

# Antinomia e meontologia dell'inizio

Un confronto col pensiero dell'ultimo Pareyson e di Cacciari

ADALBERTO COLTELLUCCIO

ENGLISH TITLE: *Antinomy and Meontology of the Beginning. A comparison with the thought of the last Pareyson and of Cacciari*

ABSTRACT: Facing “the Beginning–Problem” in Metaphysics leads to aporetical outcomes. I aim to show how in this field the Aristotelian principle of non–contradiction fails: the language which attempts to talk about “the Beginning–Problem” cannot avoid to accept truth as a way of paradox. However it seems to be something deeper than a shortcoming of language. My claim in this paper is that “the Beginning” is structured as a paradox in its own metaphysical outlines.

KEYWORDS: Beginning, Contradiction, Paradox, Indifference, Self–conception.

## Premessa

Il lavoro che qui propongo ha un esclusivo intento *teoretico*. In esso discuto la nozione del Principio o Inizio, tenendo conto in parte della lezione di due filosofi italiani, Luigi Pareyson e Massimo Cacciari, le cui riflessioni spesso si sono concentrate su tale nozione. In particolare l'ultimo Pareyson, partendo dall'idea che il male e il nulla siano stati da sempre presenti (seppure come sconfitti) nella stessa essenza divina, conia l'espressione “Dio–prima–di–Dio” per dare conto dell'abissale e inconcepibile atto di “auto–originazione” di Dio. A questa nozione si lega, inoltre, la dimensione della libertà come il *proprium* dell'essere e di Dio stesso. Ciò consente a Pareyson di superare la tradizionale concezione dell'essere come connesso con la necessità. Da questa prospettiva, la sua idea di Principio o Inizio è tra le più paradossali della storia della filosofia, perché, con la sua ammissione della coincidenza del nulla nell'essere di Dio e con il concetto di un autoconcepirsi da se stesso di Dio, implica necessariamente, come mostrerò, la messa in crisi radicale del principio di non–contraddizione aristotelico. Da parte sua, Cacciari elabora un concetto di Inizio non meno paradossale, in quanto Principio assolutamente sciolto dalla necessità

di doversi decidere a dare–inizio al mondo e persino a sé: l’Inizio è in sé libero di iniziare come anche di non–iniziare, non essendo costretto assolutamente da nulla ad iniziare. In tal senso, la concezione cacciariana dell’Inizio implica necessariamente la sua antinomicità e persino la sua autocontraddittorietà (esplicitamente dichiarate, tra l’altro, dal filosofo veneziano stesso in molte sue opere). Anche nel caso della lezione di Cacciari, ciò che solleciterà il mio discorso sarà soltanto questo aspetto di *paradossalità* in senso proprio, cioè di radicale messa in scacco della non–contraddizione, che la nozione di Inizio assoluto chiama in gioco; così come della concezione dell’ultimo Pareyson considererò soltanto l’aspetto della *meontologia* del Principio divino, con la conseguente sua contraddittorietà ammessa tuttavia come *essenza vera*. È chiaro che affrontare una complessa questione teoretica (ed entro certi limiti *logico–filosofica*) come quella che costituisce l’oggetto del presente saggio, non permette di spostare l’attenzione su una ricostruzione storico–critica del pensiero di ciascuno dei due filosofi, né tanto meno su un confronto *tra* le loro rispettive concezioni complessive, estremamente ampie e concernenti molteplici ambiti filosofici. Mi limiterò pertanto a proporre una lettura del concetto di Inizio o Principio, elaborato da Pareyson e da Cacciari, come struttura insolubilmente paradossale, sia nel senso di una nozione assolutamente inconcepibile, che sfugge a qualsiasi definizione esclusivamente razionale, sia nel senso di una nozione che non può essere affatto trattata mediante le categorie onto–logiche della non–contraddizione.

## 1. L’Inconcepibile Autoconcezione: da Pareyson a Schelling

1.1. La mia analisi prende avvio da un aspetto del pensiero dell’ultimo Pareyson, la cui concezione del Principio divino è dichiaratamente *meontologica*<sup>1</sup>

1. La me–ontologia è la concezione filosofica, elaborata soprattutto dall’ultimo Pareyson, secondo la quale il “nulla” (e anche di “male”) sono costitutivi non solo dell’esistenza umana ma persino dell’auto–originarsi stesso di Dio: l’essere medesimo di Dio, in quanto fondamento ultimo di tutti gli enti, è a sua volta assolutamente *infondato*, e come tale non necessitato *da nulla* ad essere. Pertanto, in Dio sin dall’inizio sono compresenti sia l’essere che il nulla, e sia il bene che il male (seppure eternamente sconfitto). Non è questo il luogo per tentare di ripercorre le fasi di formazione e di sviluppo della nozione di nulla all’interno del pensiero di Pareyson; tuttavia non è inutile rammentare che egli elaborò tale concetto, oltre che a partire dalla sua originale interpretazione dell’esistenzialismo di Kierkegaard e poi di Jaspers (cfr. L. PAREYSON, *La filosofia dell’esistenza e Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 1940; e ID., *Studi sull’esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943), anche in uno stretto confronto con la nozione heideggeriana di “Nichts” (di Martin Heidegger cfr. la Prolusione tenuta all’Università di Friburgo nel 1929, dal titolo *Was ist Metaphisik?*, trad. it. F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987). Sul nesso inscindibile tra nulla e male, cfr. L. PAREYSON, *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1976, e ID., *La filosofia e il problema del male*, Annuario filosofico, 2/1986, pp. 7–69.

e risente della lezione neoplatonica. In essa, a mio avviso, è possibile ritrovare anche aspetti di quella paradossalità del Meta–principio di cui hanno parlato, ciascuno con modalità diverse com'è ovvio, Damascio<sup>2</sup> e Meister Eckhart<sup>3</sup>. La paradossalità, in queste dottrine, consiste soprattutto nel fatto che il Principio divino è talmente trascendente rispetto al Tutto da non poter intrattenere *nessun* tipo di relazione con esso, *nemmeno una relazione oppositiva*. Il Principio, così, è simultaneamente anteriore a qualsiasi opposizione e insieme *indistinto* rispetto a tutto e persino rispetto a se stesso, nel senso di essere anche per se stesso assolutamente inidentificabile come un “qualcosa” qualsiasi. Anche Pareyson parla di una assoluta irrelazionalità del Principio divino, la quale però non è paradossalmente nemmeno tale, perché altrimenti anch'essa rientrerebbe nell'orizzonte di opposizione con la relazione. Infatti: «il principio deve essere non solamente opposto agli enti — perché l'opposizione è pur sempre una relazione —, deve essere irrelativo agli enti, cioè di là dall'opposizione tra lui e gli enti»<sup>4</sup>. Inoltre, Pareyson scorge un nesso significativo tra la natura abissale di Dio e il modo (necessariamente *abbassato* all'altezza dell'uomo) con cui egli si auto–pronuncia nel noto passo biblico (*Esodo*, 3, 14): «'Ehjah 'aser 'ehjah», ossia “ego sum qui sum”. Pareyson propone di tradurre questa proposizione come “Io sono chi sono”. Con questa formulazione, Dio infatti, secondo Pareyson, intende esprimere «la sua inaccessibile trascendenza e la sua sconfinata libertà»<sup>5</sup>. Al fondo del-

2. Secondo il neoplatonico Damascio, occorre postulare un Meta–Principio Ineffabile (τὸ ἀπόρητον) oltre l'Uno–Uno (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός) della prima ipotesi del *Parmenide*. La prima ipotesi ha infatti come esito la negazione non solo di tutti gli attributi dell'Uno, ma persino del suo stesso essere e della sua natura di Uno («l'uno né è uno né è assolutamente — τὸ ἓν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔστιν», *Parm.* 141, d 9–11). L'Indeterminazione che costituisce l'Uno–Uno, tuttavia, non è sufficiente a costituirlo come principio perché la sua semplicità coincide con la totalità indistinta (Damascio parla, a questo proposito, di “Uno–Tutto indistinto — πάντα ἓν ἀδιάκριτον”), e dunque non gli permette una assoluta trascendenza rispetto al Tutto. Per tale motivo, secondo Damascio, è necessario ricercare un principio del Tutto che sia assolutamente al di là del Tutto, poiché se così non fosse, sarebbe ancora coordinato (σύντακτον) a questo, e quindi ne resterebbe vincolato e non sarebbe più *assoluto*. Un tale Meta–Principio deve avere allora esattamente le caratteristiche del Nulla; scrive, infatti, Damascio: «forse, infatti, camminiamo nel vuoto protesi verso il nulla stesso (κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδέν ἀνατεινόμενοι); perché ciò che non è neppure uno, questo è nulla nel suo senso più corretto (ὁ γὰρ μὴδὲ ἓν ἔστιν, τοῦτο οὐδέν ἔστι κατὰ τὸ δικαιοτάτον)» (cfr. DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, *De l'ineffable et de l'un*, 1986; vol. II, *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III, *De la procession de l'unifié*, 1991; d'ora in poi: *De Princ.*, seguito dal numero del volume, pagina e rigo; la citazione è dal vol. I, p. 5, 18–22).

