può esistere per necessità. Leopardi dischiude l'essenza delle parole di Kirillov («L'uomo non ha fatto altro che inventare Dio per vivere senza uccidersi») e distrugge la φύσις ἀεὶ σωζομένη che, nella tradizione filosofica, si ergeva quale rimedio ultimo verso l'angoscia nei confronti del divenire. L'immutabile «preesistente» coprirebbe ogni spazio del divenire; ma se è esso è l'uscire dal nulla e il rientrarvi, e il nulla è il *nihil absolutum*, ciò che è il massimamente imprevedibile, questo implica necessariamente che se vi fosse un Dio che delimita il divenire, il *nihil absolutum* ascolterebbe le leggi immutabili del Dio, e quindi sarebbe un "qualcosa" che porge l'orecchio alle eterne limitanti leggi divine. Ma il *nihil absolutum* è tale solo poiché è l'estremo opposto di qualsiasi "qualcosa": il limite immutabile entifica il nulla, ma ciò è impossibile. Pertanto, non vi è un limite: «il fatto nel mio sistema decide e la ragione non se gli può mai opporre»²⁹.

Severino commenta il pensiero leopardiano qui riportato affermando che se la «ragione» (*l'epistème*) afferma l'esistenza del Dio immutabile, allora il «fatto», ovvero l'«essere massimamente evidente» da parte del divenire,

27 G. Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto*, vv. 289-296, in *Canti*, op. cit.

28 *Ivi*, vv. 314-317.

29 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., p. 1643.

distrugge perentoriamente la ragione, poiché essa è contraddittoria e quindi falsa («la ragione non se gli può mai opporre»)³⁰. L'imprevedibilità del divenire è qualcosa che contiene e amplifica il libero arbitrio difeso da Kirillov («Se Dio c'è, tutta la volontà è in Lui, e dalla sua volontà io non posso liberarmi»).

Questo è il motivo che implica la necessaria caduta del limite eterno. Ciò che Zarathustra chiama «l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo»³¹ non può esistere, perché è la stessa evidenza del libero creare dell'uomo e di tutto l'Essere che lo impone («Ma così vuole la mia volontà creatrice, il mio destino. O, se debbo parlarvi più sinceramente: proprio un tal destino vuole – la mia volontà»³²). È solo guardando in faccia il divenire – la potenza dell'imprevedibilità estrema del nulla –, che Nietzsche può far affermare a Zarathustra che «Creare – questa è la grande redenzione dalla sofferenza, e il divenire lieve della vita»³³: in queste parole vi è in maniera definitiva l'inversione completa del paradigma che aveva caratterizzato la tradizione epistemica della filosofia. In quel «Creare» pronunciato da Zarathustra, vi è tutta l'essenza della *ποίησις* platonica, con cui l'uomo si inserisce all'interno della dimensione del divenire. La creatività si identifica con la libera volontà dell'uomo, il potere di evocare le cose dall'estremo nulla e, distruggendole, farle ritornare ad essere nulla. Se Aristotele afferma che «se non vi fosse alcunché di eterno, nemmeno il divenire sarebbe possibile», Nietzsche (con Leopardi) deve affermare che «se vi fosse un Dio, un limite, il divenire non potrebbe esistere». «Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere Dio! Dunque, non vi sono dèi»³⁴: con queste parole, Zarathustra distrugge definitivamente ogni tipo di limite che la tradizione occidentale ha precedentemente evocato. «Se» vi fosse un Dio, in quanto il «Satollo», egli riempirebbe ogni spazio libero all'interno del divenire, ma ciò è impossibile in quanto esso è la dimensione incontrovertibile del reale (il «fatto» di Leopardi), per cui l'esistenza di un limite eterno renderebbe vana la libertà creatrice

30 Cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, op. cit., p. 77.

31 F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Vol. VI, Adelphi, Milano 1964, p. 91.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ivi*, p. 90.

dell'uomo. Ma questa è l'evidenza originaria: pertanto, non vi può essere alcun Dio immutabile. Non solo: se vi fosse un Dio, egli, in quanto «Immoto», non può essere oggetto della libera creatività dell'uomo, ossia si costituisce come limite estremo all'agire umano; ma ciò è direttamente smentito dall'evidenza suprema stessa, in quanto l'uomo è volontà di potenza creatrice: «Forse che potreste creare un Dio? – Dunque non parlatemi di dèi! [...]»³⁵.

Se Kirillov deve ricorrere al suicidio per dimostrare l'impossibilità di un limite al divenire, mostrando che egli è il primo «nella storia universale a non voler inventare Dio», Leopardi e Nietzsche riescono a dimostrare che è il divenire stesso ad uccidere il Dio che intende dominarlo. «Dio è morto»³⁶, così chiosa il folle che irrompe in pieno giorno nel mercato. Il «morto» nietzschiano equivale al «distrutto» leopardiano; è necessario notare che Leopardi e Nietzsche non affermano soltanto che ogni forma di limite eterno ed inviolabile non può esistere, ma riconoscono che esso ha condizionato tutta la storia dell'Occidente, quella «storia universale» che per Kirillov è durata «fino ai giorni nostri». È per questo motivo che Leopardi parla di «inganno estremo» e Zarathustra è il profeta della «grande redenzione». Il limite è per necessità definitivamente distrutto, e non può più ricostituirsi:

«Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero essere altrimenti [...] quando la loro maniera di esistere è affatto arbitraria e dipendente dal creatore, [...] e non ha nessuna ragione per essere piuttosto così che in un altro modo, se non la volontà di chi le ha fatte»³⁷.

4. La luce lontana delle stelle morte

Il mondo contemporaneo è in balia delle stelle che osserva brillare sopra il suo capo nel cielo notturno: non si rende conto che il loro bagliore indica

35 *Ibidem*.

36 F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, Vol. V, II, op. cit., p. 150.

37 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., p. 154.

una potenza che fu e che non può più tornare. Nell'era della tecnica, di cui l'intelligenza artificiale rappresenta l'ultimo evidente aspetto, molte sono le voci che si levano mostrando preoccupazione per le nascoste potenzialità ancora non dispiegate dell'apparato scientifico tecnologico. La lotta contro la "disumanizzazione" che un'importante fetta del mondo culturale si impegna a condurre non riesce – o non vuol riuscire – a fare definitivamente i conti contro ciò che emerge dall'intera struttura dell'Occidente, così come il pensiero filosofico ha delineato fin dai suoi albori. Scrive così Galimberti:

«Occorre infatti evitare che l'età della tecnica segni quel punto assolutamente nuovo della storia, e forse irreversibile, dove la domanda non è più: "Che cosa possiamo fare noi con la tecnica?", ma: "Che cosa la tecnica può fare di noi?"»³⁸.

Quello che Galimberti invita ad «evitare» è l'inevitabile, ovvero che la tecnica faccia dell'uomo uno strumento del proprio agire. La dimensione planetaria («noi») – ormai interamente conquistata dalle categorie filosofiche dell'Occidente – crede ancora di essere "capitalista", "socialista", "democratica", "cristiana", "islamica", ma non si rende conto di far sacrifici a dèi ormai caduti definitivamente. La dimensione del divenire, sulla quale l'Occidente è sorto, non può tollerare alcun limite immutabile, che nella pratica sociale si trasforma, come si è rilevato, in ideologia (capitalismo, comunismo, socialismo, assolutismo, democrazia, Cristianesimo, Islam, ecc.³⁹). L'«irreversibile» non solo è già giunto, ma è esso stesso l'inevitabile, per necessità. La tecnica, guidata dalla scienza moderna, è in grado di realizzare ben di più di ciò che oggi giorno ci si prospetta davanti agli occhi. Rileva Severino:

«La previsione scientifica riesce a dominare realmente il divenire, al di fuori del sortilegio in cui l'immutabile dissolve il divenire. Questo dominio è reso possibile dal carattere sperimentale della scienza. Qui il valore della previsione

38 U. Galimberti, *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 715.

39 «Ormai si intende con tale termine ogni atteggiamento umano che differisca più o meno nettamente dalla razionalità scientifico-tecnologica e dal livello attualmente raggiunto da essa» (E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 41).

non è determinato dal senso immutabile della totalità, con il quale l'*epistème* anticipa tutto ciò che può sopraggiungere: è l'esperienza a decidere in ultima istanza il valore di ogni previsione, e l'esperienza non consente che la previsione acquisti un valore definitivo e incontrovertibile»⁴⁰.