3. In certi passi delle sue opere, Meister Eckhart sostiene che Dio è talmente trascendente il Tutto da non potersi definire propriamente “essere”: «[Dio] è così elevato al di sopra dell'essere (*uber wesene*) quanto l'angelo più alto è al di sopra di una mosca. Sarei in errore se chiamassi Dio un essere (*als ich got hieze ein wesen*), come se dicessi pallido o nero il sole» (Predica 9, *Quasi stella mattutina*).

4. Cfr. L. PAREYSON, *Essere Libertà Ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 37.

5. Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 122.

l'espressione biblica<sup>6</sup> sta l'innominabilità di Dio, che cela in verità «il rifiuto divino di dire il proprio nome», considerando che dire “Io sono chi sono” equivale a dire «“Il mio nome non te lo dico, anzi non te lo voglio dire”»<sup>7</sup>. Tale auto-presentazione di Dio (che ha un senso solo *in relazione alla creatura*)<sup>8</sup>, restituisce l'aspetto più fondamentale della Divinità, cioè la sua *abissale incondizionatezza*, in quanto «rivendica l'estrema e illimitata libertà di Dio, anzi propone una concezione di Dio come libertà assoluta»<sup>9</sup>. Considerare da una prospettiva *meontologica* l'auto-definizione biblica permette di scoprire che Dio in verità non si presenta (né tanto meno si *auto-presenta*) come l'Essere, come ciò che non può non essere, perché invece mostra alla creatura soltanto la sua abissale libertà. Qui, per Pareyson si mostra «un paradosso sconcertante (il paradosso del cominciamento assoluto sempre implicante un'antioriorità a se stesso). Dio è al *tempo* stesso *prima e dopo di sé*»<sup>10</sup>. Siamo nel punto più abissale cui il pensiero possa pervenire: l'auto-concepirsi stesso di Dio, che Pareyson chiama “auto-origine divina” coniando l'espressione “Dio prima di Dio”. Dio è l'essere-che-fa-se-stesso, e in tal modo, nel suo “auto-farsi” è impossibile accettare un essere *precedente* in Lui, dato che il suo essere sorge solo nel momento in cui Egli lo vuole. Se Dio si è “concepito” da sé, ciò vuol dire che prima di sé *non c'era*, sebbene *simultaneamente e sotto un medesimo rispetto* (come concepire rispetti diversi o spazialmente esterni in Dio?) *c'era*, perché appunto si-fa da sé. *C'era, dunque, e insieme non c'era*. È chiaro che tutto ciò non può che avvenire senza soluzione di continuità, e dunque secondo un paradosso assolutamente *insolubile*,

6. Il senso misterioso dell'*ego sum qui sum* dell'*Esodo* è connesso, nell'originale riflessione di Carlo Arata, con la radicale non sottomissione di Dio nei confronti del principio di non-contraddizione. Arata, infatti, sostiene risolutamente che Dio «non si “inchina” davanti al principio di non contraddizione», essendo «Dio oltre il principio di non contraddizione» (cfr. C. ARATA, *Dio oltre il principio di non contraddizione*, Brescia 2009, pp. 5–6).

7. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 122.

8. Anche l'esegesi del passo biblico in questione proposta da Meister Eckhart va in questa stessa direzione. Per Eckhart tale espressione ha un senso solo in quanto *rivolta all'uomo* da Dio. Ciò significa che Dio si auto-presenta pronunciando su sé tale enunciato, solo per rendere meno inaccessibile *alla creatura* la propria “natura” assolutamente *impronunciabile* in sé e per sé. L'espressione, quindi, assume un significato solo in quanto *per-altro*, non per sé. Dio, insomma, dice “di sé” ciò che dice in *Ex. 3, 14*, *non perché sia così per se stesso*, ma solo per come può essere “enunciato” all'Altro da sé. In altre parole, solo per come *appare*, ma non per come è in sé. Più in particolare, nell'auto-affermazione biblica sarebbe in gioco, per Eckhart, una «ripetizione perché egli [Dio] dice due volte: “io sono colui che sono”» (ECKHART, *Expositio libri Exodi*, LW II, 21, 7). Ciò equivarrebbe al dire: “Io sono: Io sono”, oppure: “Io sono, sono Io”. Si tratterebbe, come si può notare, della *ripetizione dello Stesso*, una duplicazione dell'Uno-Uno, che tuttavia, proprio perché sempre Uno, rimane appunto lo Stesso, cioè Uno. Nella sua natura abissale più propria, ossia in sé e per sé (*non per-altro*), Dio rimane dunque assolutamente *inabissato* nella propria Trascendenza, al di qua di qualsiasi possibile esaustiva auto-manifestazione, allo stesso modo che nella lettura proposta da Pareyson.

9. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 122.

10. Ivi, p. 130 (i corsivi, qui, sono di Pareyson).

intrinsecamente votato all'*autocontraddizione* come verità dell'abisso divino. Viene allo scoperto, quindi, nell'esegesi del passo biblico compiuta da Pareyson, non solo il legame tra "auto-presentazione" di Dio all'uomo e sua *simultanea anonimìa*, ma anche il nesso indissolubile con la sua più profonda natura: la libertà, che è tale sempre e solo nel suo coincidere con il puro *non-essere*, nella misura in cui l'essere coincide con la necessità. Tale lettura mette anche in risalto un altro aspetto, a questo intimamente correlato, che è quello della volontà divina come creatrice dell'essere di Dio. La libertà, in effetti, è innanzitutto il poter far dipendere *ciò* che si è, e il fatto *che* si è, dal proprio volere puro, ancora al di qua da un necessario *essere*. Dio in quanto libertà incondizionata può scegliere non solo un *certo* "che", ma persino il "che" puro e semplice, ossia (se darsi o no) l'*essere*. Se l'essere di Dio è la sua libertà, allora Egli non può trovare *già dato* il proprio essere e il proprio Sé senza il suo libero volerlo. Né la libertà può essere pensata come volontà necessariamente di *autoaffermazione*. Se così fosse, non avremmo l'autentica libertà, quella che può pure permettersi (perché così sceglie) di *non* darsi l'essere e di *non* assumere un se-stesso. Se Dio dovesse essere costretto da una qualche necessità a darsi l'essere e ad assumere un se-stesso, resterebbe eternamente incapace di essere Altro, impotente a generare l'Altro-da-sé e a farsi come quest'Altro. Ora, una tale impossibilità non viene imputata a Dio nemmeno nelle Sacre Scritture (cfr. *Lc.* 1, 37: "nulla è impossibile a Dio"). E, d'altra parte, anche da un punto di vista logico, se si asserisce la libertà assoluta di fare (e di essere) ciò che si vuole, allora ciò deve poter significare che Dio possa volere contemporaneamente persino l'assoluto contrario di *ciò che è* e di *ciò che vuole*. Tale possibilità non è che una diretta conseguenza della lezione di Plotino. Per il filosofo neoplatonico l'Uno in quanto Uno non è *nessuno* degli esseri del tutto, e di esso si deve dire persino che «non ebbe l'esistenza (οὐδὲ ὑπέστη)»<sup>11</sup>. Anzi, l'Uno «neppure per se stesso è qualche cosa, in quanto non ammette nulla in sé». Ciò significa che nell'abisso dell'Uno non troveremo mai neppure un possibile suo sé, in quanto «Lui non ha necessità neppure di se stesso (αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ)»<sup>12</sup>. Ora, come nel pensiero di Plotino, anche nella meontologia dell'ultimo Pareyson, riscontriamo una concezione così radicale della libertà dell'assoluto da poterne implicare anche persino il poter non-volere l'auto-affermazione di se-stesso, da parte di Dio. In altre parole, Dio è autenticamente assoluto, e cioè *ab-solutus*, sciolto-da-tutto, solo se per Lui non è impossibile anche il proprio non-essere e il proprio non-dare-Inizio a Sé. E tale assumersi la propria stessa *impossibilità* non può andare intesa

11. Plotino è inequivocabile su questo punto: «come poteva, Colui che è prima dell'esistenza (πρὸ ὑποστάσεως), avere, o per opera di altri o di se stesso, l'esistenza?» (*Enn.*, VI 8, 10, 36-38).

12. Ivi, VI 7 [38], 41, 26-31 (corsivi miei).

solo “per gioco”, quasi fosse una finzione o un’illusione. Essa ha una serietà e una tragicità radicali. A tal proposito, Pareyson scrive che la vera libertà è solo quella «ch’è libera di non esser libera, che cioè è libertà di negarsi come libertà»<sup>13</sup>. La libertà di Dio è, così, la libertà *assolta* dal doversi dare l’essere. È, cioè, quella che accetta paradossalmente anche di *non* darsi l’essere, che accoglie *il Nulla* in Dio.