La scienza contemporanea inizia a rinunciare al concetto di verità immutabile che l'ha accompagnata fin dalla sua nascita con Galileo, per il quale l'uomo conosce le leggi della natura come le conosce Dio, il quale, però, a differenza dell'uomo le conosce tutte. La sperimentazione scientifica, iniziando a fiutare l'impossibilità necessaria di ogni limite eterno, di verità incontrovertibile, già con le riflessioni di Gödel sulla contraddittorietà dei sistemi assiomatici che formalizzano l'aritmetica e con l'abbandono del determinismo operato dalla fisica quantistica con il principio di Heisenberg, comincia a mostrare l'autentica essenza della potenza che le è propria, in quanto essa si immerge completamente nel campo del divenire disvelato dall'ontologia greca:

«La previsione scientifica ha successo, perché nella propria essenza nascosta essa è innanzitutto riconoscimento dell'imprevedibilità e della novità di ciò che incomincia ad essere, ossia è il riconoscimento che l'evento viene dal niente, ed essendo niente è assolutamente imprevedibile»⁴¹.

È da notare, d'altro canto, che anche Popper rileva il carattere non scientifico del concetto di «nesso necessario causale», che è la struttura con la quale si configurava, nella tradizione filosofica occidentale, la previsione epistemica. Di fatti,

«Il principio di causalità è l'asserzione che un qualsiasi evento può essere spiegato casualmente: può essere predetto sulla base di una deduzione. [...] Se però si intende che "può" significhi che il mondo è governato da leggi rigorose, ed è costruito in modo che ogni evento specifico rappresenti il caso particolare

40 E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1980, 29.

41 *Ivi*, p. 35.

di una regolarità, o di una legge universale, allora l'asserzione è chiaramente sintetica [= vertente la realtà]. Ma in questo caso, [...] non è falsificabile. Pertanto, non adotterò né respingerò il “principio di causalità”, accontentandomi semplicemente di escluderlo dalla sfera della scienza come metafisico»⁴².

Se il nesso epistemico, il limite imposto da una causalità deduttiva, non appartiene alla conoscenza scientifica, in quanto non falsificabile, esso rimane per Popper un problema di natura «metafisica» (dove con questo termine egli intende la «metafisica» nel suo comune significato di dimensione trascendente la realtà diveniente del mondo “fisico”), e quindi egli rileva la necessità di astenersi da tale problema, escludendolo «dalla sfera della scienza». Ma ciò rende Popper incapace di cogliere la perentorietà dell'inesistenza di un limite veritativo incontrovertibile: ammettere che la «conoscenza» altro non è che «un risultato di congetture», di «ipotesi, piuttosto che di verità definitive e certe», ma al tempo stesso, affermare che «la critica e la discussione sono i soli mezzi di cui disponiamo per arrivare più vicini alla verità»⁴³ vuol dire collocarsi in una “terra di nessuno” fra le due trincee: ossia il rifiuto radicale dell'*epistème* nel campo sperimentale – l'unico metodo con cui la scienza può affermare le proprie conoscenze – e l'ammissione della possibilità di affermare una verità assoluta alla quale ci si può «avvicinare». Ciò fa emergere un atteggiamento estremamente comune del modo di porsi dello scienziato contemporaneo: si ammette da una parte l'impossibilità di fermarsi ad una verità reputata definitiva (il limite inviolabile), ma al tempo stesso si immagina la scienza come un “cammino” verso la verità. Evitando di analizzare più da vicino le peculiari problematiche di questo “cammino”, ci si consenta di dare qualche consiglio allo scienziato – che pare sempre di più non avere la capacità di compiere riflessioni di un certo rilievo sulla scienza stessa, ma ciò non fa altro che confermare ciò che qui si sta asserendo⁴⁴.

42 K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2010, p. 45.

43 K. R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, ed. it. a cura di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna 1972, p. 260.

44 La tendenza tecnico-scientifica del mondo contemporaneo è l'ultra-specializzazione del suo

La filosofia contemporanea, nella sua essenza nascosta (Leopardi, Nietzsche e si può aggiungere Gentile⁴⁵) è in grado di dire alla scienza che, in base all'evidenza del divenire (senza la quale la logica scientifica non è nemmeno identificabile) un limite immutabile non può esistere. Che il divenire sia indispensabile alla logica scientifica è presto detto:

«La previsione [scientifica] anticipa una visione, che ancora non esiste perché o non esiste ancora l'oggetto della visione, oppure perché ancora non esistono le condizioni che consentono a tale oggetto di diventare visibile. [...] La previsione si costituisce cioè all'interno dell'esperienza del divenire del mondo, cioè all'interno del processo in cui incominciamo ad esistere gli oggetti della visione (o le condizioni che li rendono visibili). E la visione è ciò che il linguaggio scientifica chiama "verificazione" o "falsificazione" della previsione»⁴⁶.

Ma è proprio questo orizzonte che spesso sfugge alla consapevolezza dello scienziato, ovvero che «la scienza moderna è la forma più potente di dominio perché è la forma di dominio più adeguato al senso greco del divenire»⁴⁷: aprendosi sempre all'ipotesicità del proprio sapere («congetture» e «critiche»),

sapere e del suo agire. Ciò, di fatti, non fa altro che consentire una maggiore potenza sul mondo: tenendo isolate dal tutto parti sempre più piccole, è possibile un controllo incrementale su porzioni sempre più ristrette. Ciò rende lo scienziato sempre più incapace di guardare l'aspetto trascendentale, ovvero ciò che trascende le singole parti e le accomuna in quanto parti di una totalità. Non è di secondaria importanza rilevare l'aspetto irrimediabilmente ontologico – difficilmente ravvisabile da parte dell'atteggiamento scientifico stesso – che è alla base di questa tendenza. L'isolamento sistematico delle singole parti del tutto è possibile solo dall'assenza di un legame di reciproca implicazione necessaria fra di queste. Ciò vuol dire che, nell'isolare una parte, tutte le restanti possono essere considerate come non interferenti, che equivale a dire considerarle come *nulla*, in pieno accordo con lo spirito aristotelico (*De Interpretatione*, 19 a 23-27).

45 Cfr. E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo. Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro – Sistema di Logica come Teoria del Sapere – Filosofia dell'Arte – Genesi e Struttura della Società*, in *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano 2014, ma anche E. Severino, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, op. cit., pp. 116 e ss.

46 E. Severino, *Legge e caso*, op. cit., p. 15.

47 *Ivi*, pp. 29-30.

la sua potenza risiede nell'accettare che l'esperienza, ad un certo momento, possa negare ciò che precedentemente aveva affermato, così che la scienza possa autocorreggersi e auto-potenziarsi nel fluire del tempo. In altre parole, è solo rinunciando al «limite eterno epistemico» che la scienza contemporanea dispiega la sua più radicale potenza. Nel mondo contemporaneo, con la caduta definitiva del limite della verità epistemica, «una teoria non prevale sulle altre perché è vera, ma perché ha una maggiore capacità di trasformare il mondo conformemente ai progetti dell'uomo. Anche le teorie sono forme pratiche, cioè sono forme di tecnica. Col tramonto della verità definitiva [...], tramonta anche la distinzione tra scienza e tecnica, perché questa distinzione ha senso quando la scienza ha il compito di manifestare la verità delle cose, e la tecnica ha il compito di applicarla nelle diverse procedure dell'agire umano»⁴⁸.