1.2. La concezione della libertà che è presupposta a queste dottrine è stata anticipata, per certi versi, dal tardo Schelling, il cui pensiero è stato a lungo oggetto di studio da parte di Pareyson. È opportuno, perciò, fare almeno un rapido confronto teoretico con alcune idee elaborate da Schelling a partire dal 1809 (ma in questo paragrafo mi soffermerò soltanto su uno scritto del 1821<sup>14</sup>), relative alla questione qui discussa. Il filosofo tedesco, infatti, nell’ultima fase del suo pensiero formulò (anche lui sulla scorta di dottrine neoplatoniche)

13. L. PAREYSON, 1995, p. 128. È anche questo uno dei motivi per cui non si può considerare non-contraddittoria e non paradossale tale concezione del Nulla e del negativo in Dio, *dal punto di vista dello stesso Pareyson*, proprio perché l’opposto, il negativo, non è riducibile a qualcosa di *mai* compresente nell’abisso della Divinità, come se fosse *soltanto e sempre* una pura possibilità, mai attualizzabile, nei confronti di Dio. Se così fosse, quella del negativo, dell’opposto, non sarebbe una vera possibilità (che, proprio come tale, può *sempre essere*, può *sempre avverarsi*), ma appunto una *impossibilità*, cioè una necessità che–non–sia. Pertanto, non si può non pensare che l’opposizione di cui parli Pareyson sia propriamente *per contraddizione*, ossia includente l’opposto come negativo *presente* nello stesso soggetto. In ogni caso, lo stesso Pareyson smentisce quella lettura, dichiarando che del Nulla e del negativo, Dio ne faccia addirittura “*esperienza*”, nel preciso senso di “*percepirli*” (è chiaro: non in senso fisico, ma tuttavia *reale* esperienza, *reale* percezione). Sebbene, infatti, il porsi in essere di Dio sia effettivamente una “vittoria sul nulla”, proprio questo esito implica nel modo più inequivocabile che anche la sua volontà di essere, cioè la sua libertà, «del nulla [...] abbia una qualche *percezione*. Non è libertà quella che non fa in qualche modo *esperienza* del nulla, sia pure conoscendolo solo nell’atto di debellarlo. È questo il caso della libertà originaria» (ivi, p. 133).

14. Ovviamente, e a maggior ragione in un testo come questo in cui si discute di una questione teorica che trae spunto solo da alcuni aspetti della filosofia di Pareyson e di Cacciari, non ci si può dilungare sul pensiero di Schelling. Tuttavia, per il punto speculativo qui affrontato non è inutile evidenziare che Schelling, dopo la fase della filosofia trascendentale e quella dell’identità, spostò la sua attenzione proprio sulla questione del “fondamento”, esaminandolo da una prospettiva che si apriva sia al neoplatonismo che alla mistica teosofica (cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, trad. it. Luigi Pareyson, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990). In quella fase del suo pensiero, Schelling sostenne che vi è un principio “oscuro” di Tutto che precede qualsiasi ek-sistente e persino qualsiasi fondamento, tale che di esso si può solo dire che è “non-fondamento” (*Ungrund*). L’aspetto a mio avviso più interessante di questa dottrina è che l’*Ungrund* per Schelling, proprio per il suo carattere di assoluta precedenza rispetto a qualsiasi determinazione (e quindi a qualsiasi contrapposizione escludente), deve implicare l’unità–di–distinti, vale a dire *reductio ad unum* di ogni opposto. Sebbene Schelling non fosse ancora pervenuto, allora, alla chiara consapevolezza che l’Inizio assoluto come non è necessitato a dare–origine al mondo (tematica del “salto”), così non è nemmeno necessitato a *non* dare–origine al mondo, il non-fondamento è tuttavia un’essenza che in sé considerata non è né Uno né molti (*ne-uter*) e in cui, quindi, uno e molti coincidono; ed esso è coglibile dalla speculazione solo *abbandonando* qualsiasi determinazione e attaccamento all’esistente. Si cominciano ad avvertire, qui, le influenze della dottrina del “distacco” eccartiano e della dottrina dell’*Ungrund* come ciò che è “oltre la stessa divinità” in quanto “essente” (la *Übergottheit* di Angelo Silesius, su cui tornerò più avanti).

un'idea di libertà come perfetta *indifferenza* rispetto al *poter-essere* e al *poter-non-essere*<sup>15</sup>. Tale indifferenza dell'essere e del non-essere di Dio implica la possibilità della *autoconcezione* da parte di Dio, nel senso che è Dio stesso, ovviamente, l'autore di se stesso, il principio del proprio essere; ma essa implica anche che, proprio per ciò, Egli da-inizio a se stesso a partire da un momento (inconcepibile e atemporale, com'è necessario) in cui *non è* ancora iniziato ad essere e ad essere se-stesso, per quanto tutto ciò *sia* paradossale, e persino *assurdo*. Dio inizia-se-stesso, ma certo Egli è anche "prima" di iniziarsi, e tuttavia, proprio perché *inizia* ad essere e ad esser-sé, allora "prima" di tale Inizio insieme ed eternamente Egli *non è* (ancora). Che Egli non sia, non vuol dire semplicemente che ci sia solo il Nulla, e che "dopo" Dio venga fuori dal Nulla, con un processo simile a quello con cui un ente viene generato dal nulla; giacché è pur sempre Egli stesso a trarsi fuori dal suo Nulla. Eppure la libertà assoluta dell'Inizio non tollera nel modo più assoluto nessuna datità dell'essere e del se-stesso, a cui Dio dovrebbe adeguarsi *ab aeterno* (il fatto, cioè, che Dio dovrebbe necessariamente e dall'eternità aver assunto un se-stesso, un *esser-qualcosa*, come se fosse già da sempre un *essente*). E dunque implica che l'Inizio di Dio sia davvero libero di iniziarsi come di *non-iniziarsi*. Da questa prospettiva deriva che il suo iniziarsi è davvero *a partire dal Nulla* in cui Egli stesso è inabissato e con cui coincide simultaneamente, nel senso *inconcepibile* che Egli in pari tempo e nel medesimo rispetto anche *non è*. È questo il senso abissale dell'espressione pareysoniana "Dio prima di Dio". Con tale formulazione paradossale Pareyson intende dire che Dio, seppure eterno, dà origine a se stesso, si *auto-concepisce* (il filosofo torinese parla di un «inizio assoluto e primissimo, ch'è l'originarsi stesso di Dio»<sup>16</sup>). Di conseguenza, Egli è simultaneamente un essere eterno e insieme iniziante. E il proprio darsi-Inizio, se da un lato non può che essere da sé, in quanto nell'Inizio nessun Altro c'è, dall'altro non può che essere anche da un *Non-Sé* assoluto, dato che il suo sé (che davvero è il "concepito" di un assoluto "far-sé"), *prima* dell'Inizio *non c'è*, vale a dire Dio non se lo è "ancora" dato. L'Inizio, il Cominciamento *ab-solutus* da Tutto, è innanzitutto un Auto-Inizio, un Auto-Cominciamento, prima ancora che l'inizio-iniziante che ha fatto l'essere dal nulla, che ha dato origine al mondo. Prima ancora dello stesso auto-generarsi nel *Verbum*, e dunque persino prima del farsi in quanto Padre, in quanto *Deus-Trinitas*. È l'Inizio ancora al di qua dal dare necessariamente inizio a tutto e dal non dare ancora inizio a tutto: quell'Inizio non neces-

15. Più avanti vedremo argomenti analoghi in Cacciari. Per Cacciari l'Inizio è Onni-compossibilità: «l'Inizio non vuole nulla, [...] è non-volontà», ma, d'altra parte, ciò non significa che l'Inizio, non volendo nulla, *necessariamente* non voglia essere; infatti, «l'Inizio neppure vorrà non essere, non dare-origine», e, tuttavia, sarà libero persino «anche dal volere sé» ((cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 140 e p. 145).

16. Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 129.

sariamente iniziante, infinitamente più abissale, che ha dato l'Inizio a Dio stesso, *prima-dell'Inizio*, prima di qualsiasi essere come anche prima di qualsiasi non-essere. Dunque, conclude Pareyson, «l'eternità di Dio non impedisce per nulla una sua originazione interiore, cioè un atto eterno di libertà con cui egli dà a se stesso tanto l'essenza quanto l'esistenza». E tale autoconcezione inconcepibile non riguarda, lo ripeto, semplicemente l'atto assoluto con cui Dio dà origine all'essere in quanto tale, ma riguarda innanzitutto Lui stesso, il proprio darsi origine. È un atto di libertà «anzitutto riguardo al *suo proprio* essere, non legato insomma né alla *propria* esistenza né alla *propria* essenza»<sup>17</sup>. Dottrine analoghe (è Pareyson stesso che ce lo ricorda) sono state elaborate dai neoplatonici e da varie correnti della mistica. Basti pensare alla concezione della «ὑπερθειότης» o «*Übergottheit*», o del *Grund* come *Ab-Grund*, che dalla teosofia di Böhme è giunta fino a Schelling. Soprattutto il nesso del pensiero dell'ultimo Pareyson con molti dei concetti-chiave dell'ultimo Schelling è notoriamente molto forte. L'Assoluto di cui finora abbiamo discusso è, anche per Schelling, quell'*Abisso Senza-Fondo* che è persino *oltre* Dio stesso, nel senso che è *anteriore* alla sua stessa auto-originazione, e nel senso che *non si può identificare in nessun modo*, né con Dio stesso né con un non-Dio, come egli afferma nelle *Erlangen Vorträge*: «esso è al di sopra di Dio, e se persino uno dei più grandi mistici dei tempi passati ha ardito parlare di sovradivinità<sup>18</sup>, anche noi potremo prenderci altrettanta libertà»<sup>19</sup>. In questo scritto, Schelling matura una più consapevole idea dell'Inizio come *indifferenza* di opposti (come vedremo nel paragrafo su Cacciari). Innanzitutto, egli denomina «soggetto assoluto» il soggetto della filosofia, il quale «è semplicemente indefinibile. Infatti, in primo luogo, esso è nulla: non è che non sia *qualcosa*, il che sarebbe già almeno una definizione negativa; ma neanche che non sia nulla, dato che invece è tutto. [...] Non v'è nulla ch'esso sia e non v'è nulla ch'esso non sia»<sup>20</sup>. Il richiamo persino terminologico alla nozione di *non-non-qualcosa*, che caratterizza il Meta-Principio Ineffabile in Damascio, mi sembra davvero sor-