Il mancato riconoscimento della relazione inscindibile fra scienza moderna e tecnica è, per i difensori dell'«umanità» dell'uomo, il tratto nascosto della loro sconfitta; per la maggior parte degli scienziati, esso è ciò che ancora frena il dispiegamento massimo della potenza. «L'organizzazione ideologica della tecnica lascia sempre di più il passo all'organizzazione tecnologica della tecnica»⁴⁹: come stelle morte che emanano ancora la loro luce che appare

48 E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2021, p. 10. Ciò risulta massimamente evidente dalle cruciali differenze che si riscontrano, ad esempio, fra le due teorie che padroneggiano il campo della fisica. Come nota Baggot, «oggi abbiamo [...] a disposizione due teorie [...]. La prima è la teoria generale della relatività di Albert Einstein, che descrive il comportamento su larga scala della materia in uno spazio-tempo curvo [...]. La seconda è la meccanica quantistica, una teoria che descrive il comportamento della materia e della radiazione su piccola scala, ossia a livello molecolare, atomico, subatomico e subnucleare. [...] Pur rappresentando traguardi intellettuali grandiosi e di enorme successo, entrambi i modelli sono però crivellati di buchi. [...] Le due teorie sono anche fondamentalmente incompatibili» (J. Baggot, *Quanti di spazio. La gravità quantistica a loop e la ricerca della struttura dello spazio, del tempo e dell'universo*, ed. it. Adelphi, Milano 2022, p. 10). Se è vero che la teoria della gravità quantistica a loop (LQG) cerca di «conciliare», ormai da decenni, quelle che sembrano due teorie «inconciliabili», partendo dal presupposto che «per quanto ne sappiamo [...] abbiamo sempre avuto un universo solo» (*ivi*, p. 11), è necessario riconoscere che esse si spartiscono il dominio tecnico-produttivo là dove esse consentono una maggior trasformazione del mondo (produzione di energia, localizzazione, informatica ecc.).

49 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, op. cit., p. 46.

illuminare il cammino degli uomini, le ideologie sembrano ancora il condottiero del grande carro sul quale l'umanità viaggia, ma l'assenza dei limiti delineanti ogni ideologia è destinata a far cessare anche il fioco lume. Il gallo silvestre ha cantato, Zarathustra ha parlato: la voce che dice «non ci sono limiti» è sempre più prossima all'essere definitivamente udita.

5. L'ultimo limite

Con l'evocazione della struttura ontologica di opposizione fra Essere e *nihil negativum*, il divenire viene concepito come l'uscire delle singole concrete determinazioni dal nulla e il loro rientrarvi. L'intero impianto metafisico platonico-aristotelico non ha fatto altro che formalizzare compiutamente questo tratto decisivo. «Τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μή τι ἄλλο ἦν ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ'ἀπολλύναι οὐσίαν»⁵⁰: per Platone, e poi per tutto l'Occidente, «il generarsi e il corrompersi cos'altro sarebbero se non, rispettivamente, il partecipare e l'abbandonare l'Essere?». Il Dio epistemico, evocato come limite supremo del divenire, non può sopportare la potenza di tale condizione, di cui la tecnica contemporanea, guidata dalla scienza, è l'estremo e più coerente compimento. Si può affermare che la metafisica⁵¹ ha raggiunto l'apice della sua forza proprio in un periodo storico in quale la sua presenza nel mondo sembra affievolita e totalmente insignificante. Ci si deve chiedere, a questo punto, a che titolo il divenire ontologicamente declinato si

50 *Parmenides*, 163 d 1-3. A riguardo, si consideri nuovamente il già citato passo aristotelico, ovvero *De Interpretatione*, 19 a 23-27.

51 È chiaro che con il termine “metafisica”, nella tradizione, si considera quella dimensione “oltre la fisica”, sovrastante la realtà del divenire (considerazione che sopravvive, come si è visto, anche nel ragionamento avanzato da Popper). Ne risulta quindi che, con questo presupposto, la caduta del limite epistemico immutabile comporta irrimediabilmente la fine della metafisica occidentale. Eppure, un'accurata analisi porta alla luce che ciò che la tradizione occidentale identifica con il termine “metafisica” si colloca sullo stesso piano della dimensione “fisica” del divenire, andando infine a coincidere con essa. Tale dimostrazione esula dagli obbiettivi di questo saggio, e, come un punto di partenza essenziale, si rimanda a E. Severino, *La Struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 532).

pone come limite insuperabile. Se è vero – come si è rilevato all’inizio – che il limite porta sempre con sé il suo potere essere superato, allora anche il divenire deve presentare il *redde rationem* del suo costituirsi come limite invalicabile. È quello che Emanuele Severino ha fatto emergere nel modo più radicale:

«La distinzione platonica tra il non-essere come contrario (*ἐναντίον*) e il non-essere come altro (*ἕτερον*) dall’essere è stata per il pensiero occidentale tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Perché essa porta le differenze nell’essere (e le porta sicuramente e definitivamente), ma continua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino – un cammino che ancora oggi non è finito – per andare alla ricerca di quell’essere che è fuori del tempo»⁵².

Il parricidio compiuto da Platone nei confronti di Parmenide nel *Sofista*, per Severino, ha aperto le porte per il dominio assoluto della dimensione del divenire ontologico: nell’atto di salvare il mondo dal discorso eleatico, reintroducendo la molteplicità delle determinazioni e il loro variare, «Platone non fonda la teoria del “mondo”: fonda il “mondo”. Prima di lui non c’è “mondo” [...]»⁵³. Il “mondo” è ciò che Platone lascia in eredità, ovvero la “vita” degli enti, il loro uscire dal nulla e il farvi ritorno dopo aver visto momentaneamente la luce dell’Essere. È per questo motivo che Severino può dire che Platone riporta «le differenze (la molteplicità delle determinazioni) nell’essere», lasciandole però «nel tempo», poiché quest’ultimo è la sintesi estrema del divenire ontologicamente inteso: «ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον»⁵⁴, ossia «il ritmo del movimento secondo il prima e il dopo». Il “prima”, dopo Platone, è concepito come ciò che non è più, e il “poi” è ciò che ancora non è: essi sono il nulla da cui si generano gli enti e in cui si corrompono. Il “mondo” è il luogo caratterizzato dal dominio del limite estremo, il divenire, quella «dimensione in cui gli enti, divenendo [...], o essendo come ciò che sarebbe potuto essere niente, sono un niente. La metafisica incomincia a “vedere” il

52 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p. 23.

53 E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 147.

54 *Physica*, 219 b 2.

“mondo” sin dall’inizio della sua storia. Non nel senso che il “mondo” si lasci vedere, ma nel senso che la metafisica impone il “mondo” alle cose che si lasciano vedere (sì che esso diventa l’*a priori* di ogni visione), e si persuade di averlo dinanzi come un veduto, anzi come ciò che per eccellenza è veduto»⁵⁵.

In altre parole, ciò che da Platone in poi è concepito come «l’*a priori* di ogni visione», il *limite estremo*, non può costituirsi come tale, in quanto il divenire non è e non può essere un puro accertamento empirico-fenomenologico. Se “generarsi” vuol dire uscire dal nulla e “corrompersi” significa rientrare nel nulla, «ciò implica aver visto prima la luce dell’Essere e dopo averla vista, l’ente (nella sua determinata concretezza) è nulla, ovvero *nihil absolutum*, che, in quanto tale, non può essere in alcuna maniera accertato, poiché non può apparire per sua costituzione»⁵⁶.

Con la pubblicazione de *La struttura originaria*⁵⁷ (e poi, definitivamente, con *Ritornare a Parmenide*), la filosofia severiniana si colloca al di là del limite ultimo costituito dal divenire, in quanto dimostra che esso non sussiste. Il limite del divenire risulta autocontraddittorio, in quanto affermare che l’ente era nulla e tornerà ad essere nulla significa identificare l’Essere con il nulla, il che è assurdo⁵⁸. Questo è il discorso che si pone “oltre i confini del mondo”, in

55 E. Severino, *Risposta ai critici*, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 299. Sulla base di tutto ciò, risulta chiaro che la tecnica è l’implicazione necessaria ed inevitabile in cui il “mondo” riceve la sua piena caratterizzazione, poiché essa «tratta il “mondo” come “mondo”; le altre forze metafisiche che agiscono in nome dello “spirito” (come ad esempio il cristianesimo e il marxismo) pensano e guidano l’uomo nel “mondo”, ma si rifiutano di sfruttare fino in fondo la mondanità dell’uomo» (E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 191).

56 Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, op. cit., pp. 34-35.

57 Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit.