17. Ivi, pp. 129–130 (corsivi miei).

18. Schelling fa riferimento soprattutto alla *Übergottheit* di Silesius, ma va ricordato che, prima di questi, di Böhme e degli autori della mistica medievale tedesca (Meister Eckhart e Taulero), il concetto di ὑπερθειότης è stato originariamente elaborato da Pseudo-Dionigi l'Areopagita (cfr. *De mystica theologia*, V 1045, 1–1048 B, 5 e *De divinis nominibus* II 3, 640 B). Lo Pseudo-Dionigi arriva a parlare di Dio, in quanto ὑπερθειότης, in questi termini ultraparadossali: «è sopra tutte le cose in quanto esiste soprastanzialmente *prima di tutte le cose*. Così tutto si dice di lui in *un medesimo tempo*, però egli non si identifica con nessuna di tutte le cose che sono» (DN V 8, 824 A–B, tutti i corsivi miei).

19. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge* 1821, trad. it. Luigi Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 203. Schelling, inoltre, ribadisce che il soggetto assoluto non va identificato con Dio in quanto questo sia pensato come «essente»; nell'abissalità dell'Assoluto tutto deve essere abbandonato: «qui deve essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; [...] persino Dio, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente» (*ibid.*).

20. *Ibid.*



prendente<sup>21</sup>. Non bisogna, insomma, «confondere l'Assoluto — quel soggetto assoluto — con Dio stesso», inteso quest'ultimo appunto come un *ente*, seppure l'Ente sommo, un qualcosa cioè di definito. L'indefinibilità del soggetto assoluto, che possiamo anche nominare (dionisianamente) “sovra-divinità”, è così radicale che esso «non è rinchiudibile in nessuna forma, è l'incoercibile, l'inafferrabile»; tuttavia, questa inafferrabilità non permette nemmeno di fissarsi su se stessa, allo stesso modo che il nulla non può determinarsi come un “qualcosa”, seppure negativo, che costituisca il soggetto assoluto. Pertanto, di esso «non si può dire nulla assolutamente, né cosa tale *di cui non sia possibile anche il contrario*»<sup>22</sup>. È questo, a mio avviso, il punto più importante e insieme più sconcertante dell'argomentazione schellinghiana sull'Assoluto: di esso non si può affermare niente, a meno che tale affermazione non sia insieme la sua *simultanea negazione*. Ciò significa che possiamo solo dire la *contraddizione* su di esso, perché la contraddizione lo costituisce intimamente. E tale contraddizione, per Schelling, assume una tale *serietà* da accettare addirittura lo stesso contraddire l'indefinibilità dell'Assoluto, appena detta: «esso cioè non è così indefinibile da non poter diventare anche un definibile, non così infinito da non poter diventare anche un finito, non così inafferrabile da non poter diventare afferrabile»<sup>23</sup>. Questa inafferrabilità del soggetto assoluto, che può esser fatta corrispondere all'abissalità di “Dio prima di Dio” in Pareyson, è dunque caratterizzata da quella contraddittorietà che consiste nell'esser tutto e nulla simultaneamente. L'assoluto non è *nessun* qualcosa, e dunque è nulla; ma nemmeno non è *nessun* qualcosa, perché anzi è il Tutto: non vi è nulla che esso *sia*, ma insieme non vi è nulla che esso *non sia*. Una tale paradossale inconcepibilità Schelling la esprime anche come *libertà*. Si tratta della libertà assoluta che consiste solo di se stessa, del proprio volere, senza che questo sia da intendere come il volere di un *essere* presupposto. Una libertà tale che è, anche qui, libera persino di non-volere, o libera di non essere libera. L'Assoluto «è libero di rinchiudersi e di non rinchiudersi in una forma»<sup>24</sup>. Non sarebbe davvero libero se non potesse volere anche il proprio fissarsi in una

21. Damascio parlando del principio al di là dell'Uno, dice che esso, pur non essendo un qualcosa, nemmeno è non-qualcosa, altrimenti resterebbe comunque determinato seppure in negativo (per esempio, come l'indeterminato, che però sarebbe ancora determinato *dal* determinato *rispetto al* quale è negazione): «L'ineffabile è, in un certo modo, negativo; ma dico in un certo modo, non nel senso che in un certo [altro] modo [l'ineffabile] sia affermativo o positivo, ma nel senso che questo nome o questa cosa [scil. l'ineffabile] non sono né negazione né posizione (οὐδὲ ἀπόφασις οὐδὲ θέσις), bensì totale soppressione, la quale non è 'non-qualcosa' (οὐχὶ <οὐ τί>) — perché anche [il] 'non-qualcosa' fa parte degli esseri —, ma non è assolutamente nulla» (cfr. Damascio, *De Princ.*, I, p. 62.4–9). Ho messo a nudo l'essenziale e necessaria natura *aporetico-paradossale* del Meta-Principio damasciano nello scritto *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio — Su alcuni aspetti paradossali dell'Ineffabile* ἐπέχεινα τοῦ ἑνός in *Damascio* (“La Filosofia Futura”, 2/2014).

22. Schelling, *Conférenze di Erlangen*, cit., p. 204 (corsivi miei).

23. Ivi, p. 205.

24. *Ibid.*

forma, se non potesse volere anche il proprio non-volere, anche addirittura la propria perdita della libertà. Scrive, infatti, Schelling:

Il soggetto è sì infatti l'eterna libertà, ma non la è in modo da non poter anche non esserla [...]; e qui appunto vediamo donde viene propriamente al soggetto quella sua duplicità dell'essere e del non essere, quella sua *natura anceps*: dal fatto, appunto, ch'esso è la pura ed assoluta libertà stessa. Infatti, se esso fosse la libertà soltanto in modo da non poter diventare anche non-libertà, in modo da esser costretto a restare libertà, allora la libertà stessa sarebbe diventata per lui un limite, una necessità, ed esso non sarebbe libertà realmente assoluta.<sup>25</sup>

Schelling, in questo passo, non solo sostiene che l'Assoluto è libertà radicale, tanto da poter anche non esserla, ma chiarisce pure che questa libertà coincide con un *natura ancipite* dell'assoluto, ossia intrinsecamente *auto-contraddittoria*. È soltanto perché è originariamente questa libertà abissale (che è perfetta *indifferenza* di opposti, come ora vedremo), che il soggetto assoluto ha in se stesso una "duplicità" dell'essere e del non-essere. Questa duplicità è da pensare nel senso che nell'Assoluto ciò che coincide non è al modo dell'immediata Identità, bensì come *coincidenza e non coincidenza* di essere e nulla, di Identità e Non-Identità, di Uno e Non-Uno, vale a dire come assoluta *coincidentia oppositorum*. In ogni caso, è una duplicità come «perfetta indifferenza (un'indifferenza che a sua volta include se stessa e la non-indifferenza)»<sup>26</sup>. Questa volontà *che è l'Assoluto* (e non semplicemente una facoltà *dell'Assoluto*), «né vuole né non vuole», proprio perché è "indifferenza" (*Gleichgültigkeit, Indifferenz*),<sup>27</sup> cioè perché è l'Abisso Senza-Fondo in cui *tutto* è Indistinzione, e *niente* è ancora un "qualcosa", nemmeno il qualcosa *che* vuole. In altri termini, si tratta di quell'Indistinzione pura in cui qualcosa si dà *se e solo se* non si dà, in un modo assolutamente inconcepibile per qualsiasi *logos*. Eppure tale inconcepibilità è paradossalmente proprio essa l'auto-concezione di Dio dal suo Nulla e dalla sua inidentificabile Indistinzione abissale (qui è possibile scorgere qualche eco del pensiero mistico-gnostico dei cabbalisti ebraici medievali<sup>28</sup>). Da questa inconcepibile libertà da Tutto, *persino da se stesso*, dal volere il proprio essere, dal volere il

25. *Ibid.*

26. *Ivi*, p. 206.