58 Come riassume Cusano, «Entificazione del niente e nientificazione dell’ente sono dunque i due momenti essenziali dell’oscillazione tra essere e niente in cui consiste la libertà dell’ente. Nientificando l’ente, si entifica il niente; entificando il niente, si nientifica l’ente. Nientificando l’ente, infatti, si implica che la destinazione essenziale del niente sia l’ente: se ciò da cui l’ente deriva e a cui fa ritorno è il niente, il niente è ciò che è destinato a diventare ente e a ritornare niente dopo essere stato ente. Cioè si entifica il niente. Ma entificando il niente, cioè dicendo che la sua destinazione essenziale è l’entificazione, si nientifica l’ente, in quanto si implica che la destinazione essenziale di quest’ultimo sia quella di essere niente, di non essere non-niente. Questa è la legge essenziale del divenire» (N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione*

quanto apparentemente supera il limite estremo del divenire su cui si fonda il “mondo”, giudicandolo come “incostituibile”. Pertanto, visto da vicino, l’atto è ancora più decisivo: la creazione-demolizione dei limiti, che si sono susseguiti lungo la vicenda umana, risulta essere il contenuto di una fede nella possibilità di ergere dei muri e di segnare dei confini, che convivono con la loro possibilità di oltrepassamento. Quest’ultimo superamento severiniano, paradossalmente – almeno in apparenza –, non è un superamento. Affermare che il divenire non si può costituire come limite implica necessariamente il suo non superamento – non si può oltrepassare un limite che non esiste, che non è –, accertando di fatto il suo non essere. Essendo autocontraddittorio, il significato che esprime il divenire è un significato nullo, pur essendo esso un significato presente: «il porre il nulla non è un *non porre nulla*, così porre l’autocontraddittorietà non è un porre nulla. I significati autocontraddittori sono infatti *presenti*, e pertanto *sono*. L’aporia dell’*essere* dell’autocontraddittorietà è *la stessa* aporia dell’essere del nulla. Ciò vuol dire che – come per il significato “nulla” – il significato “autocontraddittorietà” è un significato autocontraddittorio»⁵⁹.

In questo orizzonte, porsi «oltre i confini del mondo», quindi, non vuol dire «superare i confini che delimitano il mondo» – ossia, oltre il divenire –, ma porsi sul terreno originario in cui il “mondo”, per come esso è stato pensato dall’inizio dell’esperienza filosofica in poi, può essere guardato con occhi non oscurati dall’ombra di un limite considerato come insuperabile, ma che in realtà non sussiste. In conclusione, porre il limite equivale a porre «l’aporia dell’essere

dell’aporetica del nulla, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, p. 19).

59 E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit., p. 228. Questa affermazione è resa possibile dalla risoluzione dell’aporetica del nulla: «L’incontraddittorietà del nulla, il nulla come nulla, si manifesta dunque solo in quanto il nulla sia tenuto fermo come momento del nulla come significato autocontraddittorio. Ché, se daccapo si dice che, dunque, il nulla come nulla “si manifesta” e dunque è, è da ripetere che questo manifestarsi, questo essere, è appunto l’altro momento della concreta autocontraddittorietà. “Il nulla non è, e quindi non ha nemmeno la capacità di manifestarsi; il nulla è l’assolutamente negativo”: tutto ciò può essere detto solo in quanto questo che si dice sia tenuto fermo come momento dell’autocontraddittorietà: l’altro momento è il positivo significare del contenuto di questo dire. In quanto i due momenti si distinguono, nel primo in quanto distinto dal secondo non è contenuto il secondo; onde il nulla è lasciato nella sua assoluta o incontaminata negatività» (*ivi*, p. 219; per una trattazione completa a riguardo, cfr. *ivi*, cap. IV).

del nulla», e non essere in grado di risolverla. La riflessione futura, se vuol essere non negligente, è chiamata a fare definitivamente i conti con questo definitivo «oltrepassamento-non-oltrepassamento»:

«Ma la questione decisiva non è se il mutamento, così inteso, sia o no illusorio, ma se il pensiero non debba portarsi oltre questo senso del divenire, che domina l'intera civiltà occidentale»⁶⁰.

60 E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 146.