27. *Ibid.*

28. In un autore della gnosi ebraica cabbalistica, Azriel di Gerona, viene sostenuto che Dio *coincide* con il Nulla, e che anzi Egli fa se stesso, si porta all'essere, proprio dal *Nulla che è Lui stesso*; come spiega Gershom Scholem, in uno dei suoi interessanti studi sulla mistica ebraica, Azriel «afferma per conseguenza che Dio ha fatto del suo nulla il suo essere [...]. Il nulla non è IL nulla, indipendente da Dio, ma IL SUO nulla. La trasformazione del nulla in essere è un avvenimento che si pone in Dio stesso» (cfr. Gershom G. Scholem, *Le origini della Kabbalà*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 526). È appena il caso di ricordare che anche la gnosi ebraica ha fatto proprie molte idee del Neoplatonismo.

proprio Inizio, Dio decide di essere, decide di iniziarsi. Ecco come descrive questo processo Pareyson:

Il primo atto è quello con cui Dio con la libertà ch'è la sua essenza istituisce la propria esistenza, ossia irrompe e si fa posto dissipando il non essere, espugnando la negatività e trionfando sul nulla; è quel passaggio ch'è contenuto e indicato nella locuzione paradossale "Dio prima di Dio", e che non si può esprimere che con un ossimoro sconcertante, inizio eterno.<sup>29</sup>

## 2. L'Inizio iniziante e l'Inizio libero di iniziare e di non-iniziare

2.1. Vediamo di delineare adesso la posizione teoretica di Massimo Cacciari su tale questione, al fine di svolgere fino in fondo le implicazioni aporetiche della nozione di Inizio<sup>30</sup>. Cacciari opera innanzitutto un confronto con la dottrina hegeliana dell'*Anfang*, e con la teorizzazione schellinghiana (in particolare, quella presente in *Filosofia e religione*, nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* e nelle *Conferenze di Erlangen*<sup>31</sup>). Cacciari rileva subito che "das Absolut" «è per Hegel precisamente 'ciò' che si è assolto, disciolto, liberato da ogni astrazione, da ogni astratta, indeterminata 'semplicità'»<sup>32</sup>. Da questa prospettiva, è evidente che l'assoluto hegeliano non significa il puro Inizio teorizzato da Cacciari, in quanto l'*Anfang* hegeliano è necessariamente iniziante, destinato cioè a superare la propria immediatezza. Ma il puro Inizio, in quanto *ab-solutus*, in quanto "sciolto" da tutto, è

29. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 134.

30. Anche a proposito di Cacciari non è il caso di soffermarsi a delineare in modo esaustivo il suo cammino filosofico, perché il discorso ci porterebbe troppo lontano. È, però, opportuno almeno ricordare che la concezione radicalmente *aporetica* dell'Inizio, proposta da Cacciari, ha il suo punto d'avvio nella originale lettura che il filosofo veneziano compì, già negli anni '70 del Novecento, del cosiddetto "pensiero negativo", che tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del secolo successivo contribuì a dare l'avvio alla "crisi dei fondamenti". Nell'opera *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, e nella successiva *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977, Cacciari sosteneva, sulla scia del nichilismo nicciano, che l'esistenza è intrinsecamente *contraddittoria*, di modo che non possa mai darsi alcuna sintesi conciliativa dell'antinomicità costitutiva del reale, secondo quanto proponevano i grandi sistemi della razionalità idealistica ottocentesca. La proposta cacciariana è che bisogna accettare la contraddizione non come un momento "falso" della vita e del pensiero, ma anzi come essenza tragica dell'esistenza, in cui la "crisi" è un tratto costitutivo ineliminabile. Sempre più si andava affermando, nel pensiero del filosofo veneziano, l'idea che la Verità sia strutturalmente antinomica, nel preciso senso che essa si dà solo in quanto include in sé persino la *propria* negazione. La conseguenza è la ripresa della nozione cusaniiana di *coincidentia oppositorum*, unica capace di esprimere la verità come perfetta autocontraddizione. Dalla nozione di negatività del pensiero della crisi dei fondamenti, la concezione di Cacciari è andata sempre più sviluppandosi verso una prospettiva radicalmente aporetica che investe i fondamenti ultimi del pensare e dell'esistere, fino a coinvolgere persino il Principio, nella sua monumentale opera *Dell'Inizio*, della quale in parte ci occupiamo in questo articolo.

31. Per tutti questi testi, cfr. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit.

32. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 102.

l'Inizio non necessariamente disciolto dal nulla, ossia: «*dal nulla l'Inizio non si è disciolto; l'Inizio come puro e semplice Inizio in nulla si determina*»<sup>33</sup>. Invece l'*Anfang* hegeliano è assoluto solo in quanto *giunge alla fine* del proprio processo di "assolutizzazione", ossia di scioglimento dall'esser puro Cominciamento, dall'"essere-mero-Inizio". La dialettica hegeliana, in tal modo, risulta essere quella sorta di "programma" che ha tentato di risolvere l'Inizio nella "piena manifestazione" di sé. Non esiste, non può esserci assoluto che non sia, per Hegel, completa auto-rivelazione (*Offenbarung*). In tal modo, l'Inizio non è altro che un "Inizio-del compimento", un inizio destinato, e si direbbe costretto, a portarsi al proprio completo sviluppo. L'Inizio in quanto *immediatezza*, così come lo pensa il *Verstand*, per Hegel non è "*das Einfache*", il semplice, ma soltanto l'astratto. Occorre, allora, liberarsi da questa immediatezza ed astrazione per svolgere e infine compiere la concretezza dello Spirito. Qui non si tratta, dunque, dell'Inizio assoluto, sciolto persino dalla necessità di prodursi e di compiersi, bensì dell'Iniziante (*das Anfangende*), il cui destino è da sempre deciso e irrevocabile. Un tale Inizio-Iniziante è necessariamente "processo creativo". A questo punto, l'Iniziante non è più libero di sciogliersi dal proprio esserci, dalla propria presenza, cosicché «la libertà di uscir-via dall'astratto Inizio non significherà mai libertà di farvi ritorno»<sup>34</sup>. E non può farvi ritorno perché l'Inizio-non-iniziante è per Hegel solo il vuoto e astratto essere=nulla; un vuoto che *attende* di per sé il proprio riempimento. Per questo l'*Anfang* comincia ed *esce* dal nulla, dando-inizio, producendo e producendosi. Tuttavia, Cacciari scopre in questa stessa necessità dell'Inizante una vera e propria aporia, consistente nel fatto che l'iniziare è in sé un momento affatto gratuito, che è frutto di una "de-cisione" che non può trovare, *né in se stessa né tanto meno in altro*, alcuna ragione a decidersi ad essere in quel momento piuttosto che in un altro:

una decisione, che necessariamente ha in sé qualcosa di arbitrario, è, dunque, la posizione dell'Inizio, poiché decisione è l'iniziare stesso — decisione infondata, quanto infondabile l'immediatezza dell'Inizio. [...] struttura dell'aporia: se l'Inizio è puro, vuoto caso, e soltanto nel suo 'ripetersi' si manifesta la necessità dell'intero, nessuna potenza esplicativa può ritrovarsi in esso. Nulla di un punto ne fa quel punto che inizia il cerchio. [...] l'impulso a iniziare, la decisione, l'arbitrio a una 'creazione' è assolutamente *álogon*.<sup>35</sup>

Il simbolo del "punto", a cui Cacciari fa riferimento, è molto significativo e ci invita a meditare sul suo aspetto costitutivo. Nel punto, la stessa inestensione o assenza di dimensione è una paradossale *coincidenza* di ciò che

33. *Ibid.*

34. *Ivi*, p. 107.

35. *Ivi*, pp. 109–110.

Cacciari chiama l'“Inospitale” (ossia l'ermeticità pur presente nell'Inizio, in cui tutto va ad assorbirsi e chiudersi, impedendo qualsiasi accoglienza dell'essere), e del *chaos–abyssos*, l'apertura infinita alla pura dimensione. Dell'abisso illimitato il punto costituisce il paradossale accesso (pur *inaccessibile*, data la sua irrinunciabile inestensione). Il punto può essere concepito come una delle icone dell'abisso divino e della sua ancipite natura, giacché è *identità* della non–dimensione (sprofondamento nel nulla, chiusura assoluta) e della dimensione (sprofondamento nell'infinito, apertura pura). È evidente che si tratta di una identità perfettamente *contraddittoria*. Nel punto coincide, infatti, la coincidenza assoluta con sé, che assorbe e chiude ogni dimensione d'essere, e la non coincidenza assoluta con sé, che sfora ogni chiusura e apre ogni dimensione: pur coincidendo con sé, il punto *non* coincide con se stesso. Il punto (accesso–inaccessibile) mostra, così, una singolare corrispondenza con l'Uno–Uno del *Parmenide*, che implode paradossalmente in sé ma che, proprio perché è continua implosione, altrettanto paradossalmente sbuca anche se stesso *da dentro* se stesso, aprendosi alla dimensione. In questo autoinabissarsi infinito in sé che è l'Uno privo di determinazioni, implode persino questa sua stessa implosione, questa sua stessa auto–chiusura in sé, *ma solo a patto che l'Uno continui paradossalmente a conservarsi* come tale auto–implosione e auto–chiusura, altrimenti nemmeno l'auto–annullamento dell'Uno potrà mai darsi (si ricordino le parole di Platone: «l'Uno né è Uno né è assolutamente — τὸ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἔστιν» — *Parm.* 141 e –142 a, ma tutto ciò *solo se* e proprio *perché* è Uno, dato che tali conseguenze aporetiche sono possibili soltanto a partire dall'Uno come assoluto non–molti: «se è Uno . . . non potrà essere molti — εἰ ἓν ἔστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν», 137 c 4–5). In altre parole, nell'implosione dell'Uno, sparendo tutto, *sparisce* persino l'auto–chiusura stessa in sé, che così coincide simultaneamente con l'ulteriore *negazione di sé*, ossia con l'apertura. Si tratta, per dir così, di una sorta di “auto–evaporazione” dell'Uno dal suo interno, ma — va ribadito — solo in quanto paradossalmente l'Uno *rimane* Uno. L'inabissarsi di se stesso in sé, che cancella anche se stesso come in un punto, è ad un tempo l'istantaneo “auto–espandersi” infinito. Per quanto paradossale, auto–chiusura e auto–apertura nell'*abyssos* sono dunque assolutamente *lo stesso*, e così nel punto, sua icona. È all'opera, qui, un autoinvertirsi assoluto che inverte tutto, persino l'invertirsi stesso, e che molto ha della *peritropé* damasciana<sup>36</sup>. Al contrario, l'Iniziante

36. Cfr. *De Princ.*, I, p. 21, 21, ove Damascio afferma che nei confronti del Meta–Principio ἐπέκεινα τοῦ ἑνός non può che esservi un «totale capovolgimento (ἡ πάντη περιτροπή) dei discorsi e dei pensieri». Sull'icona del punto anche Vitiello, discutendo (e non è un caso) dell'ἄτοπον μεταξύ di cui parla Platone nel “sacro dialogo”, afferma che si tratta «di quell'*atomo temporale* che *bucca* il tempo e lo sospende. Di quel punto inesteso, che è all'*origine di ogni estensione*» (cfr. Vitiello, *Non dividere il si dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Roma–Bari 1996, p. 6, ultimo corsivo mio).

in quanto tale, sottolinea Cacciari, non solo crea e fonda un mondo solo su un fondamento—*infondato*, che resta comunque senza alcun per—che, ma è votato anche ad *esaurire* l’Inizio nell’Iniziante: «l’Iniziante *abolisce* l’Inizio»<sup>37</sup>. La costrizione all’auto—manifestarsi dell’Inizio—Iniziante, infatti, comporta il completo assorbimento dell’Inizio nell’Iniziante. Non vi è più Inizio, vi è solo il processo creativo e ciò che è creato; né vi è più l’assolutezza nel senso dell’incondizionatamente sciolto, *ab-solutus*, da tutto e dunque *unum* con ni—ente, solo col nulla. E qui viene a riemergere quel ritornare di nuovo all’ipotesi di partenza (ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς — *Parm.* 142 b 1–2), quel rivolgersi all’Uno—Uno del “sacro testo” che riporta *non certo al semplice monismo* di un fondamento (ontologico o henologico, poco cambia), bensì proprio all’assenza di fondamento che solo la paradossale *peritropé* dell’Uno—*neppure—Uno* può riuscire ad esibire<sup>38</sup>. Innanzitutto, Cacciari stesso ribadisce che nel *Parmenide* platonico

l’affermazione dell’Uno—Uno equivale alla sua assoluta negazione: l’essere puramente indeterminato da nulla può distinguersi, cioè: non è dal Nulla distinguibile. L’è qui vale esattamente come nella prima ipotesi del *Parmenide*: non predica qualcosa, non formula un giudizio, neppure una tautologia (poiché in quest’ultima si pone l’identità *tra due*); che l’essere ‘è’ nulla, ciò indica l’equivalenza assoluta di essere e nulla<sup>39</sup>.

*Equivalenza assoluta* di essere e nulla, sottolinea Cacciari. E sarebbe il caso di aggiungere: equivalenza assoluta di Uno e nulla. Non è inutile ricordare, infatti, che la prima ipotesi del *Parmenide* non approda soltanto alla soppressione dell’*essere* dell’Uno (come pensava Proclo), bensì all’auto—cancellazione dello *stesso Uno* in quanto *Uno* (τὸ ἐν αὐτῷ), ossia anche in quanto “unità” (come invece pensava Damascio). Platone scrive infatti: «in nessun modo allora è l’uno (οὐδαμῶς ἄρα ἔστιν τὸ ἐν)» (*Parm.* — 141 e 10–12). Ciò significa che non soltanto l’Uno *non è*, o non ha l’essere, ma gli manca persino la sua stessa natura di Uno, così da non essere qualificabile in un *qualsiasi* modo, non essendo *nessun* qualcosa, dato che non può esser concepito nemmeno come è in ipotesi, cioè come “Uno” (il non—esser—in—nessun—modo del passo va riferito proprio a τὸ ἐν, all’Uno puro della prima ipotesi, “se Uno”, e non all’Uno—essente della seconda ipotesi, “se l’Uno è” o “l’Uno se è” — ἐν εἰ ἔστιν — ossia se partecipa

37. Cfr. M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. III.

38. Ho sostenuto la tesi che l’Uno—Uno della prima ipotesi del *Parmenide* platonico non sia ridicibile ad una concezione monistica dell’assoluto come Uno, ma che sia anzi il segno più eclatante dell’insolubile *paradossalità* di un darsi dell’Uno *se e solo se non si dà*, ossia di una concezione aporetica che pensa l’Uno come immediatamente e simultaneamente Uno—che—non—è—nemmeno—Uno, nel saggio *La prima ipotesi — Una proposta interpretativa del passo 137 c — 142 a del Parmenide di Platone* («Trópos», 2–2013, pp. 157–179).

39. Cfr. M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. III.

dell'essere). E non essendo nemmeno Uno, allora non è nemmeno quella stessa indistinzione che esso comunque è in quanto Uno. In questo modo, il paradosso dell'Uno–Uno raggiunge vertici di profondità abissale, assolutamente insolubili e intrattabili con la logica della non–contraddizione. L'Uno in quanto Uno, infatti, non solo non è Non–Uno (non è comunque “molti”, εἰ ἔν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλά τὸ ἔν, 137 c 4–5), ma *non è* (niente), e *non è neanche Uno* (non è *neppure il niente*, neppure cioè quell'indistinzione e nullità che l'Uno stesso è *già*). L'Uno–nemmeno–Uno è come il *Deus absconditus*, che non si è ancora autoconcepito come *Deus Trinitas* e non si è ancora de–ciso a dare–Inizio al proprio Sé. Anche il *Deus absconditus*, proprio come l'Uno–neppure–Uno, è abissalmente al di qua di qualsiasi auto–concezione e di qualsiasi contrapposizione–distinzione tra Sé e non–Sé; Sé e non–Sé che pertanto sono ancora sepolti nell'*Ab–Grund* dell'Indistinzione che non è neppure questa stessa Indistinzione. Una Indistinzione insolubilmente paradossale e auto–contraddittoria, in cui il Sé divino è immediatamente *coincidente* sotto il medesimo riguardo con la *negazione* di Sé<sup>40</sup>. Il punto aporetico su cui bisogna insistere è che, però, tutto ciò è possibile solo a condizione che sia l'Uno, εἰ ἔν ἐστιν (il paradosso in senso logico proprio si mostra come reciproca implicazione contraddittoria: Uno *se e solo se* non–Uno:  $U \leftrightarrow \neg U$ ). In nessun modo l'unità è unità, ma solo se è e si conserva come unità. L'*autoriferimento* assoluto dell'Uno coincide con l'assoluta *assenza di autoriferimento*; così come l'assenza di autoriferimento coincide con l'assoluto autoriferimento, senza di cui nemmeno l'auto–annullamento dell'Uno sarebbe possibile.

2.2. Cacciari, a questo punto, rivaluta la nozione di “*Ungrund*” dello Schelling delle *Ricerche* del 1809. Grazie a questa nozione è possibile «pensare nell'Inizio stesso la ‘libertà’ dall'essere, dalla cieca necessità all'ek–sistere»<sup>41</sup>. L'Inizio non può essere solo e necessariamente ciò–che–dà–inizio, ciò che resta assorbito nel suo farsi generante (“*divorato* dal processo” dice Cacciari), pena la propria condizionatezza dall'essere necessario di ciò che è–iniziato. L'Inizio non può essere ciò che *ha bisogno* dell'Altro–da–sé per essere perfetto. La sua beatitudine e perfezione deve poter essere possibile *anche senza* il mondo creato. Riecheggiano, qui, pensieri di Simone Weil, quale quello che Dio *con* la creatura non è di più, ma di meno, che Dio da solo<sup>42</sup>. Certo, l'Ini-

40. Una posizione teoretica molto vicina a questa qui sostenuta mi sembra quella di Vito Limone (cfr. il suo *Inizio di Dio, Trinità e Rivelazione nei Weltalter di Schelling*, saggio introduttivo a F.W.J. Schelling, *Le età del mondo — Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, a cura di Vito Limone, Bompiani, Milano 2013).

41. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 116.

42. Simone Weil scrive infatti: «la creazione è, da parte di Dio, un atto non di espansione di sé, bensì di limitazione, di rinuncia. Dio con tutte le creature è qualcosa di meno che Dio da solo. Dio ha accettato questa diminuzione. Si è privato di una parte dell'essere. Se ne è privato già in questo atto

zio non può nemmeno essere costretto a *non*-generare. L'Inizio deve essere libero sia di iniziare che di non-iniziare: tale è la sua assolutezza, in quanto perfetta indifferenza del poter-essere e del poter-non-essere. Ma, allora, occorre poter «salvare» l'In-differenza di essere e nulla, non 'abbandonare' il nulla»<sup>43</sup>. L'Inizio non può esser costretto alla fuoriuscita dal nulla dell'indistinzione; e tuttavia non può nemmeno esser costretto a non-iniziare. Di conseguenza, il concetto di *Ungrund* mostra i suoi limiti rispetto a quello di *Abgrund*. Infatti, anche come "non-fondamento" l'Inizio non riesce ad ammettere la perfetta indifferenza dell'iniziare e del non-iniziare. È proprio questa indifferenza dei distinti, *sub eodem*, che va pensata nell'Inizio, e che libera l'Inizio sia dal suo necessario iniziare che dal necessario *non*-iniziare. Certamente, il concetto di *Ungrund* permette di capire che

ciò che è fonte dell'esserci determinato non può in nessun modo essere l'Incondizionato, bensì condizionato al suo effetto in quanto Causa. L'Incondizionato mai salta-via (*Ursprung*) da sé, per partecipare all'esserci determinato, mai si distacca da sé verso la creazioni di un mondo. Parrebbe una piena ripresa dell'ipotesi dell'Uno-Uno del *Parmenide* platonico, intesa, però, come assolutamente separata dalla 'via' delle altre<sup>44</sup>.

D'altra parte, il nodo della questione è: il non necessitarsi dell'Inizio a creare, deve, allora, significare il *necessitarsi a non* creare? Nient'affatto. Avremmo, in questo caso, ancora una costrizione dell'Inizio e dunque un suo non essere sciolto da tutto, anche dal non dover generare. Se concepiamo l'Inizio come "incomunicabile", continuiamo innanzitutto a fissarlo in una definizione; e inoltre lo pensiamo come unilateralmente trascendente (come escludente l'altro-da-sé), e dunque per niente indifferente o indistinto *anche rispetto agli enti*. Ma l'Inizio è indistinto nel modo più assoluto non solo rispetto a sé, bensì anche rispetto agli enti, altrimenti resterebbe determinato ancora rispetto ad essi. Di conseguenza,

l'Inizio [...] non può certo essere pensato come la *causa* dell'esserci — ma neppure come *assoluto* dalla possibilità stessa di essere-causa o anche solo *antecedente*. L'Inizio, come Indifferenza perfettamente libera dalla necessità di essere-origine, non può certo essere *costretto* nella necessità di *non* essere-origine. Nessuna necessità di muoversi alla creazione — nessuna necessità di *non* muoversi<sup>45</sup>.

della sua divinità; ecco perché San Giovanni dice che l'Agnello è stato sgozzato fin dal momento della creazione del mondo» (cfr. S. WEIL, *Attente de Dieu*, trad. it. *Attesa di Dio*, a cura di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, p. 109).

43. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 116.

44. Ivi, pp. 119-120.

45. Ivi, p. 139.



Non vi è alcuna necessità di essere l'origine, il creatore del Tutto; ma non vi è (né deve esservi) nemmeno una necessità di rimanere eternamente sterile, di non-dare-origine. L'Inizio, in quanto *ab-solutus*, è l'indifferenza del dare origine e del non-dare origine. Che vuol dire: è impossibilità (non-dà-Inizio) *tanto quanto* possibilità (dà-Inizio): è l'indistinzione delle due; in un modo assolutamente inconcepibile, certo, ma — come dice Platone — “Αληθέςτατα” (*Parm.* 166 c 5). Come nella conclusione del “sacro dialogo”, *tutto* procede dall'Inizio eppure *niente* può venirne fuori, neanche l'Inizio stesso in quanto *posto*, in quanto necessariamente dà-inizio a se-stesso. È qui la “*madre*” di tutte le contraddizioni, il paradosso assoluto dell'assoluto. È vero che l'Inizio non vuole nulla; infatti, «in quanto perfettamente 'libero' di non-essere, in quanto non-volontà (*neppure di Sé*)»<sup>46</sup>, non sente alcun bisogno non solo dell'Altro-da-sé, ma nemmeno di darsi un Sé, di auto-concepirsi come *essente*. Tuttavia, nemmeno l'Inizio viene costretto a non voler-essere, e cioè a non dare-inizio, innanzitutto a se stesso, e poi ad Altro-da-sé:

se l'Inizio è, invece, perfettamente libero di non-essere, la sua volontà apparirà perfettamente *priva di volere*. L'Inizio non vuole nulla, è più che volontà in perfetta quiete, è non-volontà. Non volendo nulla, in quanto *non* del volere, l'inizio neppure vorrà non essere, non dare-origine. Perfettamente libero da ogni determinata potenza (negativa o positiva), come da ogni volere, anche dal volere *sé* (dunque, esso non è neppure più concepibile come oscuro, chiuso, inospitale *Vorsein*), l'Inizio è pura Indifferenza, che comprende in sé 'senza lotta' e 'senza fare' ogni possibile determinazione e opposizione, ogni *mondo possibile*<sup>47</sup>.

Entra qui in gioco quel *Urmöglichkeit* schellinghiano, per certi versi analogo al *possest* cusaniiano, e che è simultaneamente potenza di tutto-essere e insieme di tutto-non-essere. Un tale poter essere-poter non essere, come indifferenza assoluta, non solo non “*attrae*” l'essere, ma nemmeno “*respinge*” l'essere: né lo include né lo esclude. Eppure lo include e lo esclude al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo. È il “Possibile in sé” che coincide paradossalmente col puro *atto*. Ed è a tal punto coincidenza degli opposti e insieme loro non-coincidenza, che pura potenza e puro atto sono, nell'Inizio, Uno stesso (*eppure neanche* Uno stesso, Platone-Parmenide *docet*). Questa *coincidentia oppositorum*, che però non è neanche questa coincidenza con sé e con tutto (proprio come l'Uno-neppure-Uno che è anche Non-Uno, ed anche Uno-che-è, *eppure niente di tutto questo*), è — conclude Cacciari — l'Inizio in quanto “*onnicompossibilità*”, «ma tenendo ben fermo che in tale termine non si indica più alcuna costrizione di passaggio all'essere — che perfettamente compossibile nell'Inizio è pure la possibilità di

46. Ivi, p. 148 (corsivo mio).

47. Ivi, p. 140.

*non-essere*»<sup>48</sup>. La compossibilità è a tal punto possibilità di tutto, anche possibilità (e, si noti: pure *realtà*; nell’Inizio possibilità e attualità coincidono!) del proprio non-essere, da implicare anche la propria *impossibilità*: «non si dà Onni-compossibilità che non sia possibilità del suo stesso negarsi»<sup>49</sup>. L’Inizio coincide anche con la propria non-identità, con l’assenza assoluta di un proprio se-stesso, non essendo costretto nemmeno a dover essere se-stesso, a doversi identificare con un sé dato dall’eternità. In quanto Inizio puro, è inabissato al di qua della decisione *se e come* darsi un Sé, *se e come* concepir-si, *se e come* iniziar-si, “prima” ancora (ovviamente non in senso temporale) di iniziare qualsiasi processo, di concepire un qualsiasi Altro-da-sé, di creare un mondo. L’Inizio, se non esclude da sé la possibilità di ek-sistere, al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto non esclude nemmeno la propria stessa *Im-possibilità*, cioè il *proprio* “non può essere” assoluto. Ma tutto ciò è sempre secondo l’Uno (κατὰ τὸ ἓν, come ricorda Damascio<sup>50</sup>), in modo che gli opposti siano sempre *Unum*, e pertanto *sotto un medesimo riguardo*, in una perfetta, insolubile *autocontraddizione*. Cacciari è esplicito su questo punto:

L’Inizio non può essere pensato senza contraddizione. L’onni-compossibilità dell’Inizio, la sua *incondizionata* Indifferenza, in quanto non riducibile al sistema dato dell’apparire, è, nei confronti di quest’ultimo, necessariamente contraddittoria. La *verità* dell’Inizio, poiché comprende il suo stesso nascondersi, è verità di sé e del suo opposto<sup>51</sup>.

Non c’è, dunque, Inizio se non c’è insieme *contraddizione*. L’abissale Indistinzione di Tutto e Nulla nell’Inizio non può che risultare una *contraddizione in senso proprio*, non metaforico<sup>52</sup>. Questa indifferenza, in cui l’impossibile iniziare (il Non-Inizio) e l’attuale iniziare (il dare-Inizio) sono

48. Ivi, p. 142.

49. Ivi, p. 145.

50. Scrive Damascio: «anche se noi dicessimo [il totalmente e solamente uno] “principio”, “causa”, “primo” e “assolutamente semplice”, lassù questi [predicati] e anche tutti gli altri sono solamente *secondo l’uno* [...]. Ma questi predicati sono anche in esso secondo l’uno; perché la natura dell’uno contiene tutto (πανδεχής) o, meglio, produce tutto (παντοφυής) e non vi è nulla che l’uno non sia» (*De Princ.* I, p. 38.14–18; corsivo mio).

51. M. CACCIARI, 1990, p. 148.

52. L’idea che la verità sia una autentica *contraddizione*, tra l’altro radicalmente *insolubile*, non è nuova nella produzione cacciariana, ed è sostenuta in sue diverse opere. Fra tutti, mi limito a citare alcuni luoghi di *Icone della Legge* (Adelphi, Milano 1985), testo in cui il capitolo dedicato a Kafka si rivela essere una vera e propria critica del principio di non-contraddizione. Il mondo descritto-narrato in generale negli scritti di Kafka, e in particolare ne *Il processo* e ne *Il castello*, è un mondo che il protagonista (Josef K., nel primo, oppure K., nel secondo) ritiene sia fondato perfettamente «sull’immediata certezza del principio di non contraddizione» (ivi, p. 87), e in cui le stranezze siano solo frutto di un qualche inganno (*Täuschung*) perpetrato a suo danno; il punto è che, però, secondo Cacciari quel mondo è anzi «il manifestarsi di una dimensione [...] estranea al principio di non contraddizione — di una dimensione, cioè, in cui non si dà evidenza, auto-evidenza,

in coincidenza simultanea, *eppure nemmeno questo*, è il vero insuperabile *paradosso* dell'Inizio. Paradosso che, come ho cercato di mostrare, ha la sua articolazione (*a-*)logica nella *peritropé* damasciana.

2.3. Proviamo a fare un breve confronto finale tra la concezione cacciariana dell'Inizio e quella pareysoniana del "Dio prima di Dio". Sia nell'uno che nell'altro filosofo la nozione di Inizio o Principio credo che si possa ricondurre al concetto filosofico-teologico del *Deus absconditus*, il Dio che non si è ancora necessariamente rivelato come *Deus-Trinitas*. Non va, però, trascurato che nel caso di Pareyson la nozione di "Dio" è sempre stata pensata alla maniera pascaliana, e cioè non come il "Dio dei filosofi", bensì come il "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe". Si tratta del Dio non come astratta entità metafisica, ma come realtà vivente e sofferente, seppure nel modo più inconcepibile e indefinibile. Ora, ammesso pure che la nozione cacciariana di Inizio possa essere fatto corrispondere ad un Dio (sia pure in una forma simile al "Dio-prima-di-Dio", il Dio che deve ancora "auto-originarsi", per usare l'espressione cara a Pareyson), va sottolineato che tale Dio non è soltanto prima dell'Uno-che-è, l'Uno-Essere che il Neoplatonismo cristiano (pensiamo a Mario Vittorino) ha identificato appunto col Dio-Trinità (in quanto l'Uno-che-è, è sia Uno che autodiviso in se stesso, essendo sia identico a sé che differente da sé); ma è persino *prima dello stesso Uno*, il quale dal canto suo è già l'Uno-nemmeno-Uno, ossia l'assoluta Indistinzione sia in sé che in altro-da-sé. Giungiamo così addirittura alla nozione abissale di un "prima"-dell'Inizio, di un Dio-prima-dell'Inizio, che sviluppa il nucleo più paradossale di quella di Dio-prima-di-Dio. Dio-prima-dell'Inizio, non essendosi "ancora" de-ciso né per il dare-Inizio a se-stesso (e poi al mondo) né per il non-dare-Inizio a se-stesso (e nemmeno al mondo), in quanto pura Indifferenza persino rispetto alla contrapposizione tra l'Indifferenza e la Differenza, è l'Indistinzione che *non è nemmeno questa stessa* Indistinzione. E quindi è persino *oltre* l'Uno-nemmeno-Uno, che è appunto questa pura Indistinzione. Dio-prima-dell'Inizio, pertanto, non è soltanto "prima" del *Deus-Trinitas* (o Uno-che-è, l'Uno già articolato come Essere e Spirito, come Uno-Molti), ma è addirittura "prima" dell'Uno-neppure-Uno. A partire dall'Inizio cacciariano e dal Dio-prima-di-Dio pareysoniano si può giungere così ad evocare il Meta-Principio damasciano, che non solo è oltre l'Uno-che-è, oltre cioè l'Essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), ma è anche al di là dello stesso Uno in quanto Uno-neppure-Uno (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός), perché anche l'Uno stesso (ἐν αὐτό), seppure assolutamente indeterminato, resta an-

di tale principio» (ivi, p. 86). Non solo, ma K. «vive una vicenda nella quale esso viene continuamente contraddetto» (ivi, p. 87). Si tratta, nel modo più radicale, di una totale *destrutturazione* della logica della non-contraddizione. Per tale questione, rinvio al mio *Può essere, eppure non può essere. Massimo Cacciari interprete di Kafka*, Estetica. Studi e Ricerche, 2/2014.

cora *determinato come tale*, cioè come indeterminato. Dio–prima–dell’Inizio, prima di aver dato Inizio a Sé, è, allora, con una estrema, ulteriore *peritropé* paradossale, anche oltre la stessa contrapposizione tra Indeterminazione e Determinazione, tra Indifferenza e Differenza, persino *oltre la stessa Indistinzione e oltre la stessa Nullità*: è l’Indistinzione–che–non–è–nemmeno–Indistinzione, è il Nulla–che–non–è–neppure–Nulla. La considerazione finale che credo si possa trarre (e che va oltre la lezione dei filosofi qui considerati) è che l’Inizio è strutturalmente e inesorabilmente paradossale: l’Inizio si dà *se e solo se non* si dà, solo *se non* è in nessun modo. La stessa *determinazione* dell’Inizio (il suo darsi) *coincide* necessariamente con la sua *indeterminazione* (il suo non–darsi), al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo. In un senso assolutamente inconcepibile, infatti, la stessa indeterminazione dell’Inizio è ciò che lo distingue rispetto a tutto ciò che è determinato (e dunque lo determina a sua volta, e ne rende possibile il darsi). E, d’altra parte, la stessa sua determinazione, ciò che lo distingue da tutto, è esattamente la sua stessa indistinzione rispetto a tutto e a ciascun ente (e così, insieme, ne rende impossibile il darsi)<sup>53</sup>. Da qualunque lato lo si consideri, dunque, l’Inizio è un nido inestricabile di contraddizioni insolubili che si involuppano incessantemente l’una nell’altra, come nei paradossi logico–semantici (per intenderci: del tipo del “mentitore”). Non si tratta, cioè, solo di una singola contraddizione, bensì di infinite coppie di contraddizioni che si implicano reciprocamente e da cui non è possibile nessuna via d’uscita.

53. È questo, in sostanza, un argomento che ha nella teologia mistica di Meister Eckhart la sua fonte più illustre. Si tratta della dottrina che vede in Dio una purissima “Indistinzione” che sfocia addirittura nel Nulla. Tale Indistinzione viene pensata da Eckhart in un modo originalissimo e paradossale, attraverso la nota formula: «*Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distingitur*», «Dio è un in–distinto che si distingue [proprio] attraverso la sua in–distinzione [da ogni essere creato]». Eckhart dice, infatti, che «la Deità si può enunciare come *Indistinctum oppositum distincto, quo sua indistinctione distingitur*» e «come *privatio privationis e negatio negationis quae est medulla et apex purissimae affirmationis*» (cfr. M. ECKHART, *Commento al Libro della Sapienza*, n. 154; e In Ioh. n. 207). Dio, pur essendo l’indistinzione assoluta *in sé* e anche rispetto a qualsiasi altro (altrimenti non sarebbe nemmeno indistinzione *in sé*, ma sarebbe già distinta in quanto esclusiva dell’altro), si distingue dal Tutto perché è l’unico “essere” ad essere appunto tale purissima unità e semplicità («niente è uno e indistinto come Dio», cfr. M. ECKHART, *Commento al Libro della Sapienza*, n. 144). Così, essendo Indistinzione rispetto al Tutto, paradossalmente la Deità si distingue da ciò che è distinto *in sé* e da ciò che è altro: Dio è *distinctissimus ab omnibus* (Eckhart, *Sermo xxix*, n. 303). Di conseguenza, Dio è distintissimo pur essendo, anzi *proprio perché* è l’Indistinzione assoluta di tutto, poiché non c’è nessun essere che sia indistinto e uno come Lui. Questa purezza, questa semplicità, questa indifferenziazione infinita, che rende Dio il “distintissimo”, d’altra parte, simultaneamente lo rende indistinto da ciascun ente. Insomma, non si può uscire dal paradosso: l’essere di Dio si distingue dall’essere del tutto *proprio e solo* perché Egli non si distingue in niente dal tutto, cioè proprio perché è indistinto dal tutto. La sua Indistinzione è *la sua Distinzione*, così come la sua Distinzione è *la sua Indistinzione*, sotto un unico e medesimo riguardo